
Princeton University Library
32101 064798810


5232
.388
v.1
THE
New Jersey



Philologisch-kritischer und historischer

Commentar

über den

Jesaia

von

Wilhelm Gesenius,

der Theologie Doctor und ordentlichem Professor auf der Kön. Preuſs. Friedrichsuniversität zu Halle.

Ersten Theiles erste Abtheilung,

enthaltend die Einleitung und Auslegung von Kapitel 1—12.

Leipzig, 1821

bey Friedr. Christ. Wilh. Vogel.

Sr. Hochwürdigen Magnificenz

des

Herrn Kanzler

Christian Friedrich von Schnurrer

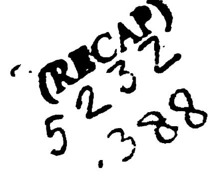
zu Stuttgart

dem ehrwürdigen Nestor der deutschen Orientalisten

zum

Beweis dankbarer Verehrung

gewidmet.



Vorrede.

Es bedarf zuvörderst wohl einiger Entschuldigung, daſs dieser Commentar, dessen Ausarbeitung mich nach längerer Vorbereitung schon seit 1817 beschäftigt hat, dessen Erscheinung schon voriges Jahr angekündigt, und wovon schon im Winter 18$\frac{19}{20}$ ein bedeutender Theil *) gedruckt war, erst jetzt im Publikum erscheint. Die Ursache dieser Verspätung liegt ausschlieſslich in einer im Sommer 1820 von mir unternommenen Reise nach Paris und Oxford, welche auch für diese Arbeit nicht ohne einigen Ertrag gewesen ist. Auſserdem wünschte ich um so mehr die Arbeit dem Publikum gleich vollständig in die Hände zu geben, je mehr die übele Sitte vieler Schriftsteller um sich greift, die Leser nach Erscheinung des ersten Theils Jahre lang und zuweilen für immer auf die übrigen warten zu lassen.

Da ich mich hier zum ersten Male öffentlich mit vollständiger Auslegung eines biblischen Schriftstellers beschäftige, so wird es nicht unschicklich

*) Nämlich Th. 2. bis zum T-Bogen, und von Th. 1. die Einleitung. Daſs ersterer früher gedruckt worden, hat seinen Grund in der zufälligen frühern Ausarbeitung der Materialien für den Druck; und daher rührt es denn auch, daſs in diesem Theile auf mehrere handschriftliche Hülfsmittel, in deren Besitz ich nachher gekommen, noch keine Rücksicht genommen werden konnte. S. auch die Bemerkung über den Gebrauch von Rosenmüllers Scholien Th. 2. S. 122.

seyn, die verschiedenen Gesichtspuncte, die mich bey der Auslegung geleitet haben, kurz zu berühren. Da es mir darauf ankam, theils dem gröfsern Publiko eine Probe meiner exegetischen Behandlung, theils meinen gegenwärtigen und künftigen Herren Zuhörern eine vollständigere Ausführung des in den Vorlesungen Mitgetheilten zu geben, so wählte ich dazu eben dieses Buch, dessen höchst reicher und mannichfaltiger exegetischer Stoff auch nach manchen schätzbaren Vorarbeiten vor vielen andern einer erneuten Revision, und überhaupt des vereinten Fleifses mehrerer Ausleger zu bedürfen schien.

Schon in *philologischer* Hinsicht bietet die Auslegung des Jesaia ein sehr weites Feld, da dieses Buch neben Hiob und den Sprüchwörtern zu denjenigen gehört, in welchen die hebräische Sprache ihren schönsten Reichthum und Schmuck entfaltet: und wenn ich gleich in lexicalischer und grammatischer Hinsicht häufig auf frühere Untersuchungen verweisen konnte, so blieb mir nach einer über 10 Jahr länger fortgesetzten Forschung und bey mehreren neuen und wichtigen jetzt zugänglich gewordenen Hülfsmitteln manches zu ergänzen und abzuändern übrig, abgesehen davon, dafs die Spezialerläuterung eines Schriftstellers gröfsere Ausführlichkeit erlaubt und zur Pflicht macht, und überhaupt anderer Art ist, als die allgemeine lexicalische Behandlung.

Bey der Dialektsvergleichung, wo diese hieher gehörte, habe ich mich vor allem des *ultra Lexica sapere* beflissen, und meine Angaben, wo

es nöthig und möglich war, mit Stellen der Schriftsteller oder wenigstens der Originallexica, zu welchem Behuf der Druck des *Kamûs* *) eine höchst erfreuliche Erscheinung war, zu belegen gesucht. Ich habe dabey nicht blos auf etymologische Erläuterungen, sondern auch auf Parallelen zu biblischen Bildern und sprüchwörtlichen Redeweisen gesehen, und für diesen Zweck Abulfeda's Annalen, die *vita Timuri* und den Hariri (jedoch erst nach *Caussin's* Ausgabe) benutzt, unter welchen besonders die letzteren beyden Schriftseller für diesen Zweck sehr fruchtbar sind, da sie sich bey aller totalen Verschiedenheit der Manier und des Colorits doch nicht selten mit dem biblischen Bilderkreise berühren und Erläuterungen

*) *The Kamoos* (قاموس), *or the Ocean; an arabic Dictionary by Mujd-ood-deen Moohummud-oobno-Jakoob of Feerozabad* (مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي); *collated with many manuscript copies of the work, and corrected for the press, by Shykh Ahmud-oobno Moohummudin il Ansareyool Yumunee Yoosh Shirwanee* (احمد بن محمد الانصاري اليمني الشرواني), *a native of Arabia. In two Volumes. Calcutta* 1817. 18. 1978 *SS.* — So weit mein Studium dieses auch für die hebräische Philologie unentbehrlichen Wörterbuchs reicht, wird man daraus den *Golius* häufiger in Hinsicht auf seltene Formen und Bedeutungen ergänzen, als berichtigen, können. Dagegen erhellt aus einer Vergleichung nur weniger Artikel, dafs die Angaben, welche *Castellus* aus dem *Giggejus* nachgetragen hat, sehr häufig auf falscher Uebersetzung eines wahrscheinlich incorrecten *Codex* des *Kamûs* beruhen, wodurch schon mehrere Irrthümer in die lexicalische Forschung, selbst des Hebräischen, eingedrungen sind. S. *A. L. Z.* 1820. N. 121—123.

desselben gewähren. Von aramäischen Schriftstellern ist mir insbesondere *Barhebraeus*, den ich für den lexicalischen Zweck excerpirt habe, auch der *Codex Nasaraeus* von Nutzen gewesen, und die aus *Bar Bahlûl* zu Oxford gemachten Auszüge haben mich zu der Ueberzeugung geführt, wie dringend nothwendig es sey, daſs dem syrischen Wörterbuche endlich einmal eine vollständige Revision und Ergänzung zu Theil werde, wie sie Lorsbach einst beabsichtigte, und wie sie nun ohne Zweifel durch die wetteifernden Bemühungen einiger französischen und deutschen Gelehrten zu Stande kommen wird. Wenn ich mich bey dem Aethiopischen nicht rühmen kann, über die Angabe des Wörterbuchs hinausgehen zu können, so muſs ich doch dabey auch bemerken, daſs gerade das äthiopische Wörterbuch von Ludolf in der zweyten Ausgabe eine schon sehr vollständige Arbeit sey, so daſs ich in der äthiopischen Handschrift des Buches Henoch verhältniſsmäſsig, trotz der bedeutenden Ausdehnung dieses Buches, nur sehr wenig gefunden habe, womit dasselbe bereichert werden kann.

Bey dem exegetisch-kritischen Gebrauche der *alten Versionen* schien es mir nöthig, eine kurze Charakteristik einer jeden in diesem Buche vorangehen zu lassen, wozu bey einigen, als dem Syrer und Chaldäer, noch Untersuchungen über die historischen Verhältnisse kommen muſsten. Ich hielt es für Pflicht des Bearbeiters einzelner Bücher, auf diese Art den Verfassern von Einleitungsschriften, welche seit *Carpzov* kein eingehendes Studium aus

den Versionen gemacht, und häufig nur die von den Vorgängern gesammelten Beyspiele vor Augen gehabt haben, nach Kräften in die Hände zu arbeiten, zumal dieses von Niemanden leichter und besser geschehen kann. Erst nachdem man sich auf diese Art einen vollständigen Begriff von dem Charakter eines Uebersetzers gemacht hat, wird man seine Erklärung in einzelnen Fällen richtig würdigen *). Aufserdem habe ich geglaubt, auf einen Umstand hindeuten zu müssen, den man bisher bey Behandlung der Versionen vor dem Jagen nach Varianten in denselben sehr vernachlässigt hat, nämlich dieselben zugleich als Zeitdocumente zu betrachten und als Zeugnisse für die Bildung und Ansichten der Zeit und der Schule, welcher die Uebersetzer angehörten, sofern sie dieselben so häufig in ihre Dolmetschungen überfliefsen lassen. S. das S. 61. 76. 85 über die LXX, den Chaldäer und Syrer Bemerkte. Beym *Saadias* habe ich mich an die Bemühungen von Eichhorn und Anderen um die Verbesserung des

*) Für mehrere Versionen des Pentateuch, unter denen die persische und samaritanische bisher wenig oder nicht untersucht waren, ist durch die bekannten Monographieen der Herren D. Rosenmüller und D. Winer trefflich gesorgt worden. Möge man bey ähnlichen Untersuchungen vor allem die *LXX* nicht vernachlässigen, die seit *Hody* so wenig tief erforscht worden! Zum Behuf der syrischen Version wird der neue aus Handschriften sorgfältig berichtigte Druck derselben, welcher vom Professor *Lee* in Cambridge besorgt und grofsentheils vollendet ist, abzuwarten seyn, worauf auch eine vollständige Ausgabe der äthiopischen Bibel nach Bruce's und anderen Handschriften von demselben Gelehrten erscheinen wird.

so sehr verdorbenen Textes angeschlossen; nur mufs ich leider! gestehen, dafs auch meine Verbesserungen lediglich Vermuthungen sind, sofern meine Zeit in Oxford nicht hinreichte, das dortige, und nur dort vorhandene Manuscript, woraus Paulus Ausgabe geflossen ist, wieder nachzusehen, wie ich Anfangs beabsichtigte: zumal mich die Abschrift einer bisher unbekannten Uebersetzung des Hiob von der Hand dieses nicht unwichtigen Interpreten noch ganz unerwartet beschäftigte. Uebrigens werden dergleichen Emendationen öfter nur durch Beschäftigung mit solchen hebräisch-arabischen Handschriften möglich. Beym *Saadia* ist aufserdem die Vergleichung des *Abulwalid* (von welchem nachher) von Nutzen, da er sehr häufig mit ihm zusammenstimmt.

Das von den Versionen Gesagte gilt auch von den *rabbinischen Auslegungen*, über welche ich aber hier Einiges zu den Angaben der Einleitung (§. 17) nachtragen mufs. Aufmerksam gemacht durch den sehr fruchtbaren Gebrauch, welchen *Ed. Pococke* und Herr Kanzler *v. Schnurrer* von den ältesten hebräisch-arabischen Grammatikern und Lexicographen, als: *R. Jona ben Gannach* oder *Abulwalid*, *Juda ben Karisch* und *Tanchum* von Jerusalem, gemacht haben, habe ich zu Oxford vorzüglich diesen meine Aufmerksamkeit gewidmet, und sie für den lexicalischen Zweck excerpirt. Es zeigt sich nämlich, dafs schon diese ersten Schöpfer der hebräischen Philologie die nachher von ihren Landsleuten ganz vernachlässigte Vergleichung der Dialekte, besonders

des Talmudischen und Arabischen, mit Einsicht und mit um so gröſserem Glücke getrieben haben, da die arabische Sprache ihre Muttersprache war. Der wichtigste von diesen ist der genannte *Abulwalid* (ابو الوليد مروان ابن جنّاح), aus Kimchi's Schriften unter dem Namen *Rabbi Jona* (ר' יונה) bekannt, dessen Wörterbuch (كتاب الاصول Wurzelbuch) schon Schultens *) Aufmerksamkeit so sehr erregte, daſs er den lebhaften Wunsch seiner Wiederauffindung aussprach, nicht wissend, daſs lange vor ihm *Ed. Pococke* ein Exemplar desselben aus dem Orient mitgebracht habe (s. *Uri catalog. codd. orient. bibl. Bodley.* S. 90. *Cod. CCCCLVI. LVII.*). In diesem Buche findet sich nun auch wirklich in den meisten Fällen eine so gesunde philologische Forschung, ein so glücklicher Mittelweg zwischen dem Festhalten des Traditionellen und erneuerter Forschung mit Hülfe der Dialekte, daſs man sie in jener Zeit kaum so erwartet hätte und diesen Rabbinen recht eigentlich als den Vorläufer eines *Ed. Pococke*, *Bochart* und *Alb. Schultens* zu betrachten hat. Da ihn Kimchi sehr unvollständig und einseitig benutzt hat, wollten schon *Ed. Pococke* und später *Gagnier* das ganze *Ms.* herausgeben, und ich werde wenigstens bemüht seyn, an einem andern Orte dasjenige und soviel daraus mitzutheilen, als zur vollständigen Charakteristik dieses Schriftstellers dient, und zugleich für die hebräische Lexicographie und deren Geschichte besonders belehrend seyn

*) *Origg. hebr.* S. 90.

kann. Die Mittheilungen aus *Juda ben Karisch* verdanke ich der seltenen Güte des würdigen Herrn Kanzler *von Schnurrer*, der diesen Grammatiker zuerst bekannt gemacht hat. Durch ihn erhielt ich aufser einigen ähnlichen Handschriften seine eigene zu Oxford mit der ihm eigenthümlichen Schönheit und Genauigkeit gefertigte Abschrift des *Juda ben Karisch* im hebräischen Charakter, nebst dem *Facsimile* eines Transscripts von *Gagnier's* Hand, welches er sich zum Behuf der Herausgabe in arabischer Schrift gemacht hatte. Was ich von Tanchum *Jeruschalmi* angeführt habe, ist aus dessen talmudisch-arabischen Wörterbuche, *Morschid* (مرشد) genannt genommen, welches häufig auch auf biblische Wörter ein erwünschtes Licht wirft. Ein noch anderes handschriftliches Wörterbuch, das des *R. Menahem ben Saruk*, das erste vollständige, wovon die Geschichte weifs, und welches ich in einem Berliner *Ms.* vor mir gehabt habe, hat gerade hier weniger Ausbeute geliefert, als es für die Geschichte der Lexicographie von Interesse ist.

Von neuern Auslegern habe ich viele durchaus und die meisten stellenweise verglichen und verarbeitet, und glaube nicht, dafs man etwas Wesentliches und Brauchbares ver[illegible] nur Liebhaber [illegible] ihre Rech- [illegible] vielen Nach- [illegible]ärungen bin ich übri- [illegible] letzten Quell[illegible] Gründe [illegible]gegangen [illegible] für den Exege[illegible] nichts ver-



derblicher und erschlaffender seyn kann, als das urtheilslose Aufzählen verschiedener Meinungen und Uebersetzungen, ohne in die Gründe derselben prüfend einzudringen. Am ausführlichsten bin ich da geworden, wo es am nöthigsten schien, der Erklärung schwieriger Stellen erst die Bahn zu brechen, z. B. bey Kap. 18.

In Rücksicht auf die höhere *Kritik* des Buches bedurften bey dem jetzigen Standpunkte der Wissenschaft besonders zwey Gegenstände noch der tiefern Erforschung: die streitige Abtheilung vieler einzelnen Orakel, und die zweifelhafte Echtheit einiger besonders gegen auswärtige Völker gerichteten. In ersterer Hinsicht habe ich mich vor allen Dingen dem von *Koppe* in die Kritik des Buches eingeführten Zerstückelungssystem (vgl. Th. 1. S. 23. 24. 136) widersetzen müssen, nach welchem die ganze Sammlung als ein loser, fast wie ein Kartenspiel gemischter Haufe prophetischer Fragmente verschiedener Dichter aus verschiedenen Zeitaltern erscheint. Die Inhaltsanzeigen vor den einzelnen Abschnitten sind insbesondere mit dazu bestimmt, nebst dem Gedankengange auch die Einheit derselben darzuthun, und haltungslose Hypo-[illegible]n dieser Art abzuweisen. In Hinsicht auf die [illegible]thentie glaubte ich auch das, was von den besten Kritikern [illegible] anerkannt ist, z. B. die schriftstel-[illegible] und spätere Abfassungszeit von [illegible]ch einmal vollständig beweisen, [illegible] Schutz nehmen, und wie von [illegible]ndeln zu müssen, damit dasjenige,

was für jeden unbefangenen Kritiker feststehen muſs, immer mehr die allgemeine Anerkennung gewinne. Ich bin hier in meinen Resultaten am meisten mit Rosenmüller und de Wette zusammengetroffen: nur bey mehrern Orakeln über auswärtige Staaten haben mir die Gründe für die Unechtheit nicht hinreichend geschienen, und ich habe daher durch genauere Erforschung der geschichtlichen Verhältnisse, auf welche es hier ankam, mehrere derselben, namentlich die über Aegypten und Tyrus, dem Jesaia zu retten gesucht.

Mit besonderer Vorliebe habe ich mich des *historischen* und *antiquarischen* Theiles der Erklärung beflissen, und würde mich sehr freuen, wenn dieser Commentar etwas dazu beytragen könnte, die Geschichtsforscher auf die zahlreichen und wichtigen Andeutungen aufmerksamer zu machen, welche für jüdische und Profan-Geschichte in den Propheten liegen, und überhaupt das Studium der Bibel in immer innigern Einklang mit dem der Klassiker und der morgenländischen Profanschriftsteller zu setzen. Während in den besten Geschichtswerken die jüdische Geschichte häufig unkritisch und unbefriedigend und ohne Eindringen in den Charakter der biblischen Bücher vorgetragen wird, kann nicht geleugnet werden, daſs auch von den Bibelauslegern das Studium der Profan-Geschichte nicht immer so geübt wird, wie es sollte; was aus den Zitaten erhellen mag, die bey vielen Neuern selten über die der Vorarbeiten hinausreichen, und dabey häufig unbestimmt, und auf Ausgaben berechnet sind, die

jetzt kaum mehr im Umlauf sind. Meine historischen Notizen und Zusammenstellungen, die ich da, wo ich am wenigsten vorgearbeitet fand, am ausführlichsten gegeben, haben wenigstens das Verdienst, dafs sie immer unmittelbar aus den Quellen selbst genommen sind. Wie ungemein wichtig es aber überall und besonders da, wo religiöse und mythische Vorstellungen ins Spiel kommen, sey, den ganzen sich jetzt unserem Blick immer mehr aufschliefsenden Orient vor Augen zu haben, habe ich namentlich an den beyden in den Beylagen zum zweyten Theile geführten Untersuchungen zu zeigen gesucht. Die Forschungen neuerer Reisebeschreiber sind vorzüglich für die Orakel über Aegypten, Aethiopien und Moab von Ertrag gewesen; da die Gegend des letztern vor Seetzen fast ganz *terra incognita* war. Die totale Verwirrung, welche auf allen, selbst den neuesten und besten, Charten über die Topographie jener Gegend (wofür Jes. 15. 16 klassisch ist) herrscht, hat mich auch zum Entwurf einer kritisch-berichtigten Charte derselben veranlafst.

Wie ich das hebräische Prophetenthum in religiöser Hinsicht betrachte, wird man aus §. 5. der Einleitung ersehen. Wenn ich auf der einen Seite keine übernatürlichen und bestimmten Prädictionen künftiger Begebenheiten in denselben finden kann, so mufs ich doch andererseits auf das Bestimmteste gegen eine Ansicht protestiren, welche in neuern Zeiten in Umlauf gesetzt worden, nach welcher die Orakel gar nicht prophetische Aussprüche über die Zukunft, sondern nur verschleyerte historische Schil-

derungen der Gegenwart, selbst der Vergangenheit enthalten (s. die Einleitung zu Kap. 28 ff.), und die Propheten, welche die Könige nach theokratischen Maximen zu leiten trachteten, häufig nichts als die Werkzeuge ihrer Launen und Vollstrecker ihrer Befehle (Hofpropheten) gewesen seyn sollen (s. die Einleit. zu Kap. 22, 15 ff.).

Daſs ich das deutsche Sprachgewand gewählt, wird mir vielleicht von einigen Seiten Vorwürfe zuziehn. Allein im Ganzen wird ja wohl der pedantische Wahn, nach welchem eine noch so schale und triviale Bemerkung schon dadurch geadelt wird, daſs sie lateinisch geschrieben, von den Gelehrten unseres Vaterlandes gewichen seyn. Wenn man daher nur sonst in der Arbeit deutschen Fleiſs und deutsche Gründlichkeit nicht vermiſst, so wird man mir hoffentlich den Gebrauch der Muttersprache zu Gute halten. Ich würde indessen wirklich die lateinische Sprache gewählt haben, hätte ich meine jetzige Erfahrung, daſs deutsch geschriebene Werke doch verhältniſsmäſsig sehr wenigen Gelehrten des Auslandes zugänglich sind, einige Jahre früher gemacht, und ich werde sie wenigstens bey künftigen Arbeiten benutzen.

Halle, im Anfange des Sept. 1821.

Der Verfasser.

Historisch-kritische

Einleitung.

Einleitung.

Kap. I.

Leben, Charakter und Schriften des Jesaia.

§. 1.

Lebensumstände des Propheten.

Zuverlässige Nachrichten über die Lebensumstände und Zeitverhältnisse dieses Propheten können lediglich aus den directen und indirecten Angaben des Buches Jesaia selbst genommen werden, da die traditionellen Zusätze zu denselben wenig oder keinen Gewinn für die beglaubigte Geschichte liefern möchten.

1. *Jesaia* (יְשַׁעְיָהוּ, Ἡσαΐας [1]), war der Sohn des Amoz (אָמוֹץ, Ἀμώς), eines sonst unbekannten Man-

1) Richtig übersetzt *Hieronymus* (*prooem. ad Joël. Opp. T. VI.* S. 65) den Namen *σωτηρία Κυρίου* (eig. Heil Jehova's), minder gut anderswo (*T. V.* S. 5) *salvator Domini.* יֵשַׁע ist abgekürzte Form für יֶשַׁע, יֵשַׁע, wie שֶׁבַע, שְׁבַע; חֵשַׁע, חֵשַׁע. Auf diese Bedeutung des Namen spielt auch der Prophet selbst (8, 18) an. Im Buche selbst findet sich immer nur die Form יְשַׁעְיָהוּ, aber in der Ueberschrift schreiben die Rabbinen יְשַׁעְיָה. In der erstern Form kommt der Name noch von zwey andern Personen (1 Chron. 25, 3. 15. — 26, 25), und in der abgekürzten von noch mehrern vor, (1 Chron. 3, 21. *Esra* 8, 7. 19. Nehem. 11, 7).

Im Griechischen hat das Wort den *Spiritus asper* in den meisten *Mss.* des N. T. und der *LXX*, wie auch Ἡλίας 1 Macc. 2, 58, Ἡλὶ, und in *Mss.* Ἡσαῦ geschrieben wird. Die Accentuation der vorletzten Sylbe (Ἡσαΐας), die ihren nothwendigen Grund in der Länge der letzten hat, ist in diesen und ähnlichen Wörtern von den lateinischen Kirchenvätern als Länge gesprochen worden (יִרְמְיָהוּ *Ἱερεμίας*, זְכַרְיָה *Ζαχαρίας*, מִרְיָם *Μαριάμ*, *Maria*), da-

nes, welchen einige Kirchenväter nach der griechischen Schreibung mit dem Propheten Amos (עָמוֹס, Ἀμώς) verwechseln [2]), und die Rabbinen nach einer vorgeblichen Tradition, in der That aber nach einer abentheuerlichen etymologischen Combination zu einem Bruder des Königs Amazia machen [3]). Er trat im Todesjahre des Königs *Usia* (6, 1) d. i. 759 vor Chr. als Prophet auf, gehört also dem Kreise der ältesten Propheten, von welchen uns schriftliche Orakel erhalten sind, an [3b]).

her die Aussprache *Esaïas*, die, so wenig sie dem Hebräischen gemäfs ist, bey einigen dieser Namen, als *Jeremïas*, die herrschende geworden ist. Im Lat. schreiben die meisten Kirchenväter *Esaias*, nur Hieronymus auch *Isaias*. An die griechische Form schliefst sich auch die syrische, arabische und äthiopische ܐܶܫܰܥܝܳܐ, أَشَعْيَا, ኢሳይያስ; aber *Saadia* schreibt nach dem Hebräischen يشعيه.

2) So schon das *Apocryphum*: *Ascensio Jesaiae* (§. 8) *Cap.* 4, 22. *Clemens Alex. Strom. I.* S. 527. *ed. Sylb. Pseudepiphanius in vitt. prophet.* Dagegen *Hieron. prooem. ad Amos. Augustin.* (*civ. Dei* 18, 27) gibt es als ungewifs an. Zu dieser Meinung stimmte der rabbinische Kanon (*Talm. Megilla cap.* 1), dafs, wenn der Vater eines Propheten genannt sey, dieser auch ein Prophet gewesen seyn müsse.

3) *Gem. Megilla fol.* 10 *col.* 2: אמר ר׳ לוי מסורת בידינו מאבותינו אמוץ ואמציה אחים הוו *R. Levi sagt: wir haben eine Ueberlieferung von unsern Vätern, dafs Amoz und Amazja Brüder wären.* Besser *Kimchi ad Jes.* 1, 1: לא ידענו יחוסו מאי שבט היה *wir wissen sein Geschlecht nicht, und aus welchem Stamme er ist.*

3b) Von seinen prophetischen Zeitgenossen *Hosea*, *Amos* und *Micha* scheinen die ersteren beyden (vielleicht auch *Joël*) etwas früher, der letztere etwas später aufgetreten zu seyn. Die Talmudisten setzen ihn noch vor Amos. *Baba Bathra fol.* 14. *col.* 2: מכדי הושע קדים ...... א׳ ר׳ יוחנן שהיה תחלה לארבע הנביאים שנתנבאו באותו הפר׳ ואלו הן הושע וישעיה עמוס ומיכה. *Warum steht Hosea zuerst? ..... R. Jochanan sagt: weil er der*

So wahrscheinlich es (vgl. 1, 1) wird, daſs seine Berufung noch vor dem Tode des Usia anzunehmen, und daſs der Ausdruck: *im Todesjahre* so zu verstehen sey; so gewiſs ist es auf der andern Seite, daſs bey dieser Kap. 6 beschriebenen Berufung auch wirklich von seiner ersten Prophetenweihe und seinem ersten Auftreten die Rede sey. Dafür spricht sowohl die Analogie der übrigen Prophetenweihen (Jer. 1. Ezech. 1), als der Ausdruck der ganzen Vision (vgl. V. 5. 8. 9) ebenso bestimmt, als der Umstand, daſs kein vorhandenes Orakel in die Zeit des Usia paſst, und früher ausgesprochen schiene [4]). Lediglich aus falscher Deutung der Inschrift (1, 1), und dem Umstande, daſs die Prophetenweihe in der, aber ungenau geordneten, Sammlung nicht voransteht, ist die Meinung einiger jüdischen und christlichen Schriftsteller [5]) geflossen, die sich bey den morgenländischen Christen am bestimmtesten festgesetzt

erste von den 4 Propheten ist, welche zu derselben Zeit geweissagt haben, nämlich Hosea, Jesaia, Amos, und Micha."

4) S. die Einleitungen zu *Kap.* 1 und 2—4. 5. 55. 66. Diese Kapitel sind es nämlich, die von einzelnen Erklärern in die Zeit des Usia gesetzt worden sind.

5) *Abarbenel* (*Comment. in Jes. fol.* 1. *col.* 1. 2), läſst ihn schon in den ersten Jahren des Usia auftreten, und führt als Grund an, weil er der Biograph dieses Königs gewesen (§. 4. 1). Dieses setzt aber kein vollkommen gleiches Alter voraus. Er konnte diese Geschichte schreiben, wenn er auch nur die letzte Zeit seiner Regierung erlebt hatte. *R. Salomo* läſst ihn auftreten, als Usia vom Aussatz befallen wurde, welches die jüdischen Chronologen gleichzeitig setzen mit dem Erdbeben (s. zu 7. 8), ins 25ste Jahr der Regierung. *Eusebius* im Chronicon, wahrscheinlich nach eben solchen Auctoritäten, setzt des Propheten Auftritt ins 52ste Jahr des Usia (s. *Scaliger thes. temp.* S. 112). Die ganz willkührlichen Bestimmungen neuerer biblischer Chronologen s. in *Carpzov Introd. in V. T. P. III.* S. 112.

hat, und von ihnen bis ins Einzelne ausgesponnen worden ist [6]), dafs der Prophet schon einen grofsen Theil

6) *Gregorius Abulpharadsch* oder *Barhebräus* (im 13ten Jahrhundert) erzählt im syrischen und arabischen Texte seiner Chronik (*hist. Dynastiarum ed. Pococke* S. 60. *Chronicon Syriacum ed. Kirsch et Bruns* S. 24) ausführlicher in der arabischen, wo er überhaupt, dem Geschmacke der Araber gemäfs, reicher ist an solchen an die Bibel geknüpften Legenden, dafs der Prophet schon im 24sten Jahr des Usia die Weissagungsgabe zur Strafe dafür verloren habe, dafs er den Usia nicht am Räuchern im Tempel verhindert habe. Nach 28 Jahren habe er sie wiederbekommen, und nachher noch 61 Jahre gelehrt, nachdem er schon vorher sein Amt 24 Jahre verwaltet habe. Von einem solchen Verlust der Weissagungsgabe spricht auch die Ueberschrift des arabischen Uebersetzers, eines alexandrinischen Geistlichen, bey Kap. 6, 1: قريان فيه الرويا التي راي اشعيا بن اموص من بعد ارتفاع النبوة عنه ثلاث سنين وقيل ثلاثين سنة *Lection, worin die Vision, welche Jesaia, der Sohn Amoz, hatte, nachdem ihm die Prophetengabe geraubt gewesen war auf drey Jahre; oder, wie man auch sagt, auf dreyfsig Jahre.* So seltsam bestimmt jene Angabe klingt, die den Prophet 113 Jahre lehren, und also wenigstens 130 Jahre alt werden läfst, so dafs man selbst eine Art historischen Gewichts auf sie gelegt hat (*Augusti* Einleitung in das A. T. §. 206); so leicht erhellt ihre totale Nichtigkeit, da ihre Entstehung in die Augen fällt. Der Urheber derselben ist nämlich offenbar von der Ueberschrift (1, 1) ausgegangen, die er ohne Weiteres so gefafst hat, als habe der Prophet während der *ganzen* Regierungszeit jener 4 Könige gelehrt. Daher die 52 Jahre des Usia (24 + 28) und die übrigen 61, 16 für Jotham, 16 für Ahas und 29 für Hiskia. (Aehnlich *Abarbenel Comment. in Jes. fol. 1. col. 2*). Dafs die Ertheilung der Prophetengabe Kap. 6 eine Wiedererthei-

der Regierungszeit Usia's hindurch, oder gar während des ganzen Zeitraums derselben geweissagt habe. Wenn diese Meinung auch noch in neuerer Zeit hier und da angenommen worden ist, so ist es nur zu Gunsten gewisser Hypothesen und ohne irgend genügenden Beweis geschehen [7]. Zur Zeit des *Jotham* (759 — 43 vor Chr.), wo das Reich blühend und reich war, wie unter Usia, trat der Prophet, wenn anders Kap. 2 — 5 in diese Zeit gehören, vornehmlich als Sittenprediger auf mit ernster Rüge des sittlichen Verfalls der Nation, besonders der Vornehmern, und der Ueberreste des

lung gewesen, glaubte man schon aus der Stelle dieses Stückes abnehmen zu können, und so war die Combination leicht fertig, daſs ihm die Weissagungsgabe genommen seyn möge, weil er sein theokratisches Wächteramt über den König nicht gehörig verwaltet habe, wodurch denn auch zugleich erklärt war, wie der König trotz solcher Obhut sich habe so versündigen können. Das Schwankende der Legende zeigt die Abweichung des arabischen Uebersetzers. Uebrigens darf man nur einen Blick weiter im Abulpharadsch umherwerfen, um zu sehen, wie die biblischen Relationen bey ihm von den elendesten rabbinischen und patristischen *Commentis* wimmeln, wie dieses auch bey andern arabischen Universalhistorikern der Fall ist. *D. Augusti* a. a. O. hätte daher gerade hier nicht von einem *treuen* Geschichtschreiber, der manche bedeutende Notiz und manches gute Anecdoton aufbewahrt habe, und bey dem sich keine Absicht der Erdichtung denken lasse, reden sollen.

7) *Carpzov Introd. in V. T.* III, S. 94. *J. H. Michaëlis Bibl. hebr. praef. ad Jes.* §. 4. scheinen vorzüglich von der Annahme ganz chronologischer Anordnung der Sammlung auszugehen; und ebenso *Rosenmüller* (s. unten §. 5). — *Augusti* setzt die Meinung mit seiner Hypothese über Kap. 55 (s. Th. 2 S. 170) in Verbindung, und läſst den Propheten damals Kap. 66 aussprechen: „in der Absicht, den Staat nach seinen kosmopolitischen Grundsätzen zu reformiren."

Götzendienstes [8]). Die Ruhe und politische Thatenlosigkeit dieser Regierung scheinen indessen seine prophetische Wirksamkeit überhaupt weniger in Anspruch genommen zu haben. Weit mehr war dieses unter *Ahas* (743 — 728 vor Chr. Geb.) der Fall, einem jungen, schwachen, irreligiösen und abgöttischen Regenten, dessen erste Regierungsjahre schon durch den Einfall des mit Israël verbündeten Königs von Syrien beunruhigt wurden, bey welchem König und Volk ihre Rettung nur von assyrischer Hülfe erwarteten. Der Prophet warnte und drohte, aber vergebens; der König, der des Propheten nur spottete (7, 12), erkaufte von Assyrien die Demüthigung seiner Feinde durch schweren Tribut und das Joch eigener Zinsbarkeit. — Weit gröſser war sein Einfluſs unter dem vierten Könige *Hiskia* (728—699 vor Chr.), einem religiösen, den Grundsätzen der Theokratie treu ergebenen Fürsten, obgleich ebenfalls von beschränkter politischer Einsicht, und wahrscheinlich unter der Herrschaft einer mächtigen, politischen Partey unter den Groſsen im Staate, die man überhaupt von dieser Zeit an eine Rolle im Staate spielen sieht [9]). Diese schloſs sich nun, um das assyrische Joch abzuschütteln, an Aegypten und Aethiopien an, und rieth, mit deren Hülfe und durch kriegerische Anstrengungen das assyrische Joch von sich zu werfen. Man hoffte

8) Wenn aber diese Orakel, wie es mir wirklich wahrscheinlich ist, nicht unter Jotham, sondern ebenfalls unter Ahas gehören, wie Kap. 1. 7 ff., so können diese verloren oder nicht aufgezeichnet seyn, und höchst willkührlich ist die Conjectur des sonst so vorsichtigen *Jahn* (Einleit. in das A. T. S. 424), daſs 6, 1 statt im *Todesjahre des Usia* zu lesen sey: *im Todesjahre des Jotham*, und daſs auch 1, 1 der Königsname Usia auszustreichen sey.

9) Jer. 36, 12 ff. 37, 15, bes. 38, 4. 5, wo der König Zedekia seine Ohnmacht gegen diese Magnaten selbst offen bekennt.

aber diese Hülfe um so leichter zu erhalten, da Assyrien und Aegypten in feindselige Verhältnisse getreten waren. Diese Partey bekämpft nun der Prophet abermals mit aller Kraft seiner siegenden Beredsamkeit, warnt vor der treulosen Politik der Pharaonen, droht mit assyrischen Invasionen und verkündet jenen Frevlern Untergang. Dennoch trägt jene Partey beym Könige den Sieg davon, Hiskia verweigert den Tribut, und ein assyrisches Heer erscheint, wie es der Prophet verkündigt hatte, vor den Mauern Jerusalems, welches nur durch ein Wunder gerettet ward (Kap. 36. 37). Bey einer darauf folgenden pestartigen Krankheit des Königs finden wir den Propheten selbst mit ärztlicher Hülfleistung thätig, und die Verheifsung der Genesung war mit einem wundervollen Wahrzeichen verbunden (Kap. 38). Bald nach derselben hatte er aber schon wieder Veranlassung, die unvorsichtige Eitelkeit zu rügen, mit welcher sich der König gegen eine babylonische Gesandtschaft benahm, die ohne Zweifel sehr eigennützige Absichten hatte (Kap. 39). Seit diesen Begebenheiten d. i. seit dem vierzehnten Jahr des Hiskia, sehen wir den Propheten nicht mehr öffentlich handelnd auftreten, und Viele nehmen an, dafs er bald darauf und noch unter Hiskia gestorben seyn möge [10]; da auch die Inschrift (1, 1) keines Königs weiter erwähnt. Nur Ein Orakel der Sammlung, das über Aegypten (Kap. 19), wenn wir es dem Propheten zusprechen, worauf die Sprache deutet, führt uns über die Regierungszeit des Hiskia hinaus, indem es V. 2. 4

10) *Aben Esra* zu 1, 1: *Simplicissimum dictu videtur, obiisse eum tempore Hiskiae. Nam si usque ad Manassis tempora superstes fuisset, adscriptum esset.* Dieser argumentirt also aus der Ueberschrift. Dagegen sagt *Abarbenel* zu 1, 1. *fol. 4. a. Non refert scriptura Manassem, quia mox, ex quo ille regnavit, Jesaias a prophetico munere abstinuit, et ab eo occisus est, sicut memoriae prodiderunt Rabbini.*

höchst wahrscheinlich auf das Ende der Dodekarchia deutet, welche nach der frühesten Rechnung ins zweyte Jahr des Manasse (697 vor Chr.) gesetzt werden kann. Will man hierauf etwas für die Lebenszeit des Propheten bauen, so steht wenigstens die Inschrift (1, 1) nicht entgegen, da diese wahrscheinlich nur der ersten Sammlung (1—12) angehört (§. 3), und sich auch sonst nicht auf die Orakel über auswärtige Staaten einläſst („über Juda und Jerusalem"); auch ist es weder unmöglich noch unnatürlich, daſs der Prophet so lange gelebt, da ein Lehramt von 61 Jahren (bis auf Manasse) und ein Alter von einige und 80 bey der ascetischen Lebensweise der Propheten noch gar nicht bedeutend ist (vgl. 2 Chron. 24, 15 und unten zu 65, 22). Indessen unterliegt der Synchronismus der ägyptischen Geschichte mit der hebräischen in dieser Periode noch so vielen Zweifeln, daſs sich auf keinen Fall irgend sichere Resultate daraus ziehen lassen. Wichtiger wäre vielleicht der Umstand, daſs unser Prophet eine Biographie des Königs Hiskia geschrieben (2 Chron. 32, 32), welches vorauszusetzen scheint, daſs er ihn überlebt habe. Indessen leidet auch jene Stelle eine andre Auslegung (§. 4, 2) und gibt uns keine sichere Grundlage eines Schlusses.

2. Nun aber will uns auch eine sehr verbreitete talmudische und christlich-kirchliche Sage berichten, daſs der Prophet allerdings unter Manasse und zwar eines gewaltsamen Todes gestorben sey. Da dieselbe schon früh so allgemein verbreitet und ausgeschmückt worden, und auch in neuern Zeiten davon Gebrauch gemacht worden ist [11]), so ist es hier Zeit, sie näher kennen zu lernen, und wo möglich bis zu ihrer Urgestalt zu verfolgen. In der *Mischna* (*tract. Jebamoth IV. fin.*) war erzählt, daſs *R. Simeon ben Azai* eine

11) Bey Erklärung von *Kap.* 53. S. Th. 2. S. 171.

Rolle von Genealogieen (מגלת יוחסין) in Jerusalem gefunden habe, woraus einiges über den fraglichen Gegenstand (von unehelichen Kindern) beygebracht wird. Hierbey bemerkt die Gemara, dafs in diesem Buche auch andere Dinge enthalten wären, und fährt fort: וכתוב בה מנשה הרג ישעיה אמר רבא מדין דייניה וקטליה אמר ליה משה רבך אמר כי לא יראני האדם וחי ואת אמרת ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא משה רבך אמר מי כה' אלקי' בכל קראנו אליו ואת אמר' דרשו ה' בהמצאו משה רבך אמ' את מספר ימיך אמלא ואת אמרת והוספתי על ימיך חמש עשרה שנה אמר ישעיה ידענא ביה דלא מקבל מה דאימ' ליה ואשוייה מזיד א"ל שם איבלע בארזא אתויה לארזא ונסרוה כי מטא להדי פומ' נח נפשו: d. i. *„in diesem Buche stand geschrieben: Manasse töd„tete den Jesaia. Rabba sagt: er verurtheilte ihn und liefs „ihn tödten; denn er sprach zu ihm: Mose, dein Herr, „sprach, niemand sieht mich und bleibt leben (2 Mos. „33, 20) und du sprichst: ich sahe den Herrn auf einem „hohen und erhabenen Throne (Jes. 6, 1). Mose, dein „Herr, sprach: wer hat den Herrn so nahe, so oft wir „zu ihm rufen (5 Mos. 4, 7)? du aber hast gesagt: suchet „den Jehova, so lange er sich finden läfst (55, 6). Mose, „dein Herr sprach: die Zahl deiner Tage will ich voll„machen (2 Mos. 23, 26). Du aber hast gesagt: ich will „zu deinen Tagen fügen noch 15 Jahr (38, 5). Da sprach „Jesaia: ich weifs von ihm, dafs er nicht annehmen wird, „was ich sagen könnte, um seine Vermessenheit zu beugen. „Er sprach den Namen Gottes, und wurde von einer Zeder „verschlungen. Zu dieser Zeder gingen sie hin und zersäg„ten sie. Da die Säge bis an seinen Mund kam, verschied „sein Geist.“* Aehnlich *Cod. Sanhedrin fol.* 103. *b*, und spätere jüdische Chroniken und Commentatoren [12]. Das Verschlingen von einer Zeder würde man gar nicht

12) *Jalkut Schimeoni II fol.* 38. *c. d. Schalschelet Hakkabala fol.* 19. *a. Raschi, Abarbenel* im Anf. des Commentars.

verstehen, aber eine von *Assemani* mitgetheilte Stelle aus einem ungedruckten Targum [13]) gibt den Aufschluſs. Sie lautet so: כד שמע מנשה פתגמי נבואת תוכחתיה אתמלי חמתיה עלוהי תפסותי רהיטן בתריה להספיה וערק מן קדמיהון ופתח אילנא חרובא פומיה ובלעיה אייתי נגרי ונסרי ית אילנא והות דמיה דישעיה נגיד: „*als Manasse die ihn tadelnde Weissagung hörte,* „*ward er von Zorn erfüllt, und seine Trabanten lie-* „*fen ihm nach, ihn zu ergreifen. Als er nun vor ihnen* „*floh, da öffnete ein dürrer Baum seinen Mund, und* „*verschlang ihn. Da gingen Arbeiter hin und sägten den* „*Baum auseinander, und das Blut des Jesaia floſs.*“ So grenzenlos abentheuerlich dieses klingt, so sieht man doch leicht, daſs die abgeschmackte Erzählung von dem hohlen Zederbaume bloſser Zusatz nach der Tradition des Rabbi Rabba († 353 nach Chr.) [14]) ist, und daſs in dem alten von R. Simeon ben Azai (blühte im Anf. des 2ten Jahrh.) [15]) gefundenem Buche blos das einfache: „Manasse tödtete den Jesaia“ stand. Der Verfasser des Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου (§. 8) erhielt sie indessen schon mit dem Zusatze, daſs er auf Befehl des Königs mit einer hölzernen Säge zersägt worden sey [16]), woraus es die Kirchenväter [17]) und die christlichen Schriftsteller des Orients [18]) wiederholt haben, und

13) *Assemani Catalog. bibl. vat. Mss.* 1. S. 452.

14) *Wolfii bibl. hebr. II,* S. 880.

15) *Othonis hist. doctorum misnicorum* S. 136.

16) *Ascensio Isaiae ed. Laurence, Cap.* 5. *v.* 11 — 14.

17) *Justin. Martyr. dial. c. Tryph. p.* 349: ἐν πρίονι ξυλίνῳ ἐπρίσατε. *Tertull. de patientia c.* 14. *Scorpiace c.* 8. *Lactant. institutt. IV,* 11. *Ambrosius in Luc.* 20. *Augustin. civ. dei* 18, 24. *Hieron. ad Jes.* 57, 1. 1, 10. An ersterer Stelle bemerkt dieser ausdrücklich, daſs die Stelle Hebr. 10, 37 von den meisten auf diesen Tod des Jesaias bezogen werde.

18) *Abulpharag. hist. Dynast.* S. 66 *ed. Pococke, Chron. syr.*

wornach die römischen Martyrologien unseren Propheten selbst zum Kalenderheiligen gemacht, und den 6ten Juli zum Todestage angewiesen haben. Die gemaristischen Rabbinen aber, unter deren Händen die Sage lavinenartig anwuchs, schmückten sie dann nach ihrer aberwitzigen Weise weiter aus, so daſs R. Rabba den abgöttischen König Manasse auf gut rabbinisch die Widersprüche und Scheinwidersprüche der heiligen Schrift aufsuchen läſst. Jene einfache Nachricht der genealogischen Rolle, über deren Auctorität sich freylich nicht weiter urtheilen läſst, enthält nun allerdings weder etwas Unmögliches, noch gerade Unwahrscheinliches: indessen steht ihr doch der allgemeine unhistorische Character aller spätern jüdischen Sagen bey dem Stillschweigen der ältern historischen Bücher über einen so wichtigen Vorfall entgegen. Auch läſst sich in Rücksicht auf Manasse's Unthaten ein Wachsen und Speziellerwerden der Sage bemerken, welches Verdacht erregt. Nach 2 Kön. 21, 16 heiſst es nur, daſs er viel unschuldig Blut vergossen in Jerusalem, und die Stadt damit erfüllt von einem Ende zum andern, ohne daſs einer von ihm verfolgten Menschenklasse erwähnt würde. *Josephus* (Archäol. X, 3) läſst ihn aber gegen die Gerechten wüthen und selbst der Propheten nicht schonen, deren er täglich einige habe tödten lassen [18b]. Da nun vom Tode des Jesaia nichts gemeldet war, wie leicht war da die Combination, daſs auch Jesaia in dieser Verfolgung umgekommen sey? Daſs er aber gerade unter der Säge gestorben sey, konnte man leicht hinzusetzen, da es

p. 26. *Elmacin* in der noch ungedruckten Geschichte vor Muhammed (in *Hotting. thes. philol.* S. 470).

18b) Auch *Levi ben Gerson* erklärt jene Stelle 2 Kön. 21, 16 so: *„Wahrscheinlich lieſs er alle diejenigen tödten, die den von ihm eingeführten Götzendienst nicht billigen wollten, und die ihn tadelnden Propheten: ebenso wie Isabel die Propheten des Herrn tödten lieſs."*

ein unglückliches Schicksal gewaltet: wenigstens insofern ihr eine sehr bedeutende Zahl von Orakeln beygeordnet worden ist, die nach Inhalt, Sprache und historischen Verhältnissen dem Zeitgenossen des Ahas und Hiskia abgesprochen werden müssen. Dieses gilt nicht nur von dem ganzen letzten Theile (Kap. 40—66), sondern auch von einer Anzahl früherer Stücke, als Kap. 13. 14. 21. 24—27. 34. 35 (anderer kleinerer Theile zu geschweigen, auf denen wenigstens ein Verdacht der spätern Abfassung ruht), welchen allen ihr Inhalt und die darin geschilderten historischen Verhältnisse das Zeitalter des Exils, und zwar die letzten Jahre desselben, anweisen. Ich habe diesem übrigens von den besten Forschern unserer Zeit allgemein anerkannten Gegenstande theils in der Einleitung zum 2ten Theil, theils in den Einleitungen zu den genannten Kapiteln so umständliche Untersuchungen gewidmet, daſs ich das Resultat derselben hier voraussetzen darf, und nur einige Anwendungen auf das Ganze hinzuzufügen habe [25b]).

Alle oben bemerkte nicht-jesaianische Orakel fallen, wie gesagt, nicht nur in eine und dieselbe Zeit, sondern haben groſsentheils auch eine solche Aehnlichkeit der Sprache, Manier und der Ansicht, daſs man geneigt seyn möchte, sie demselben Verfasser beyzulegen. Am entschiedensten ist dieses mit Kap. 13. 14. 34. 35 und 40—66 der Fall, am wenigsten mit 24—27 vgl. 40—66. Wir haben es also in dieser Anthologie wenigstens mit *zwey* (gewiſs nicht mit *viel* mehreren) Verfassern zu thun, von denen der zweyte, den wir

25b) Die Talmudisten *tract. Baba Bathra fol. 15. col. 1.* sagen: חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה משלי שיר השירים וקהלת *Hiskia und dessen Academie* (vgl. Sprüchw. 25, 1) *haben den Jesaias, die Sprüchwörter, das Hohelied und den Prediger aufgezeichnet*, nehmen also eine Aufzeichnung und Sammlung von anderer Hand an.

Pseudo-Jesaia nennen können, zu Babylon gegen das Ende des Exils lebte, und in Rücksicht auf reine, geistige und erhabene Vorstellungen den ausgezeichnetsten Mitgliedern seines Standes beygezählt werden kann. Wie und warum diese Stücke, die an Umfang die echten noch übertreffen, gerade denen des Jesaia beygeordnet worden sind, ist eine Frage, auf die sich die Kritik vielleicht kaum einzulassen hat. *Eichhorn* erklärt es sich daraus, daſs die echten Orakel des Jesaia bey Anordnung der prophetischen Bücher für eine Rolle nicht stark genug waren [26]. *Döderlein* berührt die Vermuthung, ob vielleicht dieser zweyte im Exil lebende Dichter denselben Namen (Jesaia, Sohn des Amoz) geführt habe? [27] Dann würden wir eine ähnliche Erscheinung haben, wie sie bey den unechten Kapiteln des Zacharia vermuthet worden ist [28]. Andere sind der Meinung gewesen, daſs die Sammler sie in Folge gewisser Aehnlichkeiten der Ansicht dem Jesaia zugeschrieben hätten [29], wozu man denn auch einige gemeinschaftliche Eigenthümlichkeiten des Styls (Th. 2. S. 29) rechnen könnte. Aber kritische Untersuchung, auch der einfachsten Art, darf man in der Zeit der Anordnung dieser Anthologieen nicht suchen, wo man meistens nur darauf ausging, das anonym Ueberlieferte auf irgend einen berühmten Namen zurückzuführen, und der innern, besonders historischen, Beziehungen wenig achtete, wie so manche auf David und Assaph zurückgeführte Psalmen aus späterer Zeit zeigen. Ueberhaupt aber kann der Zufall hier so tausendfältig sein Spiel gehabt haben, und schon die zufällige Verbindung dieser anonymen Orakel mit den

26) *Eichhorn's* Einleitung ins A. T. III, S. 94.

27) *Doederlein praef. ad Jes. ed.* 14. S. XV.

28) *Bertholdt's* Einleitung IV, S. 1722.

29) *Augusti* S. 248.

jesaianischen zu Einer Rolle, konnte bey der Unkritik und Beschränktheit der Zeit nach dem Exil dem spätern Besitzer Grund genug werden, Alles auf dem *Sepher* befindliche, Einem Verfasser zuzuschreiben. Ueber die allmählige Entstehung der Sammlung s. unten §. 4.

§. 3.

Anordnung und Plan des Buches Jesaia.

Höchst verschieden ist das Urtheil der Kritiker über den Gesichtspunct, nach welchem die Sammlung geordnet sey. Einige haben eine *chronologische* [30]),

30) *J. H. Michaëlis praef. ad Jes. p. 4. §. 4.* und *Rosenmüller* (*Scholia in Jes. I. S. 9 ed. 2*), nach *Hieronymus*, dessen Worte so lauten: *Quod in titulo ponitur, prophetasse eum sub Usia et Joatham et Achaz et Ezechia, regibus Juda, non, ut in aliis prophetis, confuse intelligendum est, ut nesciamus, quid sub quo specialiter rege dictum sit, sed usque ad finem voluminis scriptum referatur, quid seorsim sub Osia et quid sub Joatham et quid sub Achaz, et quid sub Ezechia ei a Domino revelatum sit.*" (*Comment. in Isaiam, sub init.*) Vgl. *Hieron. ad* 14, 1. Sie folgern dieses aus den chronologischen Angaben des Buches, die ganz der Zeitfolge angemessen wären, als 6, 1 Tod des Usia, 7, 1 Zeit des Ahas, 14, 28 Tod des Ahas. Das Uebrige gehöre dann in die Zeit des Hiskia. Sie wollen hiernach Kap. 1—6 unter Usia, Kap. 6 unter Jotham, Kap. 7—14 unter Ahas setzen, das übrige unter Hiskia. *Rosenmüller* drückt sich indessen schwankend aus, indem er diese Ordnung nach S. 9 wenigstens im Sinne des Sammlers, nach S. 11 aber zugleich nach seinem eigenen Urtheil anerkennt. Allerdings findet in den ersten Orakeln jene chronologische Ordnung Statt, nur nicht in der hier angenommenen Genauigkeit und Ausdehnung (denn die Berufung zum Propheten sollte doch nothwendig vorn stehn); in den Orakeln gegen auswärtige Völker (13—23) ist sie aber schlechterdings nicht durchzuführen, auch von *Rosenmüller* nicht weiter berücksichtigt. — S. nachher die Stelle aus *Jarchi*, Anm. 33.

andere eine *Sachordnung* [31]) angenommen, andere die Zusammenstellung so verwirrt und unzweckmäſsig genannt, daſs die ganze Literärgeschichte vielleicht kein ähnliches Beyspiel von Unkritik aufzuweisen habe [32]). Letzteres Urtheil ist nun, mindestens gesagt, übertrieben; die erstern beyden müssen aber ohne Zweifel verbunden werden. Denn wie die Sammlung uns jetzt vorliegt, offenbart sich in derselben theils chronologische, theils Sachordnung; aber keiner dieser Gesichtspuncte ist ganz durchgeführt und konnte ganz durchgeführt werden, da auch frühere zufällige Aneinanderkettung einzelner Orakel viel mitgewirkt hat, und die Sammlung offenbar allmählich durch Verbindung mehrerer Particülärsammlungen entstanden ist. Im Ganzen findet viel Aehnlichkeit Statt mit der Composition und Entstehung des Psalters und der salomonischen Spruchsammlung. Die Uebersicht des Buches ist nach den Ergebnissen der unten folgenden einzelnen Untersuchungen folgende. Man kann es in seiner jetzigen Gestalt in *vier* Theile oder *Bücher* zerlegen.

1. Das *erste* Buch bilden Kap. 1—12, welches (einige verdächtige Einschaltungen abgerechnet) lauter echte Stücke aus der frühern Zeit enthält, die auch gröſstentheils chronologisch geordnet sind. Nur Kap. 6 sollte den Anfang bilden [33]), Kap. 7 scheint nicht vom

31) *Jahn* II. S. 437. *Bauer* S. 441. *Greve ultima Capp. Jesaiae* S. 2 ff. und schon *Vitringae Prolegomm.* p. 24.

32) *Koppe*, und *Augusti* (Einleit. §. 205). Ueber Unordnung klagt auch schon *Luther* (Vorrede zur deutschen Uebers.).

33) *Jarchi* zu 1, 1: שנינו בברייתא במכילתא בשנת מות המלך עזיה תחלת הספר אלא שאין מוקדם ומאוחר בסדר *wir ersehen aus der Gemara* [*über* בָּרַיְיתָא d. i. die Aussprüche der תַּנָּאִים in der Gemara s. *Buxt. Lex. s. h. v.*] *in Mechilta, daſs Kap.* 6, 1 *eigentlich der Anfang des Buches wäre, sofern beym Ordnen auf das Früher oder Später keine Rücksicht genommen ist. Aben Esra* zu 1, 1:

Propheten selbst aufgesetzt, und Kap. 1 scheint etwas später als 2—5. Alles übrige folgt richtig, und namentlich Kap. 2—5. 7. 8, 1—9, 6. 9, 7—10, 4 machen eine schöngeordnete Folge von Orakeln aus der Zeit des Ahas aus. Kap. 10, 5—34 gehört unter Hiskia, und Kap. 11, 12, wenn sie nicht von Jesaia herrühren, waren doch auf jeden Fall früh an Kap. 10 angehängt. — Dieses Buch hat nun auch wahrscheinlich die Ursammlung gebildet, und die Ueberschrift Kap. 1, 1 scheint ursprünglich blos ihr angehört zu haben. Diese Inschrift paſst nämlich, wie man längst bemerkt hat, weder zu dem ersten Orakel, da von diesem nicht gesagt werden konnte, daſs es unter *vier* Königen ausgesprochen sey; noch zu der ganzen Sammlung, da die darin enthaltenen Orakel nicht blos auf Juda und Jerusalem, sondern auch auf andere Staaten Bezug haben. Sehr scharfsinnig hat schon *Vitringa*, dem *Eichhorn* und *Rosenmüller* [34]) beystimmen, gemuthmaſst, daſs ursprünglich nur der erste Theil der Ueberschrift: חזון — על יהודה וירושלים als Ueberschrift des ersten Orakels dagestanden (gerade wie 2, 1), und die übrigen Worte vom Sammler hinzugefügt worden, als er dieses Stück an die Spitze des Ganzen stellte, worauf nun חזון collectiv für: *Weissagungen* genommen wurde. Unpassend bleibt für uns die Inschrift dabey immer, sofern auf die auswärtigen Weissagungen keine Rücksicht genommen ist. Dieser Umstand erklärt sich aber vollkommen durch die Annahme, daſs sie ursprünglich blos der Ursammlung angehörte.

Da sich Kap. 2, 1 wieder eine solche Ueberschrift findet, und bey den folgenden Orakeln nicht, so fügt

בשנת מותו התחיל להתנבאות *in seinem* (des Usia) *Todesjahre fing er an zu prophezeyen.*

34) *Eichhorn* Einleit. III, S. 57. 58. *Rosenmüller* Scholien zu 1, 1.

Bertholdt [35]) noch die Vermuthung hinzu, daſs auch Kap. 1 etwas später hinzugekommen, und ursprünglich Kap. 2 den Anfang gebildet habe. Daraus lieſse sich theils die unchronologische Stellung erklären, theils das von mehrern Kritikern angenommene Einschiebsel Kap. 2, 1—4 aus Micha, welches somit ursprünglich am Anfange gestanden hatte.

2. Das *zweyte* Buch Kap. 13—23 enthält mit Einer Ausnahme (Kap. 22) lauter Orakel *über auswärtige Völker.* Aus den beyden übrigen gröſsern prophetischen Anthologieen des Jeremia und Ezechiel, wo diese Orakel ebenfalls zusammenstehen (Jer. 46—51. Ezech. 25—32), und besonders aus der Transposition derselben in der alexandrinischen Recension des Jeremia ersieht man, daſs die Verbindung dieser auswärtigen Weissagungen in besondere Sammlungen Sitte der Sammler war. Daſs dieses Buch namentlich früherhin eine Particulärsammlung gewesen seyn müsse, zeigt die eigenthümliche fast allen gemeinschaftliche Ueberschrift משׂא (13, 1. 14, 28. 15, 1. 17, 1. 19, 1. 21, 1. 11. 13. 22, 1. 23, 1), die ohne Zweifel dem Sammler gehört [36]). Ganz besonders mögen aber die 4 Orakel Kap. 21 und 22, die sich durch bildliche und versteckte oder aus dem Inhalte genommene Inschriften auszeichnen, früh verkettet gewesen seyn [36]), und diese Verkettung ist dann wahrscheinlich der Grund, daſs Kap. 22, welches sich auf Jerusalem bezieht, diese Stelle gefunden hat, und weshalb die beyden Orakel über Babel Kap. 13. 14 und 21, 1—10 nicht beysammen stehen. In dieser Samm-

35) *Bertholdt* Einleit. IV. S. 1399.

36) S. *Bertholdt* S. 1395. So finden sich z. B. Ps. 51—60 eine Reihe von Psalmen mit lauter Inschriften, die die historische Veranlassung angeben; wahrscheinlich eine Particulärsammlung, deren Besitzer sich dergleichen Vermuthungen erlaubt hatte.

lung stehen nun schon unechte Stücke unter echten, und sie kann (wegen Kap. 13. 14. 21) nicht vor dem Ende des Exils veranstaltet seyn. Eine innere Anordnung der Orakel ist weiter nicht sichtbar. Dem ersten Orakel setzte aber der Sammler ausdrücklich wieder den Namen des Jesaia vor (vgl. 1, 1. 2, 1), wiewohl gerade dieses ihm nicht gehören kann. Das kleine Fragment über Assyrien (14, 24—27) scheint zu Kap. 10 zu gehören, und sich erst später nach der Verbindung dieser Bücher hierher verirrt zu haben [37]).

3. Das *dritte* Buch, wie wir Kap. 24—35 nennen wollen, hat zum Hauptbestandtheile die zusammenhängende echte Orakelreihe aus der Zeit des Hiskia (28—33), woran sich vorn (24—27) und hinten (34. 35) zwey Stücke aus der Zeit des Exils schliefsen. Wir möchten es am liebsten für später aufgefundene Nachträge zu den früheren Sammlungen halten: von denen sich Kap. 24—27 schon durch ihren Inhalt an die auswärtigen Orakel anschlossen. Als Anhang zu diesem Buche, welches einst ohne Zweifel die Sammlung schlofs, lieferte der Sammler dann die historischen Stücke (36—39), um alles über Jesaia beysammen zu haben, wie der Sammler des Jeremia aus demselben Grunde Kap. 52 aus den historischen Büchern entlehnte.

4. Das *vierte* Buch endlich enthält die zusammenhängende prophetische Zuschrift des Pseudojesaia an die Exulanten am Ende des Exils (40—66). Die Verbindung dieses Stückes mit dem übrigen ist wahrscheinlich erst geraume Zeit nach dem Exil vor sich gegangen. Daher erklärt es sich auch, dafs das Buch Jesaia früherhin hinter dem Jeremia und Ezechiel stand, da man ihm doch sonst, sowohl der Chronologie als dem kano-

37) Vgl. das Stück im B. Nehemia, welches ins Buch Esra gehörte (7, 6—10 *fin.*), und wahrscheinlich zur Zeit der Verbindung dieser Bücher dorthin gerathen ist.

nischen Ansehen nach (§. 8), ohne Zweifel den ersten Platz angewiesen haben würde, den es auch später erhielt. Jene hatten nämlich schon ihren Platz im Kanon, ehe dieses hinzukam [38]).

3. Die *Abtheilung* der *einzelnen Orakel* ist bekanntlich bey den Auslegern höchst streitig. Namentlich ist es aber seit *Koppe* fast zur Sucht geworden, die oft schön zusammenhängenden Ganzen in möglichst kleine Partikelchen zu zerlegen, die man in die verschiedensten Zeiten gesetzt hat. *Koppe* selbst, der die Bahn brach in der höhern Kritik unseres Propheten, mag leicht entschuldigt werden, wenn er in seinen kritischen Operationen zu weit ging, und in jedem kleinen Ruhepunct, wo der Prophet nur Athem schöpfte, und die Rede von Neuem aufwogte, eine Nath unkritischer Sammler zu finden glaubte, die er lösen und dann die *disjecta membra* des Dichters besonders betrachten und bestimmen zu müssen glaubte. Aber die in seine Fuſstapfen tre-

38) Im Talmud (*Cod. Baba Bathra fol.* 14. *col.* 2) heiſst es: תנו רבנן סדרן של נביאים יהושע ושפטים שמואל ומלכים ירמיה ויחזקאל ישעיה ושנים עשר „*unsere Lehrer haben überliefert, daſs die Ordnung der Propheten folgende sey: Josua, Richter, Samuel, Könige, Jeremia, Ezechiel, Jesaia und die Zwölf.*“ So ist die Ordnung in den deutschen und gallischen Handschriften; die Masorethen dagegen und die spanischen Handschriften setzen den Jesaias voran. S. *Elias Levita* dritte Vorrede zum Buche Massoreth Hammasoreth S. 47 der deutschen Uebers. *Buxtorf. Tiberias cap. XI.* Als Grund jener Anordnung der Talmudisten wird a. a. O. nachher angegeben, weil man auf die beyden Propheten, die soviel von Zerstörung Jerusalems und des Tempels redeten, habe ein Buch voll Tröstungen folgen lassen wollen. Die richtige Ursache hat schon *Eichhorn* (Einleit. Th. I. S. 41) angegeben. *Vitringa* (*praef. ad Jes.* S. 21) vermuthet, daſs die Ordner des Kanon den Jeremias haben an die Bücher der Könige schlieſsen wollen, deren Ende mit dem Inhalt dieses Propheten vieles gemein hat.

tenden Forscher [39]) hätten seine oft nur hingeworfenen Vermuthungen nicht so unbedingt aufnehmen, und bey ihren Anordnungen zum Grunde legen sollen, da seine Gründe oft keine nähere Prüfung aushalten, und oft nur als weitere Untersuchungen anregend schätzbar sind. Ich habe diesem Umstande in den Einleitungen zu den einzelnen Orakeln besondere Aufmerksamkeit gewidmet, und bin fast immer auf die Nothwendigkeit geführt worden, die von jenen Kritikern getrennten Stücke wieder zu verbinden, worin ich gröfstentheils mit *Jahn, Rosenmüller, de Wette* zusammengetroffen bin.

§. 4.

Historische Schriften des Propheten.

Aufser diesen Orakeln werden dem Propheten in der Chronik noch zwey historische Werke beygelegt, wie es denn bekannt ist, dafs die Propheten sich häufig mit historischen Abfassungen beschäftigten, um auch auf diese Weise durch beyfällige oder strafende Urtheile für die grofse Angelegenheit der Theokratie bey der Mit- und Nachwelt zu wirken. Diese sind:

1. eine Geschichte des Königs Usia, nach 2 Chron. 26, 22: *und die übrigen Begebenheiten des Usia, die ersten und die letzten, hat Jesaia, der Sohn Amoz, der Prophet, beschrieben.*

2. eine ähnliche Geschichte des Hiskia, wiewohl die dahin gehörige Stelle dieses noch nicht nothwendig aussagt. Sie ist folgende: 2 Chron. 32, 32: *die übrige Geschichte Hiskia's und seine grofsen Thaten, siehe! das steht geschrieben* בַּחֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ הַנָּבִיא עַל סֵפֶר מַלְכֵי יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל *in dem Gesicht Jesaias, des Sohnes*

39) S. die Anordnungen von *Bertholdt* (S. 1387 ff.) und von *Eichhorn* in den *hebräischen Propheten* (s. die Uebersicht im *Register* I, S. 430. III, 678), bey welchen beyden *Koppe*'s Winke zum Grunde liegen.

Amoz, in dem Buche der Könige Juda's und Israëls. Da diese Stelle indessen von *Koppe* (zu Jes. 1, 1), dem *Eichhorn* (Einleit. III, S. 87) und *Rosenmüller* (zu 1, 1) gefolgt sind, anders erklärt worden, so müssen wir diese Auffassung erst näher beleuchten. Die genannten Gelehrten wollen erklären: *das ist geschrieben mit der Weissagung des Jesaia — in den Büchern der Könige Juda's und Israëls,* weil כָּתַב nicht mit בְּ, sondern mit עַל verbunden werde. Aber allerdings sagt man auch כָּתַב בְּסֵפֶר in ein Buch schreiben, vgl. Jer. 32, 12. 5 Mos. 28, 61. 1 Kön. 21, 11. Nehem. 6, 6. 7, 5 und selbst in der Chronik einige Parallelstellen, aus welchen die vorliegende ohne Zweifel erklärt werden muſs. 2 Chron. 13, 22: *die übrigen Thaten des Abia und seine Handlungen und Reden* כְּתוּבִים בְּמִדְרַשׁ הַנָּבִיא עִדּוֹ *in der Erklärung* (oder *dem Buche*) *des Propheten Iddo.* 12, 15: *und die Thaten des Rehabeam stehen geschrieben* בְּדִבְרֵי שְׁמַעְיָה הַנָּבִיא *in den Aussprüchen der Geschichte des Propheten Schemaja.* Vorzüglich aber 20, 34: *siehe! das steht geschrieben* בְּדִבְרֵי יֵהוּא בֶּן חֲנָנִי אֲשֶׁר הֹעֲלָה עַל סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל *in den Aussprüchen Jehu's, des Sohnes Chanani, welche eingerückt sind in das Buch der Könige Israëls.* Die Worte אֲשֶׁר הֹעֲלָה dienen zur evidenten Erklärung unserer Stelle, die daher zu fassen ist: *in dem Gesicht des Jesaia* (*welches sich befindet*) *in den Büchern der Könige Juda's und Israëls.* — Der Chronist zitirt also hier, wie öfter, ein in seiner gewöhnlichen Quelle, dem Buche der Könige Israëls und Juda, eingerücktes oder darin excerpirtes 40) Buch: חֲזוֹן יְשַׁעְיָה,

40) *Das* Zitiren und Excerpiren ist hier beynahe dasselbe: da es Sitte der morgenländischen Geschichtschreiber ist, ihre Quellen in meist wörtlichen Excerpten ihren Werken einzuverleiben. Man denke an *Abulfeda's* geographische Werke und selbst die Entstehung der Genesis (nur daſs hier die wahrscheinlich anonymen Urschriften nicht ausdrücklich zitirt sind). Ebenso waren im *Sepher*

welches aber höchst wahrscheinlich gleich den übrigen solchen Doppel-Zitaten dem Chronisten nicht mehr unmittelbar vorlag, sondern von ihm, als eine Primärquelle, seiner secundären Quelle nachzitirt wurde [41]). Jene Primärquellen des Chronisten scheinen nun gröfstentheils biographische Schriften von Propheten über einzelne Könige gewesen zu seyn, aber begreiflich mit vielen vermischten Weissagungen. Daher heifsen sie nicht blos דְּבָרִים (z. B. דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל, דִּבְרֵי נָתָן, דִּבְרֵי גָד über das Leben Davids. 1 Chron. 29, 29, דִּבְרֵי שְׁמַעְיָה 2 Chron. 12, 15, דִּבְרֵי יֵהוּא 20, 34), welches doch auch schon von prophetischen Sammlungen gebraucht wird (Jer. 1, 1. Amos 1, 1), sondern selbst נְבוּאָה (wie נְבוּאַת אֲחִיָּה 2 Chron. 9, 26 über das Leben Salomo's), und חָזוֹת (wie חֲזוֹת יֶעְדוֹ ebend. über das Leben Salomo's), wie ja später alle ältere historische Schriften נְבִיאִים רִאשֹׁנִים genannt worden sind: und solche biographische Nachrichten hat also ohne Zweifel auch unser חֲזוֹן יְשַׁעְיָה enthalten. Dafs Jesaia etwas über Hiskia aufgezeichnet haben werde, ist an sich schon wahrscheinlich, da er es über Usia gethan haben soll; aber es bliebe doch auch möglich, dafs der Verfasser jenes *Sepher* unser Buch Jesaia selbst, nämlich insbesondere Kap. 36—39 gemeint habe, da er vielleicht nicht alles dort Erzählte geliefert hatte, und der Chronist dieses Zitat nach seiner Weise mit übertrug. Dann müfste man annehmen, dafs das *Sepher* jünger war, als die Redaction unseres Buches, mithin als das Exil, und es ist ja wirklich auch wahrscheinlich, dafs die historischen Quellen der Chronik solche spätere Bearbeitungen der älteren Geschichte waren, welche viel-

* *Malche Juda ve Israël* die Biographieen der Könige von der Hand der Propheten aufgeführt.

41) Ich theile hier ganz die Vorstellung von *Bertholdt*'s Einleit. S. 950. 951.

leicht schon die meisten Umgestaltungen der Begebenheiten enthielten, die jetzt den Charakter der Chronik bilden.

§. 5.

Charakter und Maximen des Propheten.

Der Charakter und die Maximen unseres Propheten lassen sich am richtigsten und kürzesten zusammenfassen, wenn wir ihn in aller Hinsicht als den Herold und Wächter der Theokratie und des theokratischen Glaubens bezeichnen, sofern auch seine Wirksamkeit als Sittenprediger und Staatsweiser von der theokratischen Ansicht beherrscht und durchdrungen ist.

Seine Rüge trifft daher zunächst die eigentlich *theokratischen Sünden*, als den (zu seiner Zeit übrigens nicht allzusehr herrschenden) Götzendienst (1, 21. 2, 6. 30, 22 31, 7) und damit in Verbindung stehenden Aberglauben (2, 6. 8, 19), den Unglauben an Jehova, die Nichtachtung des Gesetzes und die freche Religionsspötterey (5, 19. 7, 13. 28, 9 ff. 29, 11—13. 30, 9—12); er verweist auf das Gesetz und macht dieses zur Bedingung des Heils (8, 20 ff. 30, 9. 10), aber er hebt immer dessen sittliche Seite hervor, und verwirft das bloße Halten an äußerer Form als Gott misfällig (1, 11 ff. 29, 13).

Wo er den *Sittenprediger* macht, offenbart sich sein strenger sittlicher Ernst nicht allein in Bestrafung gröberer im Schwang gehender Laster, als da sind Schwelgerey (5, 11. 14—17. 28, 7. 8. 29, 21), Bedrückung der Armen und Rechtsverdrehung (1, 23. 5, 20. 23. 10, 1. 2), Hartherzigkeit (32, 6), Blutvergießen (1, 21—25); sondern auch der Luxus und die Hoffarth der Vornehmen (3, 16 ff.), das habsüchtige Aufhäufen irdischen Besitzes (2, 7. 5, 8), die Sicherheit im Glück (32, 9), der Leichtsinn, womit man göttliche Strafen empfing (9, 9. 22, 13. 14), erscheinen ihm

als Zeugen einer frevelen, irreligiösen, selbstgefälligen Gesinnung, und er verkündigt den Untergang alles Hohen und Stolzen (2, 12. 5, 16 ff. 5, 15. vgl. 10, 8. 15. 37, 22), da dem Geschöpf Demuth gezieme, das Bewufstseyn seiner Ohnmacht, und fromme Unterwerfung unter Gottes Gerichte.

Unter diese Ansichten die Zeitverhältnisse stellend, betrachtet er theils das gegenwärtige politische Unglück als Strafe solcher Sünden (1, 5), theils droht er mit neuen Strafen; bald in allgemeineren Ausdrücken von Vertilgung der Frevler (1, 24 ff. 5, 24. 25. 28, 19 ff. 50, 13 ff.), bald insbesondere mit feindlichen Invasionen (5, 26), namentlich den assyrischen (7, 18 ff. 29, 1 ff.), und stellt Assyriens König als ein Werkzeug Gottes zur Züchtigung seines Volkes dar (10, 5 ff.). So droht Jeremias mit den Chaldäern, und so wählt hier jeder Prophet seine Drohungen und Tröstungen dem politischen Horizont seiner Zeit angemessen. Nur die nach jenen Niederlagen Uebriggebliebenen würden sich bekehren (1, 27. 4, 2 ff. 6, 13. 10, 20 ff. 29, 18) und für diese eine schönere, goldene Zukunft eintreten, wo Gottes Segen auf dem entsündigten Lande ruhe. Diese Hoffnungen einer besseren Zeit aber sind in einigen unter Ahas gesprochenen Orakeln insbesondere an die gewünschte und geweissagte Geburt eines andern Prinzen aus David's Hause geknüpft (9, 5. 6. 11, 1 ff.), und können dann vorzugsweise *messianische* Hoffnungen genannt werden; später unter Hiskia blos an die Vertilgung der innern und äufsern Feinde Jehova's, wo dann unter diesem selbigen frommen Könige [42]) eine schö-

42) Hätten wir vollständigere Sammlungen der prophetischen Aussprüche, so würde sich vielleicht durch vollständigere Induction darthun lassen, was schon aus den vorhandenen messianischen Orakeln und der Natur der Sache wahrscheinlich wird, dafs die Propheten unter schlechten und abgöttischen Regenten die Hoffnung einer

nere Zeit zu erwarten stehe (29, 17 ff. 30, 23 ff. 32, 1—5. 15—18. 20. 33, 17). In beyden Fällen läfst er diese schönere Zeit in Kurzem und noch bey Lebzeiten der damaligen Generation eintreten.

Auch seine *Politik* mufs lediglich aus diesem theokratischen Gesichtspuncte betrachtet werden, und man würde sie misverstehen, wenn man überall, wie aber gewöhnlich geschieht, blos den Mafsstab menschlich klügelnder Berechnung anlegen wollte [43]). Ueberall tritt als höchster Grundsatz hervor, dafs mit menschlicher Macht und Hülfe nichts gethan sey, dafs der Herr der Heerscharen allein helfen könne und helfen werde (7, 4 ff. 8, 17), wofern er nicht sein Volk für seine Sünden zu züchtigen beschlossen habe. Daher bey drohenden Kriegsgefahren die tröstenden Ermahnungen zur Ruhe und zum Vertrauen auf Gott (7, 4. 28, 12. 30, 15. 16), die steten Abmahnungen von Bündnissen mit fremden, profanen Völkern (30, 1 ff. 31, 1 ff. 39, 1 ff.), von jedem Anschliefsen an fremde Reiche (8, 6 ff. 20, 1 ff.), und die Rügen der Kriegskunst und

bessern Zeit gern an einen künftigen edlern Spröfsling des davidischen Hauses geknüpft haben. (vgl. aufser Jes. an den angef. Stellen Jerem. 23, 5 ff. 33, 14 ff. Ezech. 34, 23 ff. 37, 21 ff.), während unter bessern Königen die Hoffnungen allgemeiner gefafst, und mehr von dem Untergange auswärtiger Feinde abhängig gemacht werden (s. Joel Kap. 3. 4).

43) Denselben Fehler begeht man, wenn man in Mose lediglich den *weltklugen* Gesetzgeber und Volksführer sieht, im *Samuel* nur den heimlich für sich und seine Kaste machinirenden Hierarchen; und wenn man überhaupt in den Gottesmännern aller Zeiten nicht sowohl den lebendigen Glauben und die Begeisterung als die Triebfedern ihrer Handlungen anerkennt, als ihnen vielmehr die feinste und gemessenste Berechnung nach künstlich geordneten Plänen zuschreibt, wie z. B. der würdige *Plank* (in der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs) *Luther*'n handelnd vorführt.

einer kriegerischen politischen Stellung (2, 7. 30, 16). Schon der Umgang mit Fremden wird daher gemisbilligt (2, 6). Diese Warnungen kleidet er denn, wie auch andere Propheten, oft so ein, dafs er gerade von Seiten desjenigen Staates, an welchen man sich anzuschliefsen dachte, Untergang und Verderben droht, z. B. von Assyrien (8, 18), Assyrien und Aegypten (7, 18), Babylon (39, 5). Es ist nicht zu verkennen, dafs die aus jenem Princip hervorgegangenen politischen Rathschläge des Propheten in der damaligen Lage der Dinge zugleich die weisesten und wohlthätigsten waren, so gut wie Jeremia's stete Ermahnungen zur Uebergabe und Unterwerfung, und Christi: *Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist.* Denn das Anschliefsen an Assyrien unter Ahas mufste nothwendig zur Abhängigkeit von diesem grofsen erobernden Staate und zur Zinsbarkeit führen; und nachdem diese wirklich eingetreten war, mufste das Anschliefsen an das feindselige Aegypten und das auf Abfall sinnende Babel, wie man es unter Hiskia vorhatte, so wie überhaupt jede kriegerische Stellung des kleinen ohnmächtigen Staates, den mächtigen Eroberer nur reizen und das Schicksal Juda's verschlimmern. Auch bewährte zuweilen erst der weitere Erfolg die Trefflichkeit und Weisheit seiner politischen Rathschläge [44]). Allein der letzte Grund war immer jene theokratische Maxime, so dafs wir Kap. 22 ihn selbst die Vertheidigungsanstalten bey einer bevorstehenden

44) Als die verbündeten Reiche Ephraim und Syrien (Kap. 7) gegen Juda anrückten, räth der Prophet zur Ruhe und Furchtlosigkeit und droht zugleich mit Unglück von Seiten Assyriens und Aegyptens, worin deutlich die Abmahnung von einem etwanigen Bündnifs mit einem dieser Reiche enthalten ist. Der König Ahas folgte nicht, rief den König von Assyrien zu Hülfe, und — es gelang, er wurde wirklich aus dieser Gefahr gerettet. Aber die *Folge* war die assyrische Dienstbarkeit.

Belagerung, die sonst von weiser Sorgfalt und patriotischer Aufopferung zeugen, für gering achten sehen, da er die religiöse Stimmung des Volkes vermifst, mit der es die in dieser Belagerung enthaltene Züchtigung Gottes hätte aufnehmen sollen.

In den Orakeln gegen fremde Völker thut sich bey unserm Propheten noch bey weitem nicht die erbitterte Stimmung kund, wie in den spätern Propheten, nachdem Israël viel von ihnen gelitten hatte. Die übrigen Reiche, ist die Grundidee, müssen allzumal fallen oder verwüstet werden, schon weil sie heydnisch sind und nicht dem Jehova dienen, da ihre Götzen ihnen nicht helfen können, zum Theil auch wegen ihres Uebermuthes und ihrer Feindseligkeit gegen Juda, das Volk Gottes [44 b]. So werden fallen Ephraim (9, 7 ff. 28, 1 ff.) und Syrien (7, 16. 8, 1—4. 17, 1—11), Philistäa (14, 28—32), Moab (15. 16), Edomiter und Araber (21, 11 ff.), Tyrus (23), vor allen aber Assyrien, ein Werkzeug Gottes zu Juda's Züchtigung, welches aber seine Befehle grausam überschritt (10, 5 ff. 14, 24—27. 17, 12—14. 30, 30—33. 31, 8. 8. 33, 1 ff. 38, 22 ff.). Merkwürdig ist zugleich, wie diese Orakel und mehrere aus der frühern Zeit, sich noch ganz im Allgemeinen halten, und, ohne irgend näherer Umstände zu erwähnen, Untergang und Verwüstung weissagen. Man mufs solche Orakel dann lediglich für Aeufserungen der allgemeinen theokratischen Ansicht der Hebräer von den auswärtigen Völkern, und für Ausdrücke der Nationalabneigung halten, deren Erfül-

44 b) *Kimchi praef. ad Jes. „quaecunque contra gentes profert, ea omnia propter Judam dicit. Nam prophetiae gentilibus inscriptae inter prophetias in scripturis sanctis sunt positae, propter rationem vindictae et poenae, ad docendam ecclesiam Judae, Deum pro tot malefactis et plagis, quas ecclesiae iudaicae intulerunt, ultionem a gentibus sumturum, et ita Israëlem vindicatum iri.“*

lung man nicht gerade in der Nähe zu suchen hat [45]). Gegen einige dieser Völker, die mit Juda damals in freundlicherem Vernehmen standen, ist die Stimmung noch milder, und der Prophet hegt dann die Hoffnung, daſs sie sich noch einst zu Jehova bekehren und dadurch gerettet werden würden. So Aethiopien (18, 7), Aegypten (19, 18 ff.), Tyrus (22, 18) und nach einer Stelle selbst Assyrien (19, 18).

Daſs er auch die Wegführung Juda's durch Babylon geweissagt habe, sagen die Nachrichten der BB. der Könige (Jes. 39, 5—7); aber da diese erst nach dem Erfolg aufgezeichnet worden sind, so ist es der Analogie gemäſs, daſs diese Weissagung erst nachher deutlicher und bestimmter vorgetragen worden sey, zumal sie dem politischen Horizont der jesaianischen Zeit nicht ganz angemessen ist.

Diese reintheokratischen Maximen finden wir auch bey dem zweyten ungenannten Dichter dieser Sammlung wieder, wie schon die Uebersicht seines Inhalts (Th. 2. S. 5—14) zeigt, und auch wirklich alle Propheten in derselben zusammentreffen. Die Leiden des Exils erscheinen ihm als die verdiente Strafe für Israëls Sünden, und nur, weil letztere fortdauern, zögert die Rettung. Jehova wird diese aber nun kommen lassen, nicht um des Volkes, sondern um seiner eigenen Ehre willen. Vom Cultus hat er höchst würdige und geläuterte Vorstellungen (Kap. 58) und gegen die auswärtigen Völker im Allgemeinen ist seine Stimmung duldsamer, als die des echten Jesaia; denn er läſst sie Theil nehmen an der Gemeinde Jehova's (56, 1—8) und ein auswärtiger Fürst, Cyrus, ist ihm Jehova's Liebling und Gesandter. Aber gegen Babel und Edom ist seine Nationalerbitterung desto gröſser (Kap. 13. 14. 21. 34. 35. 47. 63, 1—6). Die schönere Zukunft

45) S. die Einleitung zu Kap. 15. und 16.

läßt er unmittelbar nach dem Exil, also ebenfalls in Kurzem eintreten, mahlt sie mit den lebhaftesten Farben aus (Kap. 60. 65. 66), aber von einem persönlichen Messias, einem Könige des goldenen Zeitalters, ist hier gar nicht die Rede; er läßt im Gegentheil die Propheten selbst die Wiederhersteller des Staates und die theokratischen Herrscher desselben seyn. Der Prophet scheint die Hoffnung aufzugeben, daß von Davids Hause noch ein Heil für Israël ausgehen werde, und hofft dieses Heil vielmehr von einer reintheokratischen Herrschaft, wie unter Mose und Samuel [46]). Die Reden des Pseudo-Jesaia, insofern sie an das im Unglück begriffene Volk gerichtet sind, haben überhaupt mehr einen beruhigenden und tröstenden, die des echten Jesaia mehr einen strafenden Charakter.

§. 6.

Schriftstellerischer Charakter des Jesaia.

1. Die echten Orakel des Jesaia gehören in Rücksicht auf Inhalt und Form zu dem Ausgezeichnetsten aus der Blüthezeit der hebräischen Literatur. Sie enthalten gröſstentheils eigentliche prophetische Reden, in einer ernsten, kraft- und würdevollen, bilder- und gedankenreichen Sprache, die er mit großer Gewandtheit zu gebrauchen weiſs. Er liebt Antithesen (1, 19. 20. 3, 10. 11. 12. 24. 9, 15) und Paronomasieen (29, 9. 30, 16. 32, 17), oft beydes verbunden, und so, daſs

46) *de Wette* (biblische Dogmatik §. 159 der zweyten Ausg.) hat dieses nicht unpassend einen theokratischen Aristokratismus genannt. — *Kosmopolitische* und *antitheokratische* Grundsätze, nach welchen der Prophet den Staat habe reformiren wollen, wie sie *Augusti* (Einleit. §. 206) demselben mit Anführung von Kap. 6. 53. 66. zuschreibt, gestehe ich, weder in diesen Kapiteln, noch sonst in dem Buche finden zu können.

die Antithese gehoben wird durch Wortspiel und Reim (3, 7. 7, 9. 28, 10). Mit großer Gewandtheit macht er von einem eben gebrauchten Bilde sofort noch eine andere Anwendung (1, 9. 10. 29. 30. 28, 10. 11. 15. 18. 30, 16. 55, 1), auch pflegt er wohl auf den bildlichen Ausdruck noch einen eigentlichen folgen zu lassen (1, 5. 6. 7. 22. 23. 25. 26. — 2, 12 ff. 5, 2. 5. — 3, 14. 15). Nicht ohne Wirkung beym mündlichen Vortrage waren ohne Zweifel die gehäuften Aufzählungen, wie z. B. 2, 12—16. 3, 17—23. 9, 5 (11, 2). 18, 2. 7. Ein einziges Orakel ist durch wiederkehrende Schaltverse (*versus intercalares, Refrains*) in Strophen getheilt (9, 7—10, 4), und anderswo findet sich wenigstens ein Ansatz zu solchen (Kap. 2). Auch scheint er seine Vorträge gern an Texte anzuknüpfen (Kap. 2. 5). Durch symbolische Handlungen, diese eigenthümliche Gebehrdensprache der Propheten, redet er selten (Kap. 8, 1 ff. Kap. 20); und die Vision bey seiner Prophetenweihe (Kap. 6) ist die einzige des Buches. Aber jene Symbole sind einfach und leicht verständlich, und die erwähnte Vision ist ein Muster einfacher Erhabenheit. Die Vergleichung der letzteren mit den ähnlichen Gesichten bey Jeremia (Kap. 1) und Ezechiel (Kap. 1) ist charakteristisch für den poëtischen Charakter unseres Propheten, und zeigt sehr anschaulich, wie hoch derselbe in ästhetischer Rücksicht über dem einfachen, aber auch dürftigen, phantasielosen Jeremia, und dem die Farben bis zum Ekel auftragenden Ezechiel stehe. Uebrigens ist bekannt, daſs die Einkleidung in Symbole und Visionen bey den ältesten Propheten überhaupt sehr sparsam vorkommt, erst bey den jüngern häufiger, und zuletzt (im Daniel und der Offenbarung) ganz herrschend wird [47].

47) S. *Stäudlin üb. die symbolischen Handlungen der Propheten*, in dessen *neuen Beyträgen zur Erläuterung der bibl. Propheten* S. 123 ff. und *über Form, Zweck und Charakter der prophetischen Visionen*, ebend. S. 241 ff.

Einige Mal bestätigt er auch seine Weissagungen durch angegebene Wahrzeichen (7, 14. 37, 30. 38, 7), wovon das letzte eine Wunderbegebenheit einschliefst; aber man vergesse nicht, dafs dieses nicht in eigenen Aufzeichnungen des Propheten vorkommt. Uebrigens scheint Jesaia seine Orakel früher frey ausgesprochen, und nachher sorgfältiger ausgearbeitet zu haben. Die künstliche und gewählte Abrundung einzelner Stücke, wie Kap. 5. Kap. 9, 7 — 10, 4 läfst wenigstens an improvisirende Rede nicht denken; auch erklären sich dadurch noch andere Erscheinungen [48]). Nur Kap. 7 möchte unter den den echten Jesaia betreffenden Stücken von anderer Hand aufgezeichnet seyn. Am meisten Aehnlichkeit hat Jesaia in Rücksicht auf Gedanken und Darstellung unstreitig mit seinem Zeitgenossen *Micha;* in Hinsicht auf hohen dichterischen Schwung mögen übrigens beyde von Joël, Nahum und Habakuk (Kap. 3) übertroffen werden.

2. Auch die unechten Stücke, welche lauter poëtische Reden enthalten, verdienen in ästhetischer Hinsicht vieles Lob, wiewohl die Manier und Darstellung wesentlich abweichen [49]). Die Sprache ist leichter, fliessender und klarer, wie bey den spätern hebräischen Dichtern gewöhnlich, aber sie hat auch öfter etwas Gedehntes, Breites, sich Wiederholendes. Einzelne Schilderungen sind musterhaft von Seiten der Lebhaftigkeit und fast dramatischen Anschaulichkeit der Darstellung (Kap. 13. 14. 21. 47. 63, 1 ff.), andere von Seiten der Erhabenheit (40, 12 ff. 60. 65. 66). Auch Mitleid und Rührung zu erwecken, gelingt ihm (Kap. 53). Zur Manier dieser späteren Propheten scheint es zu gehören, dem Volke öfter Lieder in den Mund zu legen (14, 4 ff. 26. 27, vgl. 12, 1 ff.). Nur Kap. 24 — 27 stehen den

48) s. die Einleitung zu Kap. 28 — 33.

49) s. Th. 2. S. 23.

übrigen nach, und verrathen mehr Kunst und matte, spielende Künsteley, als echte dichterische Begeisterung. Uebrigens ist vieles hiervon vielleicht gar nicht mündlich vorgetragen, sondern blos auf schriftlichem Wege in Umlauf gebracht worden: wie dieses vielleicht schon die Verhältnisse des in Babylon lebenden Propheten nothwendig machten [50].

§. 7.

Ansehen des Propheten in der jüdischen und christlichen Kirche.

Dafs der Einflufs unseres Propheten auf seine Mitwelt, und sein Ansehen bey den folgenden Geschlechtern sehr bedeutend gewesen seyn, und das seiner Zeitgenossen unter den Propheten bedeutend überwogen haben müsse, zeigt schon der Umstand, dafs die historischen Bücher, die sonst überhaupt nur wenige der Propheten, von denen uns Orakel übrig sind, erwäh-

50) Grofses Lob ertheilen der Beredsamkeit des Jesaia (was hier von dem ganzen Buche zu verstehen ist.) unter andern *Hieronymus*, *Luther* und *Grotius*. *Hieron. praef. ad vers. Jesaiae:* „*Ac primum quidem de Esaia sciendum, quod in sermone suo disertus sit, quippe vir nobilis et urbanae eloquentiae, nec habens quicquam in eloquio rusticitatis admixtum: unde accidit, ut prae caeteris florem sermonis eius translatio non potuerit conservare.*“ Denselben Adel der Sprache rühmt *Abarbenel* und nimmt davon ein Argument für seine Abkunft von königlichem Geschlecht her. *Comment. in proph. post. fol.* 1. *col.* 2. נועם דבריו ויופי מליצתו כדברי המלכים ויועצי הארץ שידברו באופן יותר נאה וצח משאר בני האדם „*die Anmuth seiner Worte und die Schönheit seiner Beredsamkeit gleicht der Rede der Könige und der Räthe des Landes, welche auf weit angenehmere und reinere Art reden, als die übrigen Menschen.*“ *Luther. Opp. Tom. III. ed. Jen. lat. p.* 286: „*si quis penitus posset introspicere adfectus prophetae, videret in singulis verbis caminos ignis et vehementissimos ardores esse.*“ *Grotius* zu 2 Kön. 19, 2 vergleicht ihn mit *Demosthenes*.

nen, seiner prophetischen Wirksamkeit unter Hiskia mit einiger Ausführlichkeit Meldung thun (2 Kön. 19. 20 und daraus Jes. 37—39. 2 Chron. 32, 20). Dafs zur Zeit des Jeremia seine Orakel schon schriftlich in Umlauf waren, zeigt der Gebrauch, welchen dieser Prophet (Kap. 48) von dem Orakel über Moab (Jes. 15. 16) gemacht hat, wenn dieses anders wirklich vom Jesaia herrührt. Dafs er aber am Ende des Exils und nach demselben zur Zeit der Sammlung und Redaction der prophetischen Bücher als einer der berühmtesten Namen des Prophetenstandes dastand, mag schon aus dem Umstande gefolgert werden, dafs mehrere anonyme Orakel auf ihn zurückgeführt wurden, wie anonyme Psalmen auf David, anonyme Gnomen auf Salomo. Von der Zeit an, wo das ihm zugeschriebene Buch die gegenwärtige Gestalt erhalten hatte, verdankt er aber unstreitig einen grofsen Theil seines immer steigenden Ansehens eben den der alten echten Sammlung beygebogenen späteren Stücken, die, sobald man sie von Jesaia herrühren liefs (woran bald niemand mehr zweifelte), allerdings zum Theil als beyspiellos und überraschend genaue Prädictionen erscheinen mufsten. Man denke an die namentliche Erwähnung des Cyrus und seiner Verdienste um die Juden, die Vorhersage der Rückkehr aus dem Exil, des Sturzes von Babylon u. a. m. Daher nennt ihn Sirach (48, 22): *Ἡσαΐας ὁ προφήτης ὁ μέγας, καὶ πιστὸς ἐν ὁράσει αὐτοῦ*, und weiterhin 24: *Πνεύματι μεγάλῳ εἶδε τὰ ἔσχατα, καὶ παρεκάλεσε τοὺς πενθοῦντας ἐν Σιών.* 25: *Ἕως τοῦ αἰῶνος ὑπέδειξε τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ ἀπόκρυφα πριν ἢ παραγενέσθαι αὐτά.* Der gröfste Theil dieses Lobes, namentlich das Vorherverkündigen ferner Begebenheiten, das Trösten der Traurenden in Zion, ist einzig aus dem letzten Theile (Kap. 40—66) geschöpft. *Josephus* aber (Archäol. XI, 1 §. 1. 2) läfst den Cyrus die Orakel des Jesaia über sich lesen, und durch diese bewogen

werden, den Gott Israëls zu verehren und den Tempel herzustellen [51]); anderswo preiset er das wunderbare Zutreffen seiner Vorhersagungen [52]). Philo gebraucht ihn nach Verhältniſs wenig [53]), desto mehr aber das Neue Testament. Nach der damals herrschenden Weise, das A. T. zu benutzen, betrachten die Schriftsteller des N. T. unseren Propheten als voll von Prädictionen auf die durch Jesum eingetretene messianische Zeit, und nicht blos die ihrem Wortsinne nach prophetischen Stellen, sondern auch andere, die irgend-

51) So lautete nach *Josephus* a. a. O. das Edict des Cyrus: *ΚΥΡΟΣ Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΛΕΓΕΙ· ἐπεί με ὁ Θεὸς ὁ μέγιστος τῆς οἰκουμένης ἀπέδειξε βασιλέα, πείθομαι τοῦτον εἶναι, ὃν τὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν ἔθνος προςκυνεῖ. Καὶ γὰρ τοὐμὸν προεῖπεν ὄνομα διὰ τῶν προφητῶν, καὶ ὅτι τὸν ναόν αὐτοῦ οἰκοδομήσω ἐν Ἰεροσολύμοις ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ χώρᾳ.* Darauf fährt er fort §. 2: *Ταῦτα δ' ἔγνω Κῦρος, ἀναγινώσκων τὸ βιβλίον τῆς αὐτοῦ προφητείας, ὃ Ἡσαΐας κατέλιπε, προ ἐτῶν διακοσίων καὶ δέκα. οὗτος γὰρ ἐν ἀποῤῥήτῳ εἶπε ταῦτα λέγειν τὸν Θεὸν, ὅτι „βούλομαι Κῦρον ἐγὼ, ὃν πολλῶν ἐθνῶν καὶ μεγάλων ἀπέδειξα βασιλέα, πέμψαι μου τὸν λαὸν εἰς τὴν ἰδίαν γῆν καὶ οἰκοδομῆσαι μου τὸν ναόν." Ταῦτα Ἡσαΐας προεφήτευεν ἔμπροσθεν ἢ κατασκαφῆναι τὸν ναὸν, ἔτεσιν ἑκατὸν καὶ τεσσαράκοντα. ταῦτ' οὖν ἀναγνόντα τὸν Κῦρον, καὶ θαυμάσαντα τὸ θεῖον, ὁρμή τις ἔλαβε καὶ φιλοτιμία ποιῆσαι τὰ γεγραμμένα.* Jene Stelle, die *Josephus* den Jesaias sagen läſst, steht nirgends wörtlich; sondern er hat sie dem Sinne nach aus den Stellen über Cyrus (Th. 2. S. 9) zusammengesetzt. *Jahn* (Biblische Archäologie II, 1. S. 281) nimmt diese Erzählung wirklich als geschichtlich in Schutz.

52) Archäol. X, 2. §. 2: *ὢν δ' οὗτος ὁ προφήτης ὁμολογουμένως θεῖος καὶ θαυμάσιος τὴν ἀλήθειαν, πεποιθὼς τῷ μηδὲν ὅλως ψευδὲς εἰπεῖν; ἅπανθ' ὅσα προεφήτευσεν ἐγγράψας βίβλοις, ἐκ τοῦ τέλους γνωρισθησόμενα τοῖς αὖθις ἀνθρώποις.*

53). S. *de somniis lib. II. T. V.* S. 178. *ed. Pfeiffer* (*T. I.* S. 681. *Mang.*), vgl. Jes. 5, 7. und *mutat. nominum T. IV.* S. 392 (*T. I.* S. 604 *Mang.*), vgl. Jes. 48, 22. An der ersten Stelle nennt er ihn *τινα τῶν πάλαι προφητῶν, ὃς ἐπιθειάσας εἶπεν* cet.

eine Berührung darbieten mit der Geschichte des Urchristenthums, werden darauf angewandt, am häufigsten beym Matthäus (s. Matth. 1, 23, vgl. Jes. 7, 14. — 3, 3. Marc. 1, 2. 3. vgl. Jes. 40, 3—5. — 4, 15. Luc. 2, 34. vgl. Jes. 8, 23. 9, 1. — 18, 17 vgl. 53, 4. — 12, 18—21. vgl. 42, 1 ff. — 13, 14. 15. Marc. 14, 12. Joh. 12, 4 vgl. Jes. 6, 9 ff. — Marc. 15, 28 vgl. Jes. 53, 12. — Luc. 4, 18. 19. vgl. 61, 1. — Joh. 12, 38 vgl. 53, 1. — Apostelgesch. 8, 32 vgl. Jes. 53, 7. — Apostelgesch. 13, 47. vgl. 49, 6). Unter allen prophetischen Büchern ist Jesaias bey weitem am häufigsten benützt, und sowohl Jesus als die Apostel scheinen mit besonderer Vorliebe sich auf ihn zu berufen, seine Aussprüche zu wiederholen, Worte und Gedanken von ihm mit und ohne ausdrückliche Anführung zu entlehnen oder darauf anzuspielen (Matth. 21, 13. Marc. 11, 17. Luc. 19, 47. vgl. Jes. 56, 7. — Matth. 21, 44. vgl. Jes. 8, 14. — Matth. 24, 29. vgl. Jes. 13, 9. 10. — Marc. 7, 6. 7. vgl. 29, 13. — Marc. 9, 44. vgl. 66, 24. — Apostelgesch. 7, 48. vgl. Jes. 66, 1. — Röm. 9, 27—29 vgl. Jes. 10, 22. 1, 9. V. 33 vgl. Jes. 8, 14. 28, 16. — Röm. 10, 11. vgl. Jes. 28, 16. V. 15. 16. vgl. Jes. 52, 7. 53, 1. V. 20. 21 vgl. Jes. 65, 1. 2. — Röm. 11, 8 vgl. Jes. 29, 10. V. 26. vgl. Jes. 59, 20. — Röm. 14, 11. vgl. Jes. 45, 23. — Röm. 15, 12. vgl. Jes. 11, 10. V. 21. Jes. 52, 15. — 1 Cor. 1, 19 vgl. Jes. 29, 14. V. 20 vgl. 44, 25. — 2, 9 vgl. 64, 4. V. 16 vgl. 40, 13. — 14, 21 vgl. 28, 11. — 15, 5 vgl. 53, 8. 9. V. 32 vgl. 22, 13. V. 45 vgl. 25, 8. — 2 Cor. 5, 17 vgl. 43, 18. 19. — 6, 2 vgl. 49, 8. V. 17 vgl. 52, 11. — Galat. 4, 27 vgl. 54, 1. — Ephes. 2, 17 vgl. 57, 19. — 5, 14 vgl. 60, 1—3. — Philipp. 2, 10 vgl. 45, 23. — Hebr. 2, 13 vgl. 8, 17. 18. — 12, 12. 13 vgl. Jes. 35, 3. — Jacob. 2, 23 vgl. 41, 8) der Apocalypse zu geschweigen, die einen großen Theil ihrer Bilder vom neuen Jerusalem aus den Schilderungen des letzten Theils hernimmt. Es konnte auch den ersten

Lehrern des Christenthums kaum entgehen, wie insbesondere das, was der Verfasser des letzten Theils, von einer Zeit des erhöhten religiösen Lebens, der Ausbreitung des Monotheismus von Israël aus unter den Völkern, und einem neuen, von Gottbegeisterten Männern zu vermittelnden Bunde zwischen Gott und den Menschen vorahndet, nun in Erfüllung zu gehen beginne, wie überhaupt manche Vorstellungen dieses Propheten zu der veredelten und geistigen Religion des N. T. hinneigen, woraus denn jene Vorliebe leicht begreiflich wird (s. Th. 2. S. 2). Von den Dogmen und Vorstellungen des Urchristenthums sind die von der Geburt des Heilandes durch eine Jungfrau, und die vom Opfer- und Versöhnungstode Christi, grofsentheils aus der neutestamentlichen Anwendung von Jes. 7 und 53 geflossen. Dafs indessen bey solcher Art, die prophetischen Bücher zu benutzen und anzuwenden, und bey der schon aus Sirach und Josephus ersichtlichen Ansicht von der schriftstellerischen Einheit dieses Buches von den neutestamentlichen Schriftstellern keine kritische Scheidung des Echten und Unechten erwartet werden dürfe, bedarf wohl kaum einer Erinnerung, und nur eine in den Fesseln einer strengen Inspirationstheorie ängstlich befangene Ansicht wird ein Gewicht darauf legen können, wenn auch der letzte Theil unter dem Namen des Jesaias citirt wird (s. Th. 2. S. 31). Uebrigens ist es schön und gereicht den Lehrern des Christenthums zu grofser Ehre, dafs sie nicht, wie Josephus, gleichsam mit müfsiger Neugier unseren Propheten als zuverlässigen Wahrsager anstaunen, sondern die edleren, religiösen Elemente in ihm hervorzuheben, zu benutzen, und auf ihre Zeit fruchtbar anzuwenden wissen.

Auch von den Kirchenvätern wird unser Prophet auf gleiche Weise ausgezeichnet, und bey der nun herrschenden Betrachtungsweise von Kap. 7. 49. 53. erscheint er ihnen nicht blos als der beredteste und erha-

benste der Propheten, sondern als der erste Verkündiger des Evangeliums, als ein Apostel und Evangelist [54]). Als der neubekehrte Augustinus den Ambrosius fragte, welchen biblischen Schriftsteller er wohl vor allen zu lesen habe, nannte ihm dieser den Jesaias [55]). Auch in dem Umstande, dafs man ihm *Pseudepigrapha* unterschob (§. 9) und neuersonnene Weissagungen gern unter seinem Namen in Umlauf brachte, liegt ein Be-

54) *Eusebius* (*demonstr. evang. II,* 4) nennt ihn *τὸν μέγαν καὶ θαυμάσιον προφήτην*, und (ebend. V, 4) *προφητῶν μέγιστον*. — Bey *Isid. Pelusiota* (*lib. I. epist.* 43) heifst er *ὁ διορατικώτατος*, und (ebend. *epist.* 366) *τῶν προφητῶν σαφέστατος*. — *Cyrillus Alex. praef. in Jes. ὥς τε μοι δοκεῖ στεφανοῦν εὖ μάλα τὸν μακάριον προφήτην Ἡσαΐαν, οὐχὶ τῇ τῆς προφητείας χάριτι μόνῃ, ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῖς ἀποστολικοῖς αὐχήμασι, ἐν ταυτῷ γάρ ἐστιν προφήτης τε ὅμα καὶ Ἀπόστολος, καὶ τῆς τῶν εὐαγγελικῶν κηρυγμάτων φαιδρότητος οὐκ ἠμοιρηκότας τοῦς τῆς ἑαυτοῦ συγγραφῆς ποιήσεται λόγους.* — *Theodoret. praef. in Jes. Πάντων δὲ μάλιστα ὁ θειότατος Ἡσαΐας ταύτην ἐπιστεύθη τὴν πρόῤῥησιν, σαφῶς γὰρ ἅπαντα προλέγει, καὶ τὴν ἐξ Ἀβραὰμ καὶ Δαβὶδ βλαστήσασαν εὐλογίαν, καὶ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν τοῦ σωτῆρος, καὶ τὰς παντοδαπὰς θαυματουργίας, καὶ τῶν ἰάσεων τὰς πηγάς· καὶ τὴν Ἰουδαίων βασκανίαν καὶ λύτταν· καὶ τὸ πάθος, καὶ τὸν θάνατον, καὶ τ' ἄλλα.*

Hieron. praef. ad Jes. ad Paulam et Eustochium: „*Non tam propheta dicendus est quam Evangelista. Ita enim universa Christi ecclesiaeque mysteria ad liquidum prosecutus est, ut non putes eum de futuro vaticinari, sed de praeteritis historiam texere.*" „*Sic exponam Esaiam, ut illum non solum prophetam, sed evangelistam et apostolum doceam.*" *In epist. ad Paulinam:* „*non prophetiam mihi videtur texere Esaias sed evangelium.*" *Augustinus* (*civ. Dei. XVIII,* 29): *Esaias ergo inter illa, quae iniqua arguit, et iusta praecepit, et peccatorum mala futura praedixit, etiam de Christo et ecclesia h. e. de Rege et ea, quam condidit, civitate, multo plura, quam caeteri, prophetavit: ita ut a quibusdam Evangelista quam propheta potius diceretur.*

55) *Augustin. Confess. lib. IX. c.* 5.

weis seines grofsen Ansehens in der Kirche. Die jüdischen Ausleger, für welche ein grofser Theil dieses Interesse's freylich verloren ging, legen wenigstens grofsen Werth auf die in diesem Buche enthaltenen Tröstungen, und *Abarbenel* zieht ihn schon deshalb allen übrigen Propheten, die nur drohten und straften, vor [56]). Es ist auch wohl nicht zu verkennen, dafs durch viele Aeufserungen des vierten Buchs, wenn sie eigentlich genommen und noch zukünftig gedacht wurden, die weltlichen Erwartungen der Juden aufserordentlich genährt werden mufsten. Uebrigens sehen wir Juden und Christen schon früh in lebhafter Polemik über die messianische Auslegung gewisser Stellen, besonders von Kap. 53, begriffen [57]). Die Reformatoren, besonders *Luther*, schliefsen sich in ihrem Urtheil an *Augustinus* und *Hieronymus* an.

§. 8.

Beschaffenheit des Textes von Jesaia.

Wie bey der Sammlung und Redaction des Buches Jesaia (§. 2.), so ist auch bey der Feststellung seines Textes, wie es scheint, leider! die Unkritik geschäftig gewesen. Es ist schon aus dem samaritanischen Pentateuch und der damit in zahlreichen Lesarten übereinstimmenden alexandrinischen Uebersetzung des Pentateuchs vollkommen klar, dafs man vor der Sammlung oder Feststellung des Kanon und der Entstehung der alexandrinischen Uebersetzung mit den alttestamentlichen Texten mit einer gewissen Willkühr umgegangen sey, und dafs namentlich gewisse Kritiker sich ein Geschäft daraus gemacht haben, diese Texte durch Glossen und erleichternde Lesarten zu verdeutlichen [58]).

56) *Praef. ad Jes.*

57) s. Th. 2. S. 165. 183 und die christlichen Versionen §. 12. 13. 15.

58) S. meine *Comment. de Pentateucho Samaritano* (*Halae* 1815. 4.) §. 2.

Von dem uns durch die Juden überlieferten hebräischen Texte des Pentateuchs ist dieses Verderbniſs zum Glück noch abgewehrt worden, da sich die glossirte Recension nur bey den Samaritanern und Alexandrinern erhalten hat; bey dem Buche Jesaias aber scheint eine Anzahl erleichternder und erklärender Glossen, die aber wahrscheinlich um ein Beträchtliches älter sind, als die im Pentateuch, auch in unsern Text eingedrungen zu seyn. Dieser Text enthält nämlich nach unserem Gefühl fast unbestreitbar eine Anzahl kleiner Einschiebsel, wodurch wahrscheinlich schon früh, zur Zeit des Exils oder bald nach demselben, ein Besitzer dieser Orakel gewisse bildliche oder allgemeine Ausdrücke sich zu erklären gesucht und auch meistens richtig erklärt hat, nur so, daſs die prosaische Glosse den gehobenen dichterischen Ausdruck sehr auffallend und störend unterbricht. S. 7, 17. 20. 8, 7. 9, 14. (12, 2). 29, 10. 63, 10. Bey einigen dieser Glossen kann allerdings auch die Richtigkeit der Erklärung bezweifelt werden. S. zu 3, 1. 9, 14. An Einer Stelle (7, 8) scheint das Glossem aus einer beygeschriebenen und nach chronologischer Berechnung veränderten Parallelstelle entstanden zu seyn; an einer anderen besteht es in einer falsch gestellten Ueberschrift (30, 6); einmal scheint es in einer bey den Juden früh recipirten Erklärung einer Stelle seinen Grund zu haben (49, 3 s. *LXX.* 42, 1). Auch falsch gewählte Ueberschriften, wie 17, 1, können hieher gerechnet werden.

Mehrere dieser Stellen sind schon von *Houbigant* (auf dessen Urtheil wir sonst eben kein Gewicht legen wollen), *Lowth*, *Koppe* bemerkt worden, denen *Eichhorn* und *Greve* [59]) beygetreten sind; und was man dagegen im Allgemeinen eingewandt hat, scheint mir wenigstens kein Gewicht zu haben. *Rosenmüller* zu

59) *Eichhorn*'s Einleit. in das A. T. III, S. 114 ff. *Greve ultima capita Jesaiae* s. *A. L. Z. EB.* 1816. *no.* 2. S. 10.

mehreren der angeführten Stellen beruft sich darauf, daſs diese Stellen in allen alten Uebersetzungen und allen Handschriften stünden, und scheint schon deshalb ihre Echtheit als unbestreitbar zu betrachten. Aber was kann dieses beweisen? Doch nur soviel, daſs die Zusätze älter seyen, als die *LXX*, und daſs auch schon dieser älteste Uebersetzer sie in seinem Texte gefunden habe. Ferner, daſs sie sich überhaupt in der Conformation des Textes befanden, aus welcher der nachherige jüdische *textus receptus* geflossen ist. Von den so jungen, alle zu einer Recension gehörigen, und nie in wichtigen Lesarten abweichenden, Handschriften kann ja aber bey einer solchen kritischen Frage gar nicht die Rede seyn. Daſs wir, wenn wir jene Stellen für Glosseme erklären, keine äuſsern Zeugnisse für uns anführen können, ist freylich wahr, liegt aber eben in der Beschaffenheit der alttestamentlichen Kritik, und in dem Umstande, daſs alle kritische Zeugen viel zu jung sind, und fast keiner in die Zeit hinaufgeht, die eigentlich für die Bildung der Texte die bey weitem wichtigste ist, nämlich die Zeit der Sammlung und Redaction des A. T. von Esra abwärts bis in das maccabäische Zeitalter. Wir sind hier auf innere Gründe und zuweilen auf kritisches Gefühl eingeschränkt. Aber warum sollen wir auch jene, auf welche wir in der Bibelkritik so häufig eingeschränkt sind, verschmähen? warum dieses unterdrücken, wenn es darauf ankommt, einen so trefflichen biblischen Schriftsteller in seiner ursprünglichen Reinheit herzustellen? Daſs aber wirklich bey der Sammlung und Redaction des Buches Jesaias eine conformirende und sich Aenderungen erlaubende Hand thätig gewesen sey, ist uns auch aus andern Gründen wahrscheinlich geworden (s. Th. 2. S. 29). Treffender ist unstreitig der Umstand, den *de Wette* 60) zur Vertheidigung jener

60) Einleit. in das A. T. S. 148. „Wenn man Stellen, wie Jes. VII, 17: אֵת מֶלֶךְ אַשּׁוּר, V. 20: בְּמֶלֶךְ אַשּׁוּר.

Glosseme anführt, dafs es nämlich Manier des Jesaias sey, das, was er bildlich ausgedrückt habe, nachher noch einmal mit eigentlichen Ausdrücken zu sagen. Wir haben auf diese Manier oben (§. 6, 1) selbst hingewiesen; aber weder das dort Angeführte, noch 5, 7 ist diesen Stellen analog, da an letzterm Orte die Anwendung einer Parabel Statt hat, und hier, wie dort, der Ausdruck poëtisch fortläuft. So grofs also das Vorurtheil ist, welches alle echtkritische Untersuchungen und sorgfältiger Beobachtungsgeist für den masorethischen Text erregen, so glauben wir doch, ihn hier nicht als unabänderliche Norm ansehen zu dürfen [61].

§. 9.

Apokryphen des Jesaias.

1. In den ersten christlichen Jahrhunderten, wo es herrschende Sitte war, Bücher unter dem Namen berühmter biblischer Schriftsteller in Umlauf zu bringen, werden von den Kirchenvätern auch einige solche dem Jesaia untergeschobene *Pseudepigrapha* genannt. Die erste ausdrückliche Erwähnung derselben geschieht beym *Origenes*, der daraus die Sage über den Märtyrertod des Jesaias unter der Säge erwähnt, und von diesem die Stelle Hebr. 11,37 erklärt [62]. Er nennt das

IX, 14: זָקֵן וּנְשׂוּא פָנִים הוּא הָרֹאשׁ וְגוֹ׳ für Glosseme gehalten hat (s. *Houbigant, Lowth, Koppe*), so hat man nicht die schon darin liegende und durch V. 7 bestätigte Analogie einer Eigenthümlichkeit des Jesaia wahrgenommen."

61) S. die höchst treffenden Bemerkungen zu Gunsten des masorethischen Textes von *Eichhorn* (*praef. ad Koecheri Bibl. Hebr. T. II*).

62) *Origenis epist. ad Africanum, Opp. ed. de la Rue T. I. p. 19, 20. Comment. in Matth. T. III. p. 415.* vgl. 848. und *homil. I. in Jesaiam p.* 108. Der Sage von dem Zersägen des Jesaia's erwähnt schon *Justin* der Märtyrer (S. *not.* 17), aber nicht nothwendig aus diesem Buche.

Buch allgemein Ἡσαΐας ἀπόκρυφος; und ebenso die apostolischen Constitutionen, die es neben andern dem Moses, Henoch, Adam und David untergeschobenen Apokryphen als verderblich und der Wahrheit zuwider verdammen [63]). Genauere Nachricht gibt darüber Epiphanius, welcher angibt, dafs zwey Ketzerparteyen, die Archontiker und die Hierakiten, sich mit ihren Irrthümern auf eine apokryphische Schrift: Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου, beriefen, aus welcher er einiges anführt [64]). *Hieronymus* gibt an, dafs einige das Bibelcitat 1 Cor. 2, 9 aus einer apokryphischen Schrift: *Ascensio Jesaiae* und *Ascensio Heliae*, ableiteten, was aber falsch und ketzerisch sey, da dieses in Jes. 64, 4 zu suchen sey [65]). Auch *Ambrosius* und der Verfasser des Commentars über Matthäus bey den Werken des *Chrysostomus* haben das Buch vor Augen gehabt [66]). Seit dieser Zeit d. h. seit dem 5ten Jahrhundert wird es fast nirgend mehr angeführt, und bis in die neueste Zeit ist wenig Kenntnifs von demselben genommen worden, so dafs sich selbst über seine Erhaltung nur unsichere Nachrichten finden. Nach *Cotelier* fand sich ein *Ms.* unter dem Titel: Ἡσαΐου ὅρασις auf der pariser Bibliothek [67]), nach *Sixtus Senensis* war dieses Buch auch lateinisch gedruckt, unter dem Titel: *visio admirabilis Isaiae prophetae in raptu mentis, quae divinae Trinitatis arcana et lapsi generis*

63) *Constitutt. apost.* 6, 16.

64) *Haeres.* 40. §. 2. *Opp. T. I.* S. 292. *ed. Petav.* und *haeres.* 67. *T. I.* S. 712.

65) *Hieron. in Es.* 64, 4 und *praef. ad Pentat.*

66) *Ambrosii Opp. ed. Bened. Vol. I.* S. 1124. vgl. *Ascensio Jes.* 5, 4. 8. *Chrysostomi Opp. Vol.* 6. *p.* 6. vgl. *Asc.* 1, 2. 4. 7. 12. 13.

67) *Coteler. in Patr. apost. ed. Cleric. T. I.* S. 346. Er nennt das *Ms.* unter *No.* 1789 des *Catalogs*. In dem grofsen gedruckten *Catalog* der Pariser *Mss.* (1740. 4 Folianten) habe ich die Notiz nicht gefunden, da ich das Verhältnifs der alten Nummer zur neuen nicht kenne

humani redemtionem continet [68]); und *Theodor Peträus* führt ein äthiopisches Buch: *Ascensio Jesaiae*, eine Uebersetzung derselben an [69]). Von jenem griechischen Original und der lateinischen Uebersetzung der Vision ist mir noch jetzt keine sichere Spur weiter bekannt; aber die äthiopische Uebersetzung der Himmelfahrt (und der Vision) ist vor Kurzem in England aufgefunden und herausgegeben unter dem Titel: ዕርገተ ፡ ኢሳይያስ ፡ ነቢይ ፡፡ *Ascensio Isaiae vatis, opusculum pseudepigraphum, multis abhinc seculis, ut videtur, deperditum, nunc autem apud Aethiopas compertum, et cum versione latina anglicanaque publici iuris factum a Ricardo Laurence, L. L. D., hebraicae linguae Professore regio, aedis Christi Canonico cet. Oxoniae et Londini,* 1819. gr. 8. 180 S. [70]). Daſs das in der abendländischen Kirche verschollene Buch in der äthiopischen erhalten worden sey, hat seinen natürlichen Grund in der groſsen Vorliebe der äthiopischen Christen für apokryphische Schriften, die sie nach der Sitte der ältesten Kirche fast gar nicht von den kanonischen unterscheiden, der Fülle und des Reichthums ihrer heiligen Bücher sich rühmend; welcher Vorliebe wir auch bekanntlich die Erhaltung des Buches Henoch verdanken [71]). Die Identität dieses Buches mit dem von den Kirchenvätern citirten erhellt aus der Uebereinstimmung der Anführungen vollkommen (s. die Noten zur Inhaltsanzeige desselben). Uebrigens enthält das äthiopische Werk eigentlich 2 Aufsätze oder Schriften, nämlich auſser der *Himmelfahrt* oder dem Ἀναβατικὸν der Kirchenväter, auch die *Vision* desselben

68) *Sixt. Senensis bibl. sancta* (1566) *lib.* 2. S. 59. *ed.* 3.

69) *Theod. Petraei vers. aethiop. Jonae* S. 20.

70) Vgl. *A. L. Z.* 1819. *no.* 315.

71) S. *Ludolf hist. aethiop. lib. III. cap.* 4. Meinen Art. äthiopische Sprache und Literatur, in *Ersch* und *Gruber's* Encyclopädie II, S. 114.

(Ἡσαΐου ὅρασις), die S. 30 mit eigener Ueberschrift darauf folgt, und deren Unterschied vom Herausgeber zu wenig hervorgehoben ist. Allerdings mögen beyde Aufsätze übrigens von Einem Verfasser herrühren, da sie sich auf einander beziehen, auch wurden sie vielleicht beyde unter dem Namen des Ἀναβατικόν begriffen, wie das Citat des *Epiphanius* (*haeres.* 67) wenigstens zu verrathen scheint, und wie es auch der englische Herausgeber angenommen hat. Sie haben wenig Interesse zwar für die Geschichte des Jesaias, desto mehr aber für ältere Kirchen- und Dogmengeschichte, auch als Parallele zu dem Buche Daniel und den christlichen Sibyllinen, mit welchen sie ganz in Eine Kategorie fallen.

2. Der Inhalt des Ἀναβατικόν (es bildet in dem oxforder Abdruck, der der Bequemlichkeit des Citirens wegen nach kleinen Absätzen und Interpunctionen der Handschrift in Kapitel und Verse getheilt ist, Kap. 1 — 5) ist folgender: Der König Hiskia läſst im 26sten Jahr seiner Regierung seinen Sohn Manasse zu sich rufen, und übergibt ihm in Gegenwart des Propheten Jesaia schriftlich alle die Lehren und Weissagungen von Christo, die er von dem Propheten empfangen hatte. (Es sind die gemeint, die der zweyte Aufsatz enthält) [71b]). Da weissagte ihm der Prophet, daſs dieses alles vergeblich seyn werde, denn Beliar (im Aethiopischen immer *Berial*) werde seinen Sitz in Manasse aufschlagen, er und viele andere würden vom Glauben abfallen, und der Prophet selbst auf Manasse's Befehl zersägt werden. Hiskia, voller Betrübniſs, will seinen Sohn deshalb tödten lassen, aber der Prophet hält ihn zurück (Kap. 1). Sobald Manasse zur Regierung kommt, beginnt das Regiment des Beliar, Zauberey und Götzendienst werden eingeführt, und die Heiligen vertrieben, wobey ihn besonders *Belkira*, *Tobia* der

71b) So Pseudo-Chrysostomus *homil. I. p.* 20.

Richter, *Johannes von Anatoth* und *Zalik Nevay* (d. i. Aufseher der Gefäße und Waffen) dienstbar sind. Der Prophet zieht sich daher nach Bethlehem, und von da auf einen Berg auf dem Lande zurück, mit ihm die Propheten Micha, Joël, Habakuk (nach einem Anachronismus), Joscheb (שְׁאָר יָשׁוּב) sein Sohn, und viele Heilige (die da glaubten, daſs die Frommen gen Himmel fahren würden), wo sie 2 Jahre lang ein asketisches Leben führen (Kap. 2). Ein falscher Prophet, *Belkira*, ein Samaritaner, verklagte nun den Jesaia und die übrigen Propheten, weil er Jerusalem mit Sodom und Gomorrha verglichen, und Gott zu sehen vorgegeben habe [72], worauf ihn der König ergreifen lieſs. Da sprach Jesaia diese Weissagung von Christo (Kap. III. 14 — IV.): „Wenn *der Geliebte* (so wird Christus hier häufig genannt) gekreuzigt und begraben seyn wird, wird am 3ten Tage der Erzengel Michaël sein Grab öffnen, er wird dann seine 12 Apostel aussenden, und auf den Schultern der Seraphs in den 7ten Himmel getragen werden. Viele werden dann weissagen und Wunder thun, aber manche werden auch von seinem Glauben wieder abfallen, Haſs, Geiz, Ehrsucht, Verläumdung, Verfolgung wird in den Gemeinden herrschen, und man wird streiten über seine Wiederkunft. Dann aber wird *Berial*, der König dieser Welt, herabkommen in Gestalt eines gottlosen Königs, des Mörders seiner Mutter. Die Heiligen werden in seine Hand gegeben werden, und er wird thun, was er will. Man wird ihm opfern, wird ihn Gott nennen, wird sein Bild in allen Städten aufrichten, und

72) *Origenes in Jes. Opp. ed. de la Rue T. III. p. 108: Aiunt ideo Isaiam esse sectum a populo, quasi legem praevaricantem et extra scripturas annunciantem. Scriptura enim dicit: nemo videbit faciem meam et vivet. Iste vero ait: Vidi Dominum Sabaoth. Moyses (aiunt) non vidit, et tu vidisti. Et propter hoc eum secuerunt et condemnaverunt eum, ut impium.* Die rabbinische Quelle s. oben §. 1, 3.

seine Herrschaft wird dauern 3 Jahre, 7 Monate und 27 Tage. Dann nach 332 Tagen wird der Herr mit seinen Engeln aus dem 7ten Himmel kommen, und wird den Berial in die Gehenna werfen; worauf die Auferstehung der Frommen und die Weltzerstörung und das jüngste Gericht und die Vernichtung der Gottlosen folgt." Ueber diese Weissagungen erzürnt, läſst nun Manasse, von Beliar gereizt, den Jesaia den Märtyrertod unter der Säge sterben, welchen er, ohne einen Laut des Schmerzes von sich zu geben, leidet, in der Entzückung begriffen und redend mit dem heiligen Geist [73]). Belkira bot ihm noch vor der Strafe an, ihn zu retten, wenn er rede, was er ihm sagen wolle, aber der Prophet verweigerte es (Kap. 5) [74]).

Der Zweck dieser Schrift kann eben nicht zweifelhaft seyn. Der Verfasser derselben, ein judaisirender und chiliastischen Erwartungen ergebener Christ, trägt darin seine Hoffnung der baldigen Wiederkunft Christi, und des glänzenden Triumphs, der den Heiligen und Märtyrern dann in Christi Reiche bevorstehe, vor. Er thut dieses, indem er diese Hoffnungen einem der angesehensten alten Propheten, der nach der Sage selbst Märtyrer der Religion wurde, in den Mund legt, und hat dabey den Nebenzweck, durch dessen Beyspiel zur Standhaftigkeit im Märtyrerthume zu ermuntern. Die Zeitbestimmung hat man mit Sicherheit in der Vision

73) Hierauf spielt vielleicht *Tertullian* (*de patientia* 14) an: *his patientiae viribus secabatur Esaias et de Domino non tacet.*

74) Eine Reminiscenz hieraus gibt die Stelle des *Ambrosius* am oben angef. Orte: *fertur prophetae cuidam et plerique ferunt, quod Esaiae, in carcere posito, cum mole imminentis cogeretur exitii, dixisse Diabolum e dio, quia non e Domino locutus es, quae dixisti, et omnium in te mentes affectusque mutabo, ut, qui indignentur iniuriam, absolutionem conferant.*

zu finden geglaubt. Der gottlose König, der seine Mutter getödtet, ist ohne Zweifel Nero; die angegebene Zeit von 3 Jahren, 7 Monaten, 27 Tagen könnte der Zeitraum vom Anfange der Christenverfolgung d. i. nach *Mosheim* im Nov. 64 nach Chr., bis zu Nero's Tode, im Juni 68, seyn [75]. Bald nach diesem, aber noch vor Ablauf der 332 Tage, nach welchen das Weltgericht einbrechen soll, müsse die Abfassung des Buches angenommen werden, dessen Zweck sey, die Wiederkunft Christi als unmittelbar nach dem Tode des antichristischen Tyrannen bevorstehend darzustellen [76]. Da indessen die Schrift erst von Origenes angeführt wird, die Darstellung für jenes beynahe noch apostolische Zeitalter zu abentheuerlich seyn dürfte, vorzüglich aber die bestimmte Ausbildung der Trinitätslehre (1, 7), namentlich in der Vision, die doch wohl denselben Verfasser hat, (8, 18. 9, 56 ff.), fast unbegreiflich wäre, so verdient vielleicht eine andere Ansicht den Vorzug, wornach es unter einer spätern Verfolgung abgefaſst seyn könnte. Man verstünde nämlich unter dem gottlosen Könige zwar den Nero, aber insofern er als *Antichrist* unmittelbar vor der Zukunft Christi wiederkommen sollte [77]. Jene 3 Jahre, 7 Monate und 27 Tage wären die Zeit seiner Herrschaft, und von unserm Chiliasten entlehnt aus den 1335 Tagen bey Daniel (12, 12), die gerade soviel ausmachen, wenn man die 3 Jahre jedes zu 365 Tagen, und von den 7 Monaten vier zu 30, drey zu 31 Tagen rechnet. Der Sinn wäre dann minder historisch, und mehr ideal, nämlich der, daſs allerdings noch die Herrschaft des Antichrists der Christenheit gefahrdrohend bevorstehe, aber dann auch nach kurzem Schmerz der Frommen das glänzendste Loos harre.

75) *Mosheim. hist. eccles. Vol. I. p.* 80.

76) S. *Laurence* in den *General remarks* S. 156 ff.

77) S. meinen Art. *Antichrist* in *Ersch* und *Gruber's* Encyclopädie Th. 4. S. 292.

Dieses hat noch für sich, dafs jene Zahl ausdrücklich als die Zeit der ganzen Herrschaft des antichristischen Tyrannen angegeben wird [78]. Auf jeden Fall hat das Buch eine sehr entschiedene Aehnlichkeit mit dem Buche Daniel, und kann als Nachahmung desselben betrachtet werden, dient aber auch zur willkommenen Analogie für dasselbe. Hier, wie dort, die Hauptidee, dafs nur nach dem Tode des antichristischen Tyrannen (dort Antiochus, hier Nero, der eigentliche oder als Antichrist) das messianische Reich einbrechen werde; und hier, wie dort, wird dieses einem alten Propheten als Weissagung in den Mund gelegt, dessen Geschichte zugleich mit didactischem Nebenzwecke vorzüglich zur Ermunterung im Märtyrerthume erzählt ist, und so erzählt, dafs die Vergleichung mit der Zeit des Verfassers sich dem Leser leicht aufdrängte [79]. Auch die

78) Diese Ansicht gehört einer brieflichen Bemerkung meines Freundes, des Herrn Repetenten *Bleek* in Berlin, der durch seine trefflichen Untersuchungen über die Sibyllinen seine tiefe Einsicht in den Geist dieser Art von Schriften dargelegt hat.

79) Beym Buche Daniel scheint mir dieses wenigstens, um dieses beyläufig zu erwähnen, sicher der Fall. Bey den Begebenheiten und Schicksalen, die im Daniel von den Judenverfolgern Nebucadnezar und Belsazar erzählt werden, mufste der Leser im maccabäischen Zeitalter unwillkührlich an Antiochus Epiphanes denken, und dieses sollte er auch nach der Absicht des Verfassers gewifs ganz vorzüglich. Daher läfst Nebucadnezar ein Götzenbild zum Anbeten aufrichten, wie Antiochus (Dan. 3. vgl. 1 Macc. 1, 50. 57); er wird vom Wahnsinn ergriffen, wie Antiochus ἐπιμανής (Dan. 4. vgl. *Polyb.* Fragm. 26, 10); er bekennt sich zuletzt in einem Edicte zum Verehrer Jehova's, wie Antiochus (Dan. 2, 29. 3. 31 — 33. vgl. 2 Maccab. 9, 14 ff.); Belsazar stirbt nach schreckenden Wunderzeichen in derselben Nacht, wo er sich an den Heiligthümern vergriffen hat, wie Antiochus (Dan. 5. vgl. *Polyb.* 31, 11). S. den Art. Antiochus IV. in der Encycl. Th. 4. S. 318 ff. Hier soll man bey Manasse,

christlichen Sibyllinen haben dieselbe Anlage, nur daſs die Fiction in diesen wirklich plumper und ungeschickter ist.

Das Judaisirende des Concipienten zeigt sich schon in der Benutzung einer jüdisch-talmudischen Sage, in der Nachahmung des Daniel, und in vielen Zügen, z. B. auch dem, daſs der falsche, satanische Ankläger des Jesaia ein Samariter ist. Den Namen Ἀναβατικὸν führt dieser Aufsatz, insofern der Tod der Frommen und Heiligen, die zu Gott kommen, darin eine Himmelfahrt genannt wird (2, 9), wenn nicht zugleich Rücksicht genommen ist auf den zweyten Aufsatz, der eine wahre Himmelfahrt enthält.

3. Dieser zweyte Aufsatz hat die besondere Ueberschrift: *Vision, welche Jesaias, der Sohn Amoz, sahe im 20sten Jahr der Herrschaft des Ezechias, Königs von Juda.* Dieser Vision wird schon in dem ersten Aufsatze (1, 6) erwähnt, wie auch umgekehrt (11, 41) auf jenen Bezug genommen wird. Die Einkleidung ist folgende. Im 20sten Jahre des Hiskia kam Jesaias aus Galiläa nach Jerusalem, wo er in Gegenwart des Königs und anderer Propheten alsbald eine Offenbarung erhielt, wobey er verklärten Blickes dastand, und kaum zu leben schien, und worauf er das Gesehene erzählte. Ein Engel eines zuvor ungesehenen Glanzes, der aber seinen Namen nicht nennt (7, 5), führte ihn durch alle Stufen des Himmels bis in den 7ten und höchsten hinauf. Zuerst kamen sie durch das Firmament, wo sie den Sammaël und alle seine Mächte in ewigen Streit begriffen sahen (7, 9—12). In den folgenden 5 Him-

der die Heiligen verfolgt, gewiſs zunächst an den damaligen die Christen verfolgenden Kaiser denken; und vielleicht sind die Namen der den Manasse umgebenden gottlosen Räthe selbst versteckte oder übersetzte Bezeichnungen damaliger Christenfeinde.

meln, die von einander entfernt waren, soweit als der Himmel von der Erde, und immer glänzender wurden, sahe er immer Engel zur Linken und zur Rechten, die letzteren glänzender, als die erstern, um Einen versammelt, der auf einem Throne saſs. Schon im zweyten Himmel wollte er vor diesem niederfallen, aber sein Führer wehrte ihm [80]). Im sechsten Himmel (7, 13 — 37) fand er einen Lichtglanz, wogegen ihm der der übrigen Himmel Finsterniſs schien; auch war hier kein Thron und kein Unterschied der Engel. Sein Führer redete ihn hier als seinen Gefährten an, und er sahe, daſs er, wie jener, ein Engel dieses Himmels war. Er wünschte, nie wieder auf die finstere Erde zurückzukehren, aber sein Führer bedeutete ihm, daſs seine Zeit noch nicht gekommen (Kap. 8). Er stieg nun endlich in den siebenten Himmel. Da fand er alle Heiligen von Adam an, den Henoch u. a. m.; man zeigte ihm Bücher, worin die Geschichte Israëls geschrieben war; und viele Kleider, Throne und Kronen, die für die Verehrer des Kreuzes bestimmt wären. Vom *Herrn* (Christo) sagte ihm der Engel, daſs er in den letzten Tagen zur Erde herniedersteigen werde, dort gekreuzigt werden, auferstehen, und dann nach 545 Tagen (9, 16) mit vielen Heiligen wieder in den siebenten Himmel zurückkehren werde. Er sahe auch bald den Herrn, darauf den heiligen Geist, und endlich des

80) Diese gnostischen Vorstellungen verwandte Idee muſs im 3ten und 4ten Jahrhundert verbreiteter gewesen seyn. Denn *Epiphanius* nennt eine eigene Ketzerey, die der Archontiker, welche darin bestand, eigene Vorsteher (ἄρχοντες) über die 7 Himmel anzunehmen, und wobey man sich auch auf unsern Anabatikon berief: *Haeres.* 40: *εἰδέναι δὲ καθ' ἕκαστον οὐρανὸν ἄρχοντας, ἐπὶ τοὺς μὲν εἶναι τοὺς ἑπτὰ οὐρανούς, καθ' ἕνα οὐρανὸν ἕνα ἄρχοντα.*" *Λαμβάνουσι δὲ λαβὰς ἀπὸ τοῦ Ἀναβατικοῦ Ἡσαΐου ἔτι δὲ καὶ ἄλλων τινῶν ἀποκρύφων.*

Herrn Vater, Gott selbst (Kap. 9) [81]. Dieser gab Befehl, daſs der Herr auf die Erde herabsteige und Fleisch werde: und nun sahe Jesaias, wie er von Himmel zu Himmel herabstieg (Kap. 10), und darauf von der Jungfrau Maria geboren ward. Dieses geschah so. Als Maria schwanger war und mit Joseph allein im Hause, sahe sie plötzlich ein kleines Kind und fühlte sich nicht mehr schwanger. Auch Joseph sahe das Wunder, allein eine Stimme verbot ihm, es zu erzählen, so daſs das Volk nicht begriff, wie sie geboren, da weder Geburtshelferin zugegen, noch ein Geschrey der Gebährenden vernommen worden war. Er sahe ihn darauf Wunder thun, gekreuzigt werden, auferstehen, und in den siebenten Himmel zurückkehren. Soweit die Vision, welche Jesaias schlieſslich niemandem vom Volke mitzutheilen bat (Kap. 11).

Der Hauptzweck dieses Aufsatzes ist unstreitig, das Verdienst und die Glorie der Heiligen und Märtyrer zu preisen, die hier als die Engel des 6ten Himmels erscheinen. In den Vorstellungen, die zum Grunde liegen, ist sonst einiges Befremdende, z. B. der Aufenthalt Jesu von 545 Tagen auf Erden, und die Erzählung von der Geburt Christi. Bey ersterem ist es nicht ganz klar, ob es die Zeit seines Lehramtes seyn solle, oder die Zeit nach der Auferstehung; auf jeden Fall ist es eine den gewöhnlichen widersprechende Annahme. *Letztere* Vorstellung scheint von einer apokryphischen Sage auszugehen, die es vielleicht schon begreiflich machen sollte, wie die heilige Jungfrau *utero clauso* geboren habe, was ja mehrere christliche Parteyen bekanntlich behaupteten. Die Himmelfahrt des Propheten kann übrigens mit der des Muhammed verglichen

81) Diese Stelle zitirt *Epiphanius haeres.* 67, wo er sagt, daſs die Hierakiten ihre Argumente dafür, daſs Melchisedek der heilige Geist gewesen, daraus entnehmen. Die Worte stimmen zu Kap. 9, 34. 35. 35. 36. vgl. 11, 32, 33.

werden [82]). Genauere patristische und dogmenhistorische Untersuchung wird noch manches Licht über diese beyden *Apocrypha* verbreiten, aber auch aus ihnen erhalten können. Das Bisherige wird übrigens hinreichen, die Aufmerksamkeit derer, die sich für diese Literatur interessiren, darauf hinzulenken.

Kap. II.

Geschichte der Auslegung des Jesaia.

A. Alte Uebersetzungen.

§. 10.

Septuaginta, nebst den andern griechischen Uebersetzungen.

Die alexandrinische Uebersetzung liefert uns den ersten Versuch, unseren Propheten in ein anderes Idiom zu übertragen, und verdient theils wegen des Alters der darin niedergelegten exegetischen Ueberlieferung, theils weil sie bey mehrern anderen, als der Vulgata und dem Syrer, wieder zum Grunde liegt, vorzügliche Aufmerksamkeit. Der Uebersetzer dieses Buches hat vielleicht nur dieses geliefert, wiewohl sich einige Verwandtschaft mit dem des Pentateuchs zeigt [1]). Mit den

82) *Abulfedae vita Muhammedis ed. Gagnier cap.* 19.

1) Der Ausdruck יְהוָה צְבָאוֹת kommt fest nur bey diesem Uebersetzer beybehalten vor als *Κύριος Σαββαώθ* (sonst *Κύριος τῶν δυναμέων, τῶν στρατιῶν*); אֲשֵׁרָה *δένδρον* nur 17, 8. 27, 9 (sonst überall *ἄλσος*).

Einzelne Uebereinstimmungen mit dem Uebersetzer des Pentateuch sind: *γειώρας* (גֵּיוֹר) Fremdling, Proselyt, nur 14, 1 und 2 Mos. 12, 19; נִין וָנֶכֶד *κατάλειμμα καὶ σπέρμα* 14, 22 und 1 Mos. 21, 23; אֵיפָה *μέτρα τρία* 5, 10 und 5 Mos. 16, 36 (sonst *οἰφί*); צְדָקָה *ἐλεημοσύνη* 1, 27. 28, 17. 59, 16. 5 Mos. 6, 25. 24, 13. Vgl. auch Jes. 13, 16 und 5 Mos. 28, 30, und die Wegschaffung des Schauens Gottes Jes. 38, 11 vgl. 2 Mos. 24, 10.

Uebersetzern der meisten übrigen, besonders poëtischen und prophetischen, Bücher hat er gemein, daſs es ihm im Grunde doch an umfassender und überall ausreichender Sprachkenntniſs, so wie an dem grammatischen Sinn und der erforderlichen exegetischen Genauigkeit fehlt [2]), einen so schwierigen, obendrein vocallosen [3]) Text ohne Worttheilung, richtig zu übertragen, daſs daher besonders schwerere Stellen häufig ganz verfehlt sind (s. Kap. 9. 21), ein passender Zusammenhang häufigst vermiſst wird, und sehr oft der Sinn fast nur errathen, und nach kritischer und philologischer Conjectur ausgedrückt ist.

Als besondere Eigenthümlichkeiten des Uebersetzers lassen sich aber bemerken:

1. Er löst gern *tropische* Ausdrücke, mehr oder minder glücklich und ihrem Sinne nach, in die eigentlichen auf. Z B. 1, 25: כָּל־בְּדִילָיִךְ *πάντας τοὺς ἀνόμους* (*Aqu. Symm. Theod. κασσίτερόν σου*); 3, 17: שִׂפַּח אֲדֹנָי קָדְקֹד בְּנוֹת צִיּוֹן *ταπεινώσει ὁ θεὸς ἀρχούσας θυγατέρας Σιών*; 5, 17: רָעוּ כְבָשִׂים כְּדָבְרָם *βοσκηθήσονται οἱ διηρπασμένοι* (*Symm. οἱ ἀμνοὶ*) *ὡς ταῦροι*; 6, 1: שׁוּלָיו מְלֵאִים אֶת הַהֵיכָל *καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ*. (*Symm. Theod. καὶ τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ ἐπλήρουν τὸν ναόν*); 8, 6: וּמְשׂוֹשׂ אֶת רְצִין וּבֶן רְמַלְיָהוּ *ἀλλὰ βούλεσθαι ἔχειν τὸν Ῥασσὶν καὶ τὸν υἱὸν Ῥομελίου βασιλέα ἐφ'*

Die Verschiedenheit vom Uebersetzer der kleinen Propheten erhellt aus Jes. 2, 1—4 vgl. mit Micha 4, 1 ff. und die vom Uebersetzer der historischen Bücher aus Jes. 36—39 vgl. mit 2 Kön. 18 ff. — Eine auffallende Uebereinstimmung mit der Uebersetzung der Psalmen ist Jes. 26, 14: רְפָאִים בַּל יָקֻמוּ *οὐδὲ ἰατροὶ οὐ μὴ ἀναστήσουσι* (auch können die Aerzte nicht [einen Todten] auferwecken) statt (רֹפְאִים יָקִימוּ) gerade wie Ps. 87, 11.

2) S. meine Geschichte der hebr. Sprache und Schrift S. 78. 79.

3) Den Beweis dafür Gesch. der hebr. Spr. u. Schr. S. 190.

ὑμῶν; 9, 14: כפה ואגמון μέγαν καὶ μικρὸν, aber 19, 15: ἀρχὴν καὶ τέλος; 10, 14: לא היה נדד כנף ופצה פה ומצפצף καὶ οὐκ ἔστιν ὃς διαφεύξεταί με, ἢ ἀντείπῃ μοι (Theod. καὶ ἀνοίγων τὸ στόμα καὶ στρουθίζων); 10, 16: במשמניו רזון εἰς τὴν σὴν τιμὴν ἀτιμίαν; 10, 19: שאר עץ יערו οἱ καταλειφθέντες ἀπ᾿ αὐτῶν (Symm. τὰ ἐπίλοιπα τῶν ξύλων τοῦ δρύμου αὐτοῦ); 11, 4: בשבט פיו τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ; 11, 14: ועפו בכתף פלשתים πετασθήσονται ἐν πλοίοις Ἀλλοφύλων; 14, 9: עתודי ארץ ἄρχοντες τῆς γῆς; 14, 12: הילל בן שחר ὁ Ἑωσφόρος ὁ πρωῒ ἀνατέλλων; 21, 10: מדשתי בן גרני οἱ καταλελειμμένοι καὶ οἱ ὀδυνώμενοι; 22, 23: καὶ στήσω αὐτὸν ἄρχοντα (יתד) ἐν τόπῳ πιστῷ. 24: καὶ ἔσται πεποιθὼς (ותלו עליו) ἐπ᾿ αὐτὸν πᾶς ἔνδοξος ..... ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου, καὶ ἔσονται ἐπικρεμάμεναι αὐτῷ (כל כלי הקטן הצאצאים והצפיעות מכלי האגנות ועד כל כלי הנבלים); 53, 4: חלינו τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν; 58, 1: קרא בגרון ἀνάβόησον ἐν ἰσχύϊ. Ganz verfehlt ist z. B. 28, 20: כי קצר המצע מהשתרע והמסכה צרה כהתכנס στενοχωρούμενοι, οὐ δυνάμεθα μάχεσθαι, αὐτοὶ δὲ ἀσθενοῦμεν τοῦ ὑμᾶς συναχθῆναι (Symm. ἐκολοβώθη γὰρ ἡ στρωμνὴ εἰς τὸ μὴ ἀναπεσεῖν, καὶ ἡ σκηνὴ ἐγένετο εἰς τὸ μὴ εἰςελθεῖν) s. auch 22, 23. 25, 4. 5. 52, 2. 37, 27.

2. Er gibt öfter kleine *eingeschobene Erklärungen*, womit er den Text verdeutlichen will. Z. B. 1, 21: πόλις πιστὴ (Σιών); 4, 4: (τῶν υἱῶν καὶ) τῶν θυγατέρων Σιών. 5, 13: מבלי דעת διὰ τὸ μὴ εἰδέναι αὐτοὺς (τὸν Κύριον). 9, 1: (τοῦτο πρῶτον πίε [4]). 9, 10: (καὶ οἰκοδομήσομεν ἑαυτοῖς πύργον). 9, 21: ὅτι ἅμα (πολιορκήσουσι) τὸν Ἰούδαν. 10, 9: Χαλάνης (οὗ ὁ πύργος ᾠκοδομήθη). 23, 15: ὡς χρόνος βασιλέως (ὡς χρόνος ἀνθρώπου). 40, 1: (ἱερεῖς). 42, 1: (Ἰακὼβ) ὁ παῖς μου ....

4) Die Bedeutung dieses Einschiebsels erklärt sich aus dem Chaldäer, welcher den Ausdruck מַשָּׂא 15, 1. 15, 1. 21, 1 umschreibt durch: מַטַּל כָּס דִּלְוָט לְאַשְׁקָאָה יָת (בָּבֶל) *Erhebung des Fluch-Kelches, um zu tränken (Babel).*

(Ἰσραὴλ) ὁ ἐκλεκτός μου. 48, 11: ὅτι (τὸ ἐμὸν ὄνομα) βεβηλοῦται. 60, 1: φωτίζου, φωτίζου (Ἱερουσαλήμ). 58, 13: λαλήσεις λόγον (ἐν ὀργῇ). 65, 4: (διὰ ἐνύπνια) s. die Anm. zu d. St. Auch finden sich kleine *Interpolationen* aus Parallelstellen, z. B. 1, 7 in *Alex. Ms.* aus 1, 22; 40, 5: τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ aus 52, 10; 47, 16: οὐδὲ ἐν τόπῳ γῆς σκοτεινῷ aus 45, 19. Zwey gröſsere Interpolationen, deren Quelle ich nicht kenne, finden sich 14, 20: ὃν τρόπον ἱμάτιον ἐν αἵματι πεφυρμένον οὐκ ἔσται καθαρὸν οὕτως οὐδὲ σὺ ἔσῃ καθαρός; und 22, 22: καὶ δώσω τὴν δόξαν Δαυὶδ αὐτῷ, καὶ ἄρξει, καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀντιλέγων. Dagegen auch einige Auslassungen, z. B. 56, 7 und der Vers 37, 13.

3. Er vermeidet *obscöne* und *anstöſsige* Ausdrücke und setzt dafür die *Euphemismen* [5]). Z. B. 3, 17: פתהן יערה ἀνακαλύψει τὸ σχῆμα αὐτῶν. 15, 16: ושיהם תשגלנה καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἕξουσιν (vgl. 5 Mos. 28, 30). 20, 4: חשופי שת ἀνακεκαλυμμέναι. 23, 17: וזנתה את כל ממלכות הארץ καὶ ἔσται ἐμπόριον πάσαις ταῖς βασιλείαις τῆς οἰκουμένης. 28, 8 ist für das von *Aqu. Symm. Theod.* richtig übersetzte: ὅτι πᾶσαι αἱ τράπεζαι ἐπληρώθησαν ἐμετοῦ, ὥστε μὴ ὑπάρχειν τόπον, ein völliges *Quid pro quo* gesetzt: Ἀρὰ ἔδεται ταύτην τὴν βουλήν, αὕτη γὰρ ἡ βουλὴ ἕνεκα πλεονεξίας. — Auch an dem Verfluchen Gottes 8, 21 scheint der Uebersetzer Anstoſs genommen zu haben. Daher setzt er für קלל מלכו ואלהיו καὶ κακῶς ἐρεῖτε τὸν ἄρχοντα καὶ τὰ πάτρια (*Symm.* ähnlich πάτραρχα εἴδωλα, seine vaterländischen Götzen). Indessen könnte hier seine Uebersetzung auch die richtige seyn. S. unten.

5) Dasselbe Bestreben zeigt sich bey den Talmudisten, Masorethen und den Textveränderungen der Samaritaner (s. meine *Comment. de Pentat. Sam.* S. 60). Diese jüdischen Gelehrten scheinen solche anstöſsige Ausdrücke für unverträglich mit der Würde der heiligen Schrift geachtet zu haben.

4. Mit grofser Unkunde und Willkühr erklärt er die *geographischen* Namen. 10, 9: הלא כברכמיש כלנו אם לא כארפד חמת וגו׳ *οὐκ ἔλαβον τὴν χώραν τὴν ἐπάνω Βαβυλῶνος καὶ Χαλάνης* (*οὗ ὁ πύργος ᾠκοδομήθη*), *καὶ ἔλαβον Ἀράβιαν* .... 10, 29 verbindet er רמה גבעת שאול durch *Ῥαμᾶ, πόλις Σαούλ*. 11, 11 wird פתרוס durch *Βαβυλώνια* gegeben, und משנער מחמת ומאיי הים durch *ἀπὸ ἡλίου ἀνατολῶν, καὶ ἐξ Ἀραβίας*. 15, 1: קיר מואב *τὸ τεῖχος τῆς Μωαβίτιδος*. 23, 1. 10, 14 gibt er תרשיש durch *Καρχηδών*, wie der Uebersetzer des Ezechiel 27, 12. 25. 38, 13, aber 60, 9 אניות תרשיש *πλοῖα Θάρσις*, und 2, 16: *πλοῖα θαλάσσης*. 37, 13: ספרוים הנע ועוה *Ἐπφαρουαὶμ Ἀναγουγάνα*, doch im alex. Texte: *Σεπφαρείμ*. Ebend. V. 12: בני עדן בתלאשר *αἵ εἰσιν ἐν χώρᾳ Θεεμάθ*. *Alex. T. θαιμάθ*. 43, 3: סבא *Σοήνη* (d. i. über סונה). 49, 12: מארץ סינים *ἐκ γῆς Περσῶν* (*Α. Σ. Θ. Σινειμ*).

5. Sehr häufig scheint der alexandrinische und überhaupt ägyptische Jude durch, sofern er bey ägyptischen Gegenständen immer die dort gebräuchlichsten, bezeichnendsten Ausdrücke wählt, auch wohl solche hineinträgt, wo sie minder an ihrem Platze sind. So erklärt er 5, 10 חמר durch das ägyptische Mafs *ἀρτάβας ἕξ* (s. die Note). 22, 15 הסכן durch *παστοφορεῖον* (sonst für das hebräische לשכה gebraucht) Zelle, Schatzhaus der ägyptischen Priester, s. *Creuzer's* Symbolik Th. 1. S. 247, 2te Ausg. 34, 11: ינשוף (Reiher) durch *ἶβις*. Besonders ist dieses bey Kap. 19 der Fall, wo der Aegyptier recht in seiner Sphäre ist. Daher V. 2: ממלכה אל ממלכה *νόμον ἐπὶ νόμον*. V. 6: יארי מצור *αἱ διώρυχες τοῦ ποταμοῦ*. V. 7: ערות *ἄχι* (das ägyptische Wort für: Nilschilf, vgl das hebr. אָחוּ). V. 9: חורי *βύσσον*. V. 10: עשי שכר *ποιοῦντες τὸν ζύθον*. V. 11. 13: צען *Τάνις*. Selbst aus der ägyptischen Geschichte scheint er sich einiges deutlich gemacht zu haben, nämlich V. 13: *ἐξέλιπον οἱ ἄρχοντες Τάνεως, καὶ ὑψώθησαν οἱ*

ἄγοντες Μέμφεως (ונשאו שרי נף), sofern sich Memphis später über die älteren Hauptstädte Aegyptens erhob (*Diod. Sic.* 1, 50). Endlich

6. hat er selbst hier und da *Beziehungen auf seine Zeitverhältnisse* in die Uebersetzung getragen, und willkührliche Veränderungen in Bezug auf die ägyptischen Juden, auch auf die damalige jüdische Theologie gemacht: eine Tendenz, welche die alexandrinischen Schriftgelehrten nebst mancher anderen mit den Samaritanern gemein haben [6]), und welche man bisher gänzlich übersehen zu haben scheint. — 9, 12 steht für: *die Syrer von vorn, die Philister von hinten, die fressen Israël mit vollem Maul*, bey den *LXX*: *Συρίαν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν, καὶ τοὺς Ἕλληνας (Α. Σ. Θ. τοὺς φιλιστιεὶμ) ἀφ' ἡλίου δυσμῶν*, wahrscheinlich um die Unterjochung des jüdischen Volkes durch die *griechische* Dynastie der Ptolemäer und Seleuciden hineinzubringen. Den Ausdruck פלשתים erklärt er sonst immer richtig durch Ἀλλόφυλοι, so daſs also nicht an bloſse Unkunde gedacht werden kann, sondern Absicht zum Grunde liegen muſs. So war die Unterjochung der Juden von Seiten der griechischen Dynastien denn schon von Jesaia voraus verkündigt! [6b]) — 19, 25 hat der hebräische Text: *gesegnet sey mein Volk Aegypten und Assyrien, meiner Hände Werk*, Der Alexandriner macht daraus einen Segen der *ägyptischen* und *assyrischen Juden*: *εὐλογημένος ὁ λαός μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ ἐν Ἀσσυρίοις*. Da die Propheten öfter die Auswanderung der Juden nach Aegypten ausdrücklich als untheokratisch getadelt hatten (Jerem. 42, 43), und die hellenischen überhaupt von den hebräischen als halbprofane angesehen wurden, so hatten die Alexandri-

6) S. meine *Comment. de Pentat. Samarit.* §. 16.

6b) Fanden doch die Muhammedaner darin selbst von ihrem Propheten geweissagt (*d'Herbelot* orient. Bibliothek Art. Isaia).

ner ihnen hier eine Stelle entgegenzusetzen, worin Jehova selbst sie gesegnet hatte. — 19, 18 war das hebräische עיר ההרס (Stadt der Zerstörung, wie es der Chald. auch erklärt) wahrscheinlich schon in dem hebräischen Texte der alexandrinischen Juden in עיר הצדק (Stadt der Gerechtigkeit) verändert, daher in der Uebersetzung: *πόλις Ἀσεδὲκ*, welches man auf Leontopolis mit seinem Judentempel deutete (*Josephus* Arch. XIII, 3. §. 3). Wer mit dem Geiste des späteren, sectirerischen Judenthums und der Art, wie die jüdischen Parteyen das A. T. für die Zwecke ihrer Schule und Secte deuteten und selbst änderten, irgend bekannt ist, wird es fühlen, welchen Werth die Polemik der Alexandriner auf solche Stellen gelegt haben mag. Die zuletzt angeführte Aenderung ist ganz analog der berüchtigten Lesart der Samaritaner in 5 Mos. 27, 4.

Eine Folge der *späteren jüdischen Theologie* ist es, dass der Uebersetzer einige Mal von *Dämonen* (13, 21. 34, 14. 65, 10) redet, die das Zeitalter des Jesaia eigentlich noch nicht kannte. Vielleicht ist auch 30, 4 dahin zu ziehen, wo für das hebräische כי היו בצען שריו ומלאכיו steht: *ὅτι εἰσὶν ἐν Τάνει ἀρχηγοὶ ἄγγελοι πονηροὶ in Tanis herrschen böse Engel*, wahrscheinlich in Bezug auf den dortigen Götzendienst, den die jüdische Theologie den bösen Engeln zuschrieb. Besonders wichtig ist aber die *messianische* Stelle, die der Uebersetzer in 38, 11 hineinträgt, indem er zugleich den Anstoss hinwegschafft, dass Hiskia *Gott gesehen* [7]), wie der hebräische Text aussagt. Für: לא אראה יה יה בארץ חיים setzt er: *Οὐκέτι οὐ μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ*

7) Wie anstössig dieses die spätern jüdischen Schriftgelehrten gefunden haben, zeigt die Aenderung des samaritanischen Textes 2 Mos. 24, 10, die Uebersetzung des Alexandriners ebend. V. 10 und 11 (s. meine *Comment. de Pentat. Sam.* S. 51), und die talmudische Stelle über die Verurtheilung des Jesaias (s. oben S. 11).

ἐπὶ γῆς ζώντων, οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραὴλ ἐπὶ γῆς. Man vergleiche für den kaum mißzuverstehenden Ausdruck Luc. 2, 30: ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου. 3, 6: καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ, und Apostelgesch. 28, 28: γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Auch noch Jes. 40, 5. 52, 10 in den LXX.

Einige Beyspiele, wo der Uebersetzer hebräischen Wörtern eine *chaldäische* Bedeutung geliehen hat, weil ihm ohne Zweifel das damals in Palästina herrschende syrochaldäische Idiom ebenfalls bekannt war, sind Kap. 4, 2: צמח יהוה ἐπιλάμψει (vgl. ܨܡܚܐ Glanz, Abglanz); 53, 10: דכאו καθαρίσαι αὐτὸν (vgl. דְּכָא s. v. a. זָכָה rein seyn). Daſs dieser oder irgend ein anderer alexandrinischer Uebersetzer aber gewisse Bedeutungen aus dem arabischen Sprachgebrauche gekannt habe [8]), muſs ich überhaupt jetzt bezweifeln. Das Beyspiel 7, 6, welches ich früher dafür angeführt [9]), ist anders zu erklären, und wenn auch sonst Bedeutungen vorkommen, die jetzt nur arabisch sind, so ist doch anzunehmen, daſs der Alexandriner sie als hebräisch oder chaldäisch gekannt habe [10]) (S. die Note zu 65, 23).

Der hebräische Text, der dem Alexandriner vorlag, hatte, wie man sich leicht überzeugt, wenn man nur den Charakter dieses Uebersetzers recht ins Auge faſst, fast überall dieselben Lesarten, wie sie uns der masorethische Text überliefert: und alle scheinbaren Abweichungen von demselben kommen auf Rechnung

8) Gesch. der hebr. Sprache S. 78.

9) Ebendas.

10) Dieses zu zeigen, ist der Hauptzweck der schätzbaren Schrift von *Kocher* wider *Lowth* (s. unten §. 20, 1, Note 1). — Zur kritischen Verbesserung des griechischen Textes s. die Bemerkungen von *Schleusner* in den *Opusculis critt. ad versiones graecas V. T. pertinentibus* (Lips. 1812) S. 326 ff.

von Vermuthungen (z. B. לָמוֹ *LXX.* εἰς θάνατον 53, 8), oder sonstigen Freyheiten, die sich der Uebersetzer genommen. Gewöhnlich sind die scheinbaren oder wirklichen Abweichungen auch handgreiflich schlechter, als der masorethische Text, z. B. שַׁחַר 8, 20 *LXX.* δῶρα, nach der Lesart שֹׁחַד, חנס μάτην 30, 4, nach der Lesart חִנָּם.

Die Schriftsteller des N. T. bedienen sich bey den Citaten unseres Propheten fast durchgehends, mehr oder weniger genau oder nach blofsen Reminiscenzen, der alexandrinischen Version. Nur Matthäus folgt ihr seltener (z. B. 3, 3. vgl. Jes. 40, 3. — 4, 15. 16 vgl. Jes. 8, 23. 9, 1 nach dem Alex. Texte. — 13, 15 vgl. Jes. 6, 9), und geht einige Mal auf den hebräischen Text zurück, den er auf andere Art, vielleicht nach den damals in Umlauf befindlichen chaldäischen Versionen, erklärt. Vgl. Matth. 1, 23: ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει (*LXX.* λήψεται) καὶ τέξεται υἱὸν, καὶ καλέσουσι (*LXX.* καλέσεις) τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ· (der Ausdruck καλέσουσι für das Passivum κληθήσεται, ist im Aramäischen häufig, s. gramm. Lehrgeb. S. 798, und führt auf ein vermittelndes chaldäisches Idiom). 8, 17: αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν, und Jes. 53, 4, wo aber die *LXX.* einen ganz anderen Sinn ausdrücken, der für den Zweck des Matthäus nicht gepafst hätte: οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται. Matth. 12, 18—21 ist die Benutzung von Jes. 42, 1 ff. von der alexandrinischen Version ganz abweichend, und zu dem Sinne des Chaldäers stimmend, aber nicht wörtlich zu unserem *Targum* des Jonathan. Dafs aber eine chaldäische Dolmetschung zwischen dem hebräischen Texte und dem griechischen des Matthäus liege, wird selbst aus einzelnen Worterklärungen wahrscheinlich (s. den Commentar zu 42, 4). Ein ähnliches Beyspiel findet sich bey Paulus 1 Cor. 15, 55, wo er Jes. 25, 8: בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח ausdrückt: κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος.

Digitized by Google

LXX. κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας. Er nahm לנצח nach der chaldäischen Bedeutung, wie *Aquila* hier auch thut. Von den Töchtern der alexandrinischen Version s. unten §. 15.

* * *

Die nur in Fragmenten enthaltenen Uebersetzer, *Aquila*, *Symmachus*, *Theodotion*, dolmetschen alle drey wörtlicher, schliefsen sich genauer an ihren Text an, als die *LXX*, und keiner erlaubt sich die Freyheiten und Willkührlichkeiten, welche sich in diesen so häufig finden. Sie behalten auch die Bilder und Tropen bey, und keiner läfst sich auf Auflösung derselben ein. Beyspielsweise sind oben schon die abweichenden Uebersetzungen derselben, wo sie uns erhalten waren, zur Vergleichung eingeschaltet worden. Ziemlich häufig stimmen alle drey zusammen, wo dann *Symmachus* und *Theodotion* dem *Aquila* folgen; sonst sind der etymologisirende, ängstlich und bis zum Unsinn wörtliche Charakter des *Aquila*, das etwas freyere Abweichen des *Symmachus*, und das eklektische Verfahren des *Theodotion* ohne eigene bedeutende Sprachkenntnifs hinlänglich bekannt. Zuweilen hatten indessen schon die *LXX* eine bessere Uebersetzung, als alle drey Nachfolger, z. B. 7, 16: אתה קץ, *LXX.* φόβῃ, *Aqu.* σικχαίνεις, *Symm.* ἐκκακεῖς, *Theod.* βδελύσσῃ (s. die Note). *Theodotion* hilft sich zuweilen durch Beybehaltung der hebräischen Wörter, z. B. 2, 20: ἀφαρφερώθ, 3, 24: φετιγίλ.

§. 11.

Chaldäische Uebersetzung.

Die chaldäische Uebersetzung des Jesaia gehört zu dem Targum des *Ionathan ben Usiel*, welches sich über alle erste und letzte Propheten (Josua, Richter, Samuel, Könige, Jesaia, Jeremia, Ezechiel, kleine Propheten)

erstreckt; und dessen Verfasser einer der jerusalemischen Schüler des Hillel, ein Mitschüler Simeons des Gerechten und Gamaliels, des Lehrers Pauli, gewesen, und hiernach kurz vor Christi Geburt geblüht haben soll [11]. Hiergegen treten zuerst *Jo. Morinus* und *Isaac Voſs* [12]) auf, die es erst nach dem Talmud abgefaſst seyn lassen, und sich theils auf einige fabelhafte Einschiebsel (wie Jes. 10, 32), theils auf gewisse Vorstellungen, die sie für nachtalmudisch erklären, berufen. Später haben *Eichhorn* und *Jahn* den Jonathan wenigstens in das 2te bis 3te Jahrhundert nach Christo setzen wollen und die jüdischen Nachrichten über ihn verworfen, oder vermuthet, daſs die Talmudisten jenen ältern Jonathan mit einem jüngern verwechselt haben möchten [13]). Ebenso haben beyde die Einheit dieser Arbeit in Anspruch genommen, und sie wegen der ungleichen Bearbeitungen der verschiedenen Theile für die Arbeit mehrerer Rabbinen erklärt [14]).

Die Gründe, die man gegen das Alter angegeben hat, befriedigen indessen nicht. „Sie hätte dann, sagt „*Eichhorn* a. a. O., den Kirchenvätern nicht unbekannt „bleiben können; sie enthalte später in Umlauf gekom-

11) S. *Baba bathra fol.* 134. *col.* 1. *Succa fol.* 28. *col.* 1. Die Sage, daſs er seine Erklärung von den Propheten Haggai, Zacharia, Maleachi selbst (natürlich durch Tradition) empfangen, zeugt, sowie auch andere Fabeln, von dem groſsen Ansehen, in welchem seine Arbeit gestanden haben muſs. S. *Megilloth I* S. 3. *Carpzov. Critica sacra* S. 450.

12) *Jo. Morini Exercitatt. bibl.* S. 321 ff. *Is. Vossius de LXX. interpp. cap.* 28.

13) *Eichhorn* Einleit. in das A. T. I. S. 455. *Jahn*'s Einleit. I. S. 192.

14) Ebenso *Bertholdt* II. S. 570. Daher nennt ihn auch *Schmidt* (christologische Fragmente, in der Bibl. f. Exeges. I. S. 46) *Pseudo-Jonathan*, wie den Uebersetzer des Pentateuchs.

„mene Fabeln (s. *Morinus* a. a. O.); sie suche den „Messias aus den Stellen wegzuübersetzen, welche die „Christen von ihm auslegten (Jes. 53. 63, 1—5), zum „Beweis, daſs man schon gegen Christen polemisirte; „des Umstandes nicht zu gedenken, daſs eine chaldäi„sche Uebersetzung damals entbehrlich war.“ Der erste und letzte dieser Gründe widerlegen sich von selbst, da die Kirchenväter überhaupt von diesen jüdischen Arbeiten keine Kenntniſs nahmen, und schon der herrschende Gebrauch des Chaldäischen zu Christi Zeit lehrt, daſs allerdings damals solche Uebersetzungen, die zugleich Auslegungen waren, noth thaten. Der Umstand, daſs die messianische Erklärung aus Jes. 53. 63, 1 ff. herausübersetzt sey, ist geradezu unrichtig. Denn in das Kap. 53 trägt er sie ausdrücklich und mit der gröſsten Willkühr hinein (s. unten) [15]), und wenn er dieses bey Kap. 63 unterläſst, so ist an polemische Rücksicht um so weniger zu denken, als es ganz unerwiesen ist, daſs diese Stelle den Christen als eine messianische Stelle von Celebrität gegolten habe, wenn sie gleich Offenb. 19, 13—15 in der Darstellung des Messias nachgeahmt ist; zumal er sonst fast alle messianische Stellen mit den Christen gemein hat, namentlich Kap. 9. 11. 42. (S. unten). Am wichtigsten wäre die Anführung spätrer jüdischer Fabeln, wenn sich nur die Entstehungszeit derselben irgend sicher nachweisen lieſse. *Morinus* a. a. O. beruft sich auf die Erwähnung des Antichrist's Armillus (bey

15) Unbegreiflich muſste es dem Verfasser und einem jeden, der diese Version wirklich *gelesen* hat, seyn, wie *Eichhorn* a. a. O. zu dieser Angabe, die dann auch *Bertholdt* (der doch in der *Christologia Judaeorum* S. 158 schon das vollkommen richtige gelehrt hatte) wiederholt worden ist, gekommen sey, bis er die Quelle dieser und der übrigen Citate und Angaben in *Carpzov's Critica sacra* S. 462 vorfand. Uebrigens klagt *Carpzov* nur von *seiner* Ansicht aus über diese Verdrehung der messianischen Kapitel, ohne jene Anwendung zu machen.

Jes. 11, 4), die jünger als der Talmud sey (vgl. 5 Mos. 34, 3 Pseudojon.). Aber die Idee des Antichrist's überhaupt ist doch älter, als das N. T. und dafs der seinem Ursprung nach unbekannte Namé *Armillus* so jung seyn müsse, bedarf des Beweises. Was ich sonst von Anzeigen eines jüngern Zeitalters gefunden habe, wäre etwa die Erklärung Edoms Jes. 34, 9 von Rom, Gomer's Ezech. 38, 6 durch גרממיא d. i. Germania (vgl. גומניא *Targ. Hieros. Gen.* 10, 2), und die höchst abentheuerlichen Einschiebsel Jes. 10, 32 über das Heer und Lager des Sanherib, und Richt. 5, 8 über das des Sisera. Keine derselben führt uns aber irgend nothwendig in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems oder nach dem Talmud, und bey jenen Einschiebseln wird man vielleicht um so eher an Interpolationen denken müssen, da sie in dem Abdrucke der Antwerper Polyglotte (mithin auch wohl in den dabey benutzten Handschriften) gänzlich fehlen. Bis also nicht triftigere Beweise des Gegentheil beygebracht werden, werden wir bey der traditionelle Bestimmung seines Zeitalters bleiben können; da zuma seine chaldäische Sprache rein und der des Onkelos ähnlich ist [16]), seine Messiaslehre eher älter, als das N. T scheint, denn jünger (s. unten, vgl. bes. Jes. 42. *Targ.* m Matth. 12, 17 – 21) und keine bestimmte Spur des unte gegangenen Staates darin vorkommt, da er doch son Beziehungen auf seine Zeit eingemengt hat [17]). No

16) Nach *Eichhorn* und *Bertholdt* a. a. O. soll er „*voll a ländischer* Wörter" seyn. Ich gestehe, diese Menge ni gends finden zu können, und finde *Carpzov's* Urtheil bes tigt, der ihm *nitorem sermonis chaldaei et dictionis puri tem, ad Onkelosum proxime accedentem et parum deflectent a puro tersoque Chaldaismo biblico* zuschreibt. Zwar ko men einige griechische Wörter, z. B. הֶגְמוֹן ἡγέμων 9, aber höchstens in dem Verhältnifs, wie im Daniel u Esra, vor.

17) Eine sichre Beziehung auf die Zerstörung des Temp glaubte ich Anfangs 53, 5 zu finden, wo es vom Mes

sicherer dürfte indessen die *Einheit* dieses Targum, die fast von allen neuern Kritikern geleugnet wird [18]), behauptet werden können. „Die Bearbeitung, sagt man, „sey vollkommen ungleich, die historischen Bücher „seyen ziemlich wörtlich übersetzt, die prophetischen „aber paraphrastisch und oft mit hineingetragenen Ideen. „Dieses setze verschiedene Verfasser voraus.“ Nicht nothwendig, da nämlich der Uebersetzer das Historische in den prophetischen Büchern (z. B. Jes. 36—39 und das Buch Jona) auch gröfstentheils einfach und wörtlich, die poëtischen Stücke der historischen Bücher (Richt. 5. 1 Sam. 2. 2 Sam. 22. 23) aber paraphrasirend mit Auflösung der Bilder erklärt, so scheint dieses vielmehr zu seiner Manier zu gehören. In Rücksicht auf das Mehr oder Weniger des Paraphrasirens ist er sich aufserdem nicht ganz gleich, so dafs z. B. Jes. 1. 5. 28 besonders viel Paraphrastisches haben, andere Kapp. weniger; aber deshalb andere Verfasser derselben anzunehmen, möchte sehr mifslich seyn, da dasselbe in den *LXX* Statt findet, und dieses zuweilen in demselben Kapitel abweicht. So z. B. ist 1, 22 das Bild vom Silber und Wein beybehalten, während es V. 25 verwischt ist. Wir werden dieses also vielmehr der Inconsequenz und schwankenden Manier des Uebersetzers zuschreiben. „In den ersten Propheten, sagt man aber weiter, kom„men Ausdrücke für gewisse hebräische Redensarten

heifst: הוא יבני בית מקדשא דאתחל בחובנא אתמסר בעויתנא *er wird das Heiligthum bauen, welches entweiht ist durch unsere Schuld, und preisgegeben durch unsere Missethaten.* Aber es ist natürlicher, dafs er sich hier wirklich auf dem Standpunct des Jesaias erhielt, und die Zerstörung durch Nebucadnezar meinte. Die Stelle 5, 10, wo der Zehnten zu geben eingeschärft ist, scheint wieder das Bestehen des Tempels und Cultus vorauszusetzen.

18) *Bertholdt* läfst den im 2ten und 3ten Jahrhundert lebenden Jonathan oder Pseudo-Jonathan blos ältere fragmentarische Synagogen-Targums sammeln und redigiren.

„vor, welche nicht in den letztern gebraucht werden, „wenn gleich dieselben Redensarten im Original stehen. „In den ersten Propheten werden *Götzen* fast beständig „טעות עממיא *error gentium* (1 Sam. 6, 5. 1 Kön. 14, 9), „und Feinde בעלי דבביא genannt (1 Kön. 3, 11. 8, 46. „2 Sam. 18, 19), in den letztern stöfst man auf diese „Ausdrücke wo nicht niemals doch nur äufserst sel- „ten“ [19]). Wenn diese zwey Beyspiele überhaupt etwas ausmachen könnten, so würden sie das Gegentheil beweisen; denn טַעֲוָת (ע׳ ist unwesentlich und steht nur 1 Kön.) ist auch in den Propheten die herrschende, vielleicht einzige, Bezeichnung der Götzen Jes. 1, 29. 2, 6. 7. 18. 20. 19, 1 u. s. w., בְּעֵלֵי דְבָבָא aber die gewöhnliche Uebersetzung für אוֹיֵב Jes. 1, 24. 2, 8. 62, 8. 63, 10. Jer. 44, 30, wiewohl auch סָנְאָה Jer. 6, 25 vorkommt. Aufser diesen kommen aber weit auffallendere und beweisendere Uebereinstimmungen vor. Jes. 36 – 39 stimmt wörtlich mit 2 Kön. 18, 13 ff., sofern nämlich die Originale stimmen. Jes. 2, 2 – 4 ebenso zu Micha 5, 1 – 3, was bey den *LXX* sich ganz anders verhielt. מַטְּלָא wird Nah. 1, 1 gerade so vom Aufheben des Fluchbechers verstanden, wie Jes. 13, 1. 15, 1. 19, 1. 21, 1. 22, 1. 23, 1. תַּרְשִׁישׁ wird יַמָּא gegeben Jon. 1, 3. Jer. 2, 16. 23, 1. 6. 10. 60, 9. 66, 19. Ezech. 27, 12.

19) So wörtlich *Eichhorn* I, S. 452. Vgl. *Carpzov. Crit. sacra* a. a. O. „8) *quasdam sibi peculiares habet periphrases et descriptiones, quas ubivis fere servat, quando v. c. idola ut plurimum* טעות עממיא *errorem gentium* 1 *Sam. VI*, 5. 1 *Reg. XIV*, 5 *appellat, aut pro hebr.* אויבים *hostes* בעלי דבביא *auctores inimicitiarum ponit* 1 *Reg. III*, 11. *VIII*, 46. 2 *Sam. XVIII*, 19. *cet.*“ *Carpzov* nennt diese Phrasen übrigens mit Recht als gemeinschaftliche Phrasen des *ganzen* Werkes in den ersten und letzten Propheten, und der obige Schlufs, der nicht *Carpzov*'en gehört, ist ohne Zweifel nur entstanden, weil *Carpzov* gerade keine Beyspiele aus den letzten Propheten beygefügt hatte.

58, 13 (wogegen Ps. 72, 20 מַרְסִים und 1 Mos. 10, 4 תַּרְשִׁישׁ). Sowie im Jesaias die Bäume, namentlich Zedern, öfter durch Könige und Fürsten erklärt werden (2, 13. 14, 8. 18, 5), so erklärt er auch 1 Kön. 4, 33: *und Salomo sprach über die Bäume von der Zeder auf Libanon* u. s. w. durch: *er weissagte von den Königen des Hauses David, die da folgen würden* u. s. w. Die abentheuerliche Angabe, daſs die Sonne 343 Mal (7 × 7 × 7) heller leuchten werde Jes. 30, 26, steht auch 2 Sam. 23, 4. Auch die Einschiebsel über Sanherib's Heer und Lager Jes. 10, 14 und das des Sissera Richt. 5, 8 (wenn sie echt sind), haben groſse Aehnlichkeit. Wir enthalten uns weiterer Beyspiele, um nicht zu ausführlich zu werden, müssen aber bis zur Nachweisung wesentlicher Verschiedenheiten in den einzelnen Theilen die Einheit des Verfassers der ganzen Uebersetzung (einige Interpolationen vielleicht abgerechnet) annehmen.

Kommen wir indessen von jenen nur vor- und beyläufigen Untersuchungen nun zum *Charakter* dieser Uebersetzung, der uns für unseren Zweck besonders angeht. Vergleicht man hier den Jonathan mit den übrigen Targums, so steht er in Rücksicht auf richtige Auffassung und Wiedergebung des Sinnes zwischen Onkelos und den jüngern Targums; vergleicht man ihn mit dem Alexandriner, so mag er vielleicht genauere Sprachkenntniſs besitzen, aber vermöge einer falschen Hermeneutik erlaubt er sich weit mehr Willkührlichkeiten, besonders wo Zeitvorstellungen und dogmatische Ideen ins Spiel kommen, und macht weit mehr den willkührlichen Paraphrasten. Man wird seinen Charakter im Allgemeinen etwa aus folgenden Rubriken ersehen.

1. Oft versteht er seinen Text philologisch und exegetisch ganz richtig, drückt ihn auch, besonders im historischen Vortrage, oft wörtlich aus; wo der Ausdruck aber bildlich wird, da sucht er ihn nach seiner paraphrastischen Weise durch *Auflösung der Bilder*

oder durch *Einschiebsel* zu verdeutlichen. Z. B. 1, 8: wie eine Hütte im Weinberge (*Targ.* setzt hinzu: *nach der Weinerndte* [20]). 1, 21: Hure *Targ. Götzendienerin.* 1, 25: dein Bley *Targ. deine Schuld.* — 2, 13 ff. werden alle Bilder aufgelöst, und die *Cedern* und *Tannen* von Fürsten, die *Mauern* und *Thürme* von Bewohnern der Thürme und Vesten, die *Schiffe* von meerbefahrenden reichen Kaufleuten verstanden. — 5, 1—6 wird die Parabel ganz weggeschafft und die Erklärung weitschweifig hineingetragen. — 5, 17 die Schafe *Targ. die Gerechten.* 7, 3: die Syrer stehn in Ephraim *Targ. der König von Syrien ist verbunden mit dem König von Israël.* 10, 14: keiner sperrte den Mund auf zum Gezirp *Targ. sprach ein Wort.* 22, 23 *Targ. ich werde ihn bestellen als einen treuen Aufseher an einem bewährten Orte, ... 24 und auf ihn werden sich stützen alle Edle seines Vater-Hauses, Kinder und Kindes-Kinder, Vornehme und Geringe, von den Priestern im Ephod bis zu den Leviten, die die Harfe spielen.* Wirklich glücklich übersetzt er 22, 22: den Schlüssel des Hauses David lege ich auf seine Schultern durch: *gebe ich in seine Hand.*

2. Nicht selten aber ist seine Erklärung auch durchaus *willkührlich,* die grammatische Interpretation ist vernachlässigt, die Bilder falsch aufgefaſst, und wenn man auch die Texteswortе selbst in der Paraphrase wiederfindet, so geschieht dieses in der willkührlichsten Verbindung, und zuweilen schwimmend in einer Fluth ersonnenen Geschwätzes. Kap. 1, 6: von der Fuſssohle bis zum Scheitel ist nichts Heiles daran *Targ. vom Pöbel bis zu den Vornehmen ist keiner vollkommen in der Gottesfurcht* (es ist aber nicht vom unsittlichen, sondern dem unglücklichen politischen Zustande die Rede). V. 24:

20) Zur Ersparung des Raums mögen die Beyspiele, in welchen nichts auf den hebräischen oder chaldäischen Ausdruck ankommt, nur deutsch hier stehen.

אֶנָּחֵם מִצָּרַי *Targ. Jerusalem will ich trösten, aber wehe! den Frevlern, wenn ich mich aufmache, um ein Rachgericht zu halten über die Feinde meines Volkes* (er hat נחם nicht verstanden, und sich durch Paraphrase geholfen). 3, 24: כִּי תַחַת יֹפִי *Targ. diese Rache wird an ihnen genommen, weil sie sündigten mit ihrer Schönheit.* 7, 3: וּשְׁאָר יָשׁוּב בְּנֶךָ *Targ. deine übrigen Schüler, die nicht gesündiget und die sich bekehrt haben von ihrer Sünde* (er nahm בנך für Söhne s. v. a. Schüler). Die *Nomina propria* löst er öfter so auf, z. B. noch V. 6: טָבְאַל *Targ. der uns gefallen wird* (vgl. 2 Sam. 17, 7)[21]. V. 20: jeder frisst seines Armes Fleisch *Targ. plündert seines Nächsten Schätze.* 11, 14: sie fliegen zusammen auf die Schulter der Philister *Targ. sie vereinigen sich mit Einer Schulter* (d. h. einmüthig, s. im Hebr. Zephan. 3, 9), *um die Philister zu schlagen.* (Man sieht, wie ihm nur daran liegt, das Wort des Originals anzubringen, unbekümmert, ob dieses richtig geschehe). 14, 14: ich steige auf der Wolken Höhen *Targ. über alle Völker.* 18, 1: אֶרֶץ צִלְצַל כְּנָפָיִם *Targ. das Land, wohin Schiffe kommen aus fernem Lande, wie ein Adler, der mit seinen Flügeln fliegt.* 19, 10: כל עשי שכר אגמי נפש *Targ.* אֲתַר דַּהֲווֹ עָבְדִין סִכְרָא וְכָבְשִׁין מַיָּא גְּבַר לְנַפְשֵׁהּ *es wird ein Ort seyn, wo sie Vertiefungen machen, Wasserteiche jeder für sich.* 21, 18: וַיִּקְרָא אַרְיֵה *Targ. der Prophet sprach: ich höre die Stimme von Schaaren, die in ihren Rüstungen kommen, wie ein Löwe.* 21, 10: מְדֻשָׁתִי בֶן גָּרְנִי *Targ. die Könige, gewohnt Kriege zu führen, werden gegen sie kommen, um sie zu plündern, wie der Landmann, der gewohnt ist, die Tenne zu dreschen*[22].

21) Durch eine solche Operation schafft er den Maleachi aus der Reihe der Propheten, indem er Mal. 1, 1 den Namen מַלְאָכִי gibt: מַלְאָכִי דְּיִתְקְרֵי שְׁמֵיהּ עֶזְרָא סָפְרָא *mein Bote, welcher Esra der Schriftsteller heifst.*

22) Ausdrücklich warnen muſs man jeden, der das Targum

21, 11 von Seir ruft man mir zu *Targ. vom Himmel ruft er mir zu* (wahrscheinlich aus 5 Mos. 33, 2 gefolgert, wo man Seir als die Wohnung Jehova's genommen hat). 22, 18: צָנוֹף יִצְנָפְךָ צְנֵפָה כַּדּוּר *Targ.* יַעְדֵּי מִנָּךְ יָת מִצְנֶפְתָּא וְיַקְפוּנָךְ בַּעֲלֵי דְבָב כְּשׁוּר מַקָּף *er wird deinen Turban nehmen, und die Feinde werden dich umgeben, wie eine umgebende Mauer.* 28, 10: כִּי צַו לָצָו קַו לָקָו וגו׳ *Targ. da ihnen befohlen war, das Gesetz* (צַו) *zu thun, wollten sie nicht thun, was ihnen befohlen war. Die Propheten weissagten ihnen, daſs, wenn sie sich bekehrten, ihnen ihre Sünden vergeben seyn würden, aber sie nahmen die Worte der Propheten nicht an, wandelten nach dem Gelüst ihrer Seele, und hatten keine Lust, das Gesetz zu thun. Sie harreten* (קַו von קָוָה) *es werde ihnen bestätigt werden der Götzendienst und sie harrten nicht auf den Dienst meines heiligen Tempels. Gering* (זְעֵיר) *war in ihren Augen mein Heiligthum, um daselbst* (שָׁם) *anzubeten. Gering war in ihren Augen meine Wohnung daselbst.* 30, 7: לָכֵן קָרָאתִי לָזֹאת רַהַב הֵם שָׁבֶת *daher treffe ich* (wie von קָרָה) *viele von ihnen getödtet, Bewaffnete schicke ich über sie,* von welcher Uebersetzung sich kein Grund absehen läſst. Noch mehrere Beyspiele unter *no.* 4. 6.

5. Die *geographischen Namen* behält er meistens bey, wie *Onkelos*, und setzt nur selten die neuern Namen dafür, dann aber oft richtig, z. B. צֹעַן 19, 13 und 30, 4 טָאנִס, נֹף 30, 4 מְפִיס (*Memphis*), בָּשָׁן 33, 9. Nah. 1, 4 מַתְנַן *Batanaea* (s. die Note zu 2, 13), שִׁנְעָר 10, 11 בָּבֶל; wenigstens nicht unpassend auch חָנֵס 30, 4

befragen will, vor der über Alles schlechten lateinischen Uebersetzung der Polyglotten. So ist z. B. dieser Vers, welcher chaldäisch lautet: מַלְכִין דְאוּמָנִין לְאַגָּחָא קְרָבָא יֵיתוּן עֲלַהּ לְמִבְזְזַהּ כְּאַבְרָא דְאוּמָן לְמִדַשׁ יָת אִדְּרָא übersetzt: *reges, qui consueti sunt ad ineundum proelium venient contra eam, ut diripiant eam sicut plaustrum artificis ad triturandam aream.*

תַּחְפְּנֵס (*Daphne*). Wenn er כּוּשׁ 11, 11 durch הִדּוּ Indien, gibt, so muſs man bedenken, daſs Aethiopien und Indien von den Alten oft im gemeinen Leben verwechselt worden sind, und wenn er *Tarsis* durch *Meer* (s. oben) übersetzt, so erinnere man sich, daſs auch die Chronik sich schon nicht mehr in diesen Ausdruck finden konnte. — Hier und da hat er aber auch einen geographischen Namen als Appellativum übersetzt, wie er es mit den Personennamen thut, s. 60, 6.

4. Wie viele alte Uebersetzer (hier namentlich *LXX. Saad.*), schafft er gern *anthropopathische Ausdrücke* von Gott gebraucht, und sonst anstöſsige Worte hinweg. Beydes erschien ihm als der Würde Gottes und der heiligen Schrift widersprechend. 1, 18 sagt Gott: *wir wollen zusammen rechten Targ.* תִּבְעוּן מִן קֳדָמַי *bittet es mir ab.* 3, 17: er wird ihre Schaam entblöſsen *Targ. ihre Herrlichkeit wegnehmen.* (Vgl. 28, 7. 8). 6, 1: seine Schleppen füllten den Tempel *Targ. vom Glanz seiner Herrlichkeit war der Tempel erfüllt.* V. 6: in seiner Hand eine Kohle, die er mit der Zange vom Altare genommen *Targ. in seinem Munde war ein Ausspruch, den er empfing von der göttlichen Majestät* (*Schechina*) *auf dem Throne im erhabenen Himmel oberhalb des Altars.* 10, 6: die Ruthe in seiner Hand, seines Zornes Werkzeug *Targ. der Bote von ihm gesandt, gegen sie zum Fluch.* — Auch Er duldet nicht den Ausdruck: *Gott schauen* (s. oben S. 62), und setzt 38, 11 für: ich werde Gott schauen: *ich werde vor Gott erscheinen*, wie 1, 12.

5. Schon unter *no.* 1. 2 kamen *Einschiebsel* vor, wie sie auch die paraphrastische Manier mit sich bringt. Unter diesen sind einige, die beständig wiederkehren, z. B. אֲמַר נְבִיָּא *der Prophet spricht* 55, 3. 48, 16. 58, 1. 61, 1. 62, 10. 63, 7. Seltner sind längere, wie bey 10, 32

die über Sanheribs Heer, das den Jordan austrinken werde u. s. w. (s. oben).

6. Weit häufiger, als der Alexandriner, trägt er willkührlich *spätere Zeitvorstellungen*, *rabbinische Sagen* und *die jüdische Theologie seiner Zeit* willkührlich in die Paraphrase hinein, oft so, dafs der pharisäische Rabbi und Schrifsgelehrte nur zu deutlich durchblickt. 1, 15 statt: wenn *ihr* die Hände ausbreitet — *Targ: wenn schon die Priester ihre Hände ausbreiten, für euch zu beten;* als ob nur priesterliches Gebet überhaupt zu Gott dringe. 5, 10 schiebt er ein: *ob der Sünde, dafs sie den Zehnten nicht abtragen.* 9, 14 setzt er für den Propheten, der falsch lehrte und der Schweif sey, den *Schriftgelehrten*, der falsch *erklärt.* (Wie sicher mag dieser Schriftgelehrte der Richtigkeit *seiner* Erklärungen gewesen seyn! Wie charakteristisch aber für die verschiedenen Zeitalter des Prophetismus und des Rabbinismus, dafs der *Verfasser* dieses Glossem's einen falschen Propheten, der *Uebersetzer* einen falsch erklärenden Rabbinen, für den Schweif d. i. den Niedrigsten des Volkes erklärt!) Ueberall werden sonst *Schriftgelehrte* eingemischt, besonders für *Propheten.* 28, 7 heifst es statt: Priester und *Propheten taumeln* von starkem Getränk ..... *taumeln beym Weissagen*, wanken beym Rechtsprechen, im *Targ. Priester und Schriftgelehrte sind berauscht von altem Wein .... wenden sich zu delicaten Speisen, und irren beym Rechtsprechen.* (Also höchstens die zu gut besetzte Tafel läfst der Uebersetzer auf die Rabbinen kommen). Noch besser V. 8. Statt: ihre Tische sind voll *unflätigen Gespey's*, kein Platz ist mehr, heifst's im *Targ. alle Tische sind voll unreiner und greuelhafter Speise: kein Platz ist, wo nicht geraubtes Gut sey.* (Das Aergernifs, welches der Laie hätte an *solchen* Ausschweifungen der jüdischen Geistlichkeit nehmen müssen, mufste weggeschafft werden, da ja schon Schweinefleisch auf ihrer Tafel arg

genug war). S. noch 29, 10. 30, 10. Einen starken Zug von Nationalstolz enthält die Uebersetzung der *Sterne Gottes* (14, 13) durch das *Volk Gottes*, wobey ihm aber die Darstellung Dan. 8, 10 voranging. — Bey 6, 1 gibt er (mit *Saadia* u. A.) statt des Todesjahres von Usia, das Jahr, wo er *aussätzig* geworden; bey 10, 32 wird der Fabel von Abrahams Errettung aus einem Glühofen gedacht, in welchen er als Zerstörer des Götzendienstes geworfen worden war (deren Entstehung wir in Eine Zeit mit den Märtyrologien des kanonischen und apokryphischen Daniel setzen möchten); bey 28, 21 wird des Erdbebens unter Usia, bey 49, 15 des goldenen Kalbes, bey 64, 1 des Elias erwähnt. — Unter den jüdischen *Theologumenis*, die er in die Uebersetzung trägt, ist besonders seine Christologie in der That von Interesse und Wichtigkeit für die jüdische Dogmengeschichte. Er erklärt vom Messias wirklich zahlreiche Stellen, und großentheils dieselben, wie das N. T.[23]). 4, 2 erklärt er den *Sprößling Jehova's* durch den *Messias* (ohne Zweifel nach dem Sprachgebrauch im Jeremia und Zacharia, s. die Anm. zu d. St.), und die *Frucht des Landes* durch die, welche das Gesetz halten, und V. 3 heißt es: wer zum *ewigen* Leben aufgeschrieben ist, schauet *den Trost Israëls* d. i. die messianische Zeit (vgl. Dan. 12, 1). — 9, 6 übersetzt er: *er nimmt das Gesetz auf sich, um es aufrecht zu erhalten* (Matth. 5, 17), *und er wird genannt von Seiten dessen, dessen Rath wunderbar ist*, (von Seiten) *Gottes*[24]):

23) Man findet die meisten, auch aus den übrigen von Jonathan übersetzten, Büchern in *Buxtorf Lex. chald. et talmud. col.* 1269 ff.

24) Man könnte hier der Sprache nach אֱלָהָא *Gott* auch schon zum Object ziehen, wo dann der Messias *Gott* genannt würde, was aber der jüdischen Theologie ganz zuwider seyn würde, und wozu sich bey allen erhabenen Vorstellungen von demselben (s. *Bertholdt Christologia Ju-*

ein Held bleibend in Ewigkeit, von dem viel Heil über uns kommen wird in seinen Tagen. — Nach 11, 1 ff. ruht auf dem Messias der *Geist der Prophezeyhung* (V. 2), er wird mit seinem Spruch *den gottlosen Armillus* (den Antichrist) tödten (V. 4), lauter Gerechte werden ihn umgeben (V. 5). — 14, 29 versteht Jon. den Messias unter dem Cerasten, der aus der Schlange Wurzel (d. i. den Söhnen Isai's) hervorgehn wird, und 28, 5 unter Jehova selbst, der eine Zierde des Volkes seyn werde [24b]. — 42, 1 nimmt er den *Knecht Gottes vom Messias* (עַבְדִּי מְשִׁיחָא) und faſst alles *zukünftig*, gerade, wie Matth. 12, 17—21 (s. unten den Commentar), so daſs die Stelle nach ihm also einen Messias weissagt, der der Tröster der Armen und der Lehrer der Heyden seyn wird. Ebenso erklart er den *Knecht Gottes* 43, 10, anderswo aber vom Volke, und oft in demselben Abschnitt. So vorzüglich in dem berühmten Kap. 52, 13 - 53, 12. Hier bezieht er das, was vom Stande der Erniedrigung des Knechtes Gottes gesagt wird, auf das Volk (52, 14. 53, 2. 3), was von seiner Erhöhung verkündigt wird, oder was er wenigstens davon erklärt (52, 13. 15. 53, 4 ff.) auf den Messias. Er verläſst dabey die grammatische Auslegung mehr, als irgendwo anders, und das so erklärte Kapitel [25]) scheint wirklich eine sehr wich-

daeorum §. 22) schwerlich eine Parallele möchte beybringen lassen.

24b) Ob er 16, 1. 5 unter dem *Gesalbten Israëls* den Messias meine, ist noch ungewiſs, da dieser Ausdruck sonst auch von irdischen Königen gebraucht wird.

25) S. über die Erklärung dieser Stelle beym Jonathan *de Wette de morte Jesu Chr. expiatoria* S. 70 ff. Ueber die älteren Juden, die unser Stück nach der Angabe der jüngern vom Messias erklärt haben, s. zur Ergänzung der Literaturgeschichte von Kap. 53 (Th. 2. S. 160), *Schöttgen de Messia*, in den *hor. hebr. et talmud. T. II. S.* 181. *Eisenmenger* entdecktes Judenthum II, S. 757. *Hulsii theologia iudaica* S. 321 ff. Daſs sich die Idee eines leidenden

tige Quelle der messianischen Vorstellungen zur Zeit des N. T. geworden zu seyn. Zwar, so erklärt er, war Israël lange arm und verachtet, und wartete lange auf den Messias (52, 14. 53, 3), aber er wird kommen, wird die Heyden zerstreuen (52, 15), die Könige werden staunen, und Israël wird vor ihm grünen und blühen, wie ein Baum an Wasserbächen (53, 2); denn er wird Fürbitte einlegen für die Sünden des Volkes, und Gott wird sie um seinetwillen vergeben, wenn das Volk seiner Lehre gehorsam ist (V. 4. 6. 7). Er bauet das Heiligthum wieder auf, das durch die Sünden entweiht ist (V. 5). Er führt die Fürsten der Völker zur Schlachtbank (V. 7) und die Gottlosen in die Gehenna. Den Rest des Volkes reinigt und entsündigt er (V. 10). Dann leben sie lange in des Messias Reich, sehen Söhne und Enkel, werden befreyt von der Herrschaft der Heyden, Sieger über ihre Feinde (V. 11. 12). — Ausdrücklich ist von seiner *Lehre* die Rede V. 5: בְּאוּלְפָנֵיהּ שְׁלָמֵהּ יִסְגֵּי עֲלָנָא וּבְדִנְצִית לְפִתְגָּמוֹהִי חוֹבָנָא יִשְׁתַּבְקוּן לָנָא *durch seine Lehre kommt viel Heil über uns, und wenn wir seinen Worten gehorchen, werden uns unsere Sünden vergeben.* Vgl. 42, 3. 4 und 11, 2. Hierin und in der ihm beygelegten *Fürbitte* für das Volk haben wir deutlich das *prophetische* und *hohepriesterliche* Amt, welche also auch die Juden dem Messias neben dem *königlichen* beygelegt haben, und welche wir im Brief an die Hebräer auf Christum übergetragen finden. — Andere Beziehungen auf die jüdische Theologie sind: 22, 14 die Erwähnung des *zweyten Todes*, den die Verdammten in jener Welt sterben (vgl. *Targ. Hieros.* zu *Deut.* 33, 6. Offenb. 2, 11 und daselbst *Wetstein.* 22, 6. 14. 21, 8);

und sterbenden Messias aus dieser Stelle des Jonathan keinesweges abnehmen lasse, wie *Stäudlin* (Götting. theol. Bibliothek Th. 1. S. 241) und *Bertholdt* (*Christologia Judaeorum* §. 29) annehmen, hat *de Wette* a. a. O. schon gezeigt. Vgl. auch dessen bibl. Theologie §. 201.

die Erklärung von 30, 33 durch die Gehenna; und die häufige Erwähnung der *Schechina* (שְׁכִינָה) 40, 22. 57, 15 u. s. w.

Der Text, den Jonathan vor sich hat, ist im Ganzen schon der masorethische, mit dem er auch in den Vocalen übereinstimmt, mag dieses seinen Grund darin haben, daſs die Punctatoren nach Anleitung der Paraphrasen punctirt haben, oder weil schon zu Jonathan's Zeit dieselbe exegetische Reception feststand. Doch kommen auch Abweichungen von Consonanten und Vocalen vor. Z. B. 3, 11: נֹשִׁים *Targ.* מָרֵי חוֹבָא Schuldherrn (wie von נֹשִׁים). 3, 6: מַכְשֵׁלָה *Targ.* מַמְבִּירָה, also nach der Lesart ממשלה. 19, 18 drückt er bey עִיר הַהֶרֶס, wofür auch עיר החרס gelesen wird, beyde Lesarten aus: קַרְתָּא בֵית שֶׁמֶשׁ דַּעֲתִידָא לְמֶחֱרַב die Stadt Sonnenstadt (Heliopolis), die zerstört werden wird, von חרס Sonne, und הרס zerstören. Die Erklärung ist aus Jer. 43, 13 und könnte vielleicht auch polemisch gegen die alexandrinischen Juden seyn (s. oben S. 62), findet wenigstens in der Stelle andere Resultate. — 2, 6 übersetzt das *Targ.* כִּי נָטַשְׁתָּה עַמְּךָ בֵּית יִשְׂרָאֵל durch: שְׁבַקְתּוּן דַּחֲלָא תַּקִּיפָא דַּהֲוָא פָּרֵק לְכוֹן לְבֵית יִשְׂרָאֵל *ihr verlieſset den Furchtbaren, Starken, der euch rettete, Haus Israels.* Vielleicht las er nach עַמְּךָ — צוּרְךָ (vgl. 5 Mos. 32, 15), welche Lesart einen sehr bequemen Sinn geben würde. Nur erlaubt er sich auch sonst zu groſse Freyheiten, als daſs man darauf rechnen könnte.

Man wird aus dem allen ersehen, daſs diese Uebersetzung bey aller Brauchbarkeit doch mit einer gewissen Vorsicht benutzt seyn will, und es scheint mir namentlich, daſs D. *Rosenmüller* sich zu oft an ihre Erklärungen angeschlossen habe.

* * *

Daſs auch ein Targum von Jerusalem über die Propheten vorhanden gewesen seyn müsse, erhellt aus einem

Fragment, welches *Bruns* in *Cod. Kennic.* 154 bey Zach. 12, 10 fand. Ob dieses dasselbe ist mit dem von *Assemani* angeführten in der vaticanischen Bibliothek, woraus oben (§. 1, 2) eine Stelle mitgetheilt worden, kann ich nicht beurtheilen.

§. 12.

Syrische Uebersetzung.

Der Zeit nach der dritte Platz unter den alten Uebersetzern gehört dem *syrischen* in der Peschito, welcher auf den Schultern der beyden frühern stehend, dazu von richtigern hermeneutischen und Uebersetzer-Grundsätzen geleitet, den Forderungen an einen treuen und gewissenhaften Uebersetzer weit mehr, als jene, und ungefähr in derselben Art, wie *Symmachus* und *Theodotion*, genügt. Er übersetzt aus dem hebräischen Texte, nicht ohne Kunde der Sprache, mit eklektischer Benutzung des Alexandriners, seltener des Chaldäers, aber oft auch unabhängig für sich. Die Bilder und Tropen behält er, wo er nicht etwa den *LXX* folgt, bey, und vom willkührlichen Hineintragen der Ideen ist er frey, wie kaum irgend ein anderer alter Uebersetzer, so daſs seiner Arbeit der Name der *Peschito* d. i. der *einfachen* und *treuen* [26]) im vollesten Maſse gebührt.

26) Statt dieser gewöhnlichen und, wie wir sehen werden, auch richtigen Erklärung hat D. *Bertholdt* (Einleit. II. S. 593) eine andere vorgetragen, wornach es die *ausgebreitete, gemeinübliche* (*κοινη*, *vulgata*) heiſsen soll. Er vergleicht im Chald. מִנְהָג פְּשׁוּט *consuetudo vulgaris*, דִּין פְּשׁוּט *mos vulgaris*. Allein in den angeführten Fällen liegt die Bedeutung: *einfach*, *simplex* zum Grunde, wie es auch *Buxtorf* in *Lex. chald.* ausdrücklich bemerkt hat; und, was die Hauptsache ist, diese Wendung der Bedeutung geht uns hier eigentlich nichts an, da פְּשׁוּט herrschend von *wörtlichen* Auslegungen der Schrift vorkommt, im Gegensatz der *Medraschim*, der allegorischen und mystischen Auslegungen. *Dieses* gehört hieher, wie

Da auch der Charakter beyder Sprachen dieses enge Anschliefsen begünstigte, ist die Nachbildung zuweilen wirklich meisterhaft zu nennen. Zum Beleg des Gesagten, so weit sich dieses durch Einzelnheiten anschaulich machen läfst,

1, einige Stellen, wo er offenbar den *LXX*, selbst bey freyen und etwas willkührlichen Uebersetzungen, gefolgt ist. 1, 22: סָבְאֵךְ מָהוּל בַּמָּיִם *οἱ κάπηλοί σου μίσγουσι τὸν οἶνον ὕδατι*. *Syr.* ܬܲܓܵܪ̈ܲܝܟܝ ܡܚܲܠܛܝܼܢ ܡܲܝܵܐ. — 1, 25: כָּל־בְּדִילָיִךְ, *πάντας ἄ[illegible]μους ἀπό σου*, ܟܽܠܗܽܘܢ ܦܠܰܛܽܘܗ̈ܝ. — 2, 20: לַחְפֹּר פֵּרוֹת וְלַעֲטַלֵּפִים *τοῖς ματαίοις, καὶ ταῖς νυκτερίσι*, ܠܲܣܪ̈ܝܩܘܵܬܵܐ ܘܲܠܦܵܪܚܲܬ ܠܸܠܝܵܐ. — 3, 17: פָּתְהֵן יְעָרֶה *ἀνακαλύψει τὸ σχῆμα αὐτῶν*, ܐܸܣܟܵܡܗܹܝܢ ܢܓܲܠܸܐ. — 7, 20: יְגַלַּח אֲדֹנָי בְּמֶלֶךְ אַשּׁוּר אֶת־הָרֹאשׁ, *ξυρήσει Κύριος — βασιλέως Ἀσσυρίων τὴν κεφαλὴν*, ܢܣܲܪܶܩ ܕܐܵܬܘܿܪ ܠܡܲܠܟܵܐ — ܡܵܪܝܵܐ. — 9, 13: עַד הַמַּכֵּהוּ *ἕως ἐπλήγη*, ܕܲܡܚܵܐ ܠܗܘܢ. — 30, 4: *ἄγγελοι πονηροί* *Syr.* ܡܲܠܲܐܟ̈ܘܗܝ ܢܟܸܦܵܐ. — 30, 20: מוֹרַיִךְ *τοὺς πλανῶντάς σε* (von מרה) ܡܡܲܟܟܵܢܲܝܟܝ. — 53, 2: כַּיּוֹנֵק *ὡς παιδίον*, ܐܝܟ ܝܠܘܕܐ. — Weit häufiger verläfst er aber in solchen Fällen den Alexandriner. So z. B. 5, 17. 6, 1. 9, 8. 10. 10, 14. 16. 11, 4. 14. 22, 23. 28, 8. 23, 17. Den Ausdruck: *Gott schauen* behält er beyde Mal bey (1, 12. 38, 12). Nur zu *Theodotion* stimmt er z. B. 28, 6.

auch der Gebrauch von ܦܘܼܪܫܵܢܵܐ, ܦܠܣܛܝܢ zeigt. — Mit Ueberzeugung stimme ich dagegen zu desselben Verfassers Bemerkung (S. 594. 95), dafs die Uebersetzung schon in das dritte, auch vielleicht ins 2te Jahrhundert nach Christo zu setzen sey.

2. Weniger beobachtet ist seine *Uebereinstimmung* mit dem *Chaldäer*, die, wie wir unten ersehen werden, wirkliche *Abhängigkeit* ist. S. z. B. 3, 3: נְבוֹן לָחַשׁ, *Targ.* סוּכְלְתָן בְּעֵטָא, *Syr.* ܦܣܬܟܠ ܒܡܡܠܠܐ. — 3, 16: וּבְרַגְלֵיהֶם תְּעַכַּסְנָה, *Targ.* וּבְרַגְלֵיהֶן מַרְגְּזָן, ܡܫܬܘܢ ܒܪ̈ܓܠܝܗܝܢ ܘܡܪܓܙܢ ܒܡܣܢܐ. — 22, 5: מְקַרְקַר קִר *Targ.* מְבַלְשִׁין בָּתַיָּא sie durchsuchen die Häuser. *Syr.* ܡܒܨܐ ܒܬ̈ܐ (vgl. *Symm.* ἐρευνήσει). — 23, 10: אֵין מֵזַח עוֹד, *Syr.* ܠܝܬ ܠܟ ܕܢܕܚܩܟ ܬܘܒ *niemand ist, der dich vertriebe* (wie von זחח). — 27, 8: בְּסַאסְּאָה *Targ.* בְּסָאתָא דַהֲוֵיתָא כָּאֵיל בַּהּ יְכִילוּן לָךְ *mit dem Masse, womit du missest, werden sie dir messen* (s. Matth. 7, 2 und *Lightfoot* zu d. St. Marc. 4, 24). *Syr.* ܒܟܝܠܬܐ ܕܟܝܠ ܐܢܬ ܬܕܘܢܝܘܗܝ *mit dem Masse, womit er misst, wirst du ihn richten.* — 25, 7: הַלּוֹט הַלּוֹט עַל־כָּל־הָעַמִּים, אַפֵּי מַלְכָּא דִשְׁלַיט עַל־כָּל־מַלְכַיָּא, ܦܪܨܘܦܐ ܕܡܠܟܐ ܕܫܠܝܛ ܥܠ ܟܠܗܘܢ ܡܠܟ̈ܐ. — 28, 28: לֶחֶם *Targ.* עִבּוּרָא *Syr.* ܚܛܬܐ (Getreide, insbesondere Waizen). — 54, 7: בְּרֶגַע קָטֹן עֲזַבְתִּיךְ, בִּרְגַז זְעֵיר רְחֵקְתִּיךְ, *Syr.* ܒܪܘܓܙܐ ܙܥܘܪܐ ܫܒܩܬܟܝ. — 57, 8: אַחַר הַדֶּלֶת, בְּחַרְתְּ יָד חָזִית, ܐܬܪܐ ܓܒܝܬܝ. — 58, 3: וְכָל־עַצְּבֵיכֶם תִּנְגֹּשׂוּ, כָּל־תַּקְלָתְכוֹן אַתּוּן מְקָרְבִין alle eure Aergernisse (d. i. die Götzen) bringet ihr her, ܘܟܠܗܘܢ ܡܟܫܘܠܝܟܘܢ ܐܢܬܘܢ ܡܩܪܒܝܢ. — 61, 8: וְנָא גָזֵל בְּעוֹלָה, מְרַחֵק קֳדָמַי שִׁקְרָא וְאוֹנְסָא, ܣܢܐ ܐܢܐ ܚܛܘܦܝܐ ܘܥܘܠܐ. — 66, 18: אַחַר אֶחָד, סִיעָא בָּתַר סִיעָא, ܟܢܫ ܒܬܪ ܟܢܫ. — Daſs aber wirklich der Syrer den Chaldäer vor Augen hatte, läſst sich vielleicht mit einiger Evidenz aus folgendem Beyspiele schlieſsen. Das schwierige הֵן אֶרְאֶלָּם 33, 7 hat der Syrer übersetzt: ܟܕ ܢܬܚܙܐ ܠܗܘܢ *wenn er sich ihnen zeigt.*

Man sieht wohl, daſs er אראלם aufgelöst hat in אֶרְאָה לָּם für אֶרְאָה לָהֶם, aber so gewinnt man nur die *erste*, nicht die *dritte* Person, und der Syrer erlaubt sich so willkührliche Veränderungen ohne Veranlassung nicht. Den Grund ersieht man aus dem Chaldäer. Dieser übersetzt ebenfalls אתגלי לחון, welches unstreitig in der ersten Person gelesen werden sollte: אֶתְגְּלֵי לְחוֹן. Aber der Syrer las dieses, wie es in der Polyglotte steht: אִתְגְּלֵי לְהוֹן, und übersetzte hiernach auch in der dritten Person. S. noch 22, 6. 24.

3. Wo er unabhängig übersetzt, ist er an schweren Stellen allerdings öfters exegetischen Vermuthungen gefolgt, die keine weitere Auctorität haben; aber in einzelnen Fällen sind diese doch wirklich glücklich zu nennen. — Beyspiele unabhängiger Erklärungen sind 2, 24: פְּתִיגִיל ܠܬܟܠܬܗܘܢ ihr Purpurblau (er combinirt es mit תְּכֵלֶת). 5, 2. 4: בְּאֻשִׁים *Syr.* ܚܪܘܒܐ *siliquae*, Johannisbrot (er wählt nach dem Zusammenhang eine unedle, kaum zu Viehfutter brauchbare, Frucht, s. Luc. 15, 16). *LXX.* ἀκάνθας — 9, 5: כָּל־סְאוֹן סֹאֵן בְּרַעַשׁ *Syr.* ܟܠ ܡܐܢ ܐܣܠܚܐ ܒܙܘܥܐ (er verwechselt סְאוֹן mit שְׁאוֹן). — 28, 10: צַו לָצָו וג׳ *Syr.* ܨܘܐܬܐ ܥܠ ܨܘܐܬܐ ܘܬܘܬܐ ܥܠ ܬܘܬܐ (mit nachgeahmter Paronomasie) *Schmutz über Schmutz* (als ob צַו s. v. a. צוֹאָה wäre), *Gespey über Gespey*. Zuweilen läſst er auch schwierige, oder wenigstens in diesem Zusammenhange schwierige oder ihm überflüssig scheinende Wörter aus, z. B. 21, 8: אַרְיֵה, 21, 11 die Verdoppelung. — Eine recht glückliche Erklärung ist 10, 27: וְחֻבַּל עֹל מִפְּנֵי שָׁמֶן *Syr.* ܢܬܬܒܪ ܢܝܪܐ ܡܢ ܨܘܪܐ ܡܦܛܡܐ *zerbrochen wird das Joch von den fetten Stieren.* (S. den Commentar zu d. St.). — 37, 25: *mit meiner Füſse Tritte trockne ich die Ströme Aegyptens*, *Syr.* ܒܦܪܣܬܐ ܕܪܓܠܝ *mit den Hufen mei-*

ner Rosse u. s. w. — Einige Mal hat er auch syrische Idiotismen im Hebräischen zu finden geglaubt, und darnach erklärt. 14, 12: הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר *Syr.* ܐܝܠܠ ܒܨܦܪܐ *heule in der Frühe.* Er dachte an den Idiotismus בִּן־לַיְלָה in derselben Nacht (Jon. 4, 10), ܒܪ ܠܠܝܐ an demselben Tage (5 Mos. 24, 15), ܒܪ ܫܥܬܗ in derselben Stunde (Sprüchw. 12, 16).

Die öfter aufgeworfene Frage, die noch nicht aus inneren Gründen beantwortet ist, ob der Verfasser dieser Uebersetzung ein Jude oder Christ gewesen? getraue ich mich jetzt wenigstens in Beziehung auf die Uebersetzung des Jesaia sicher zu Gunsten der letztern Meinung zu beantworten [27]). Für einen jüdischen Uebersetzer fehlt jeder irgend befriedigende Grund; aber der Christ scheint an einigen Stellen deutlich durch. Ob er gleich überall seinem Texte Schritt vor Schritt folgt, so werden doch einige Erklärungen die Verräther des Glaubens, dem er zugethan war. Am wichtigsten ist hier 7, 14, wo er die *Dirne* (עַלְמָה), die Mutter Immanuels, durch ܒܬܘܠܬܐ *virgo intacta* übersetzt, während er dasselbe hebräische Wort an allen übrigen Stellen durch das entsprechende ܥܠܝܡܬܐ gibt (1 Mos. 24, 43. 2 Mos. 2, 8. Ps. 68, 26. Hohesl. 1, 3. 6, 7), wie auch der Chaldäer hier hat (עוּלֵימְתָּא). Auch נַעֲרָה gibt er durch ܥܠܝܡܬܐ (1 Mos. 24, 15). Ebenso gibt er 9, 6 אֵל vom Messias gebraucht durch ܐܠܗܐ *Gott,* gerade wie der arabische Uebersetzer; auch läßt er 52, 15, wie *Hieronymus,* den Knecht Gottes die Völker

27) Für den Ursprung von christlicher Hand s. *Kirsch praef. ad Pent. syr.* S. 6. *Bertholdt's* Einl. II. S. 595–598; für den jüdischen Ursprung *R. Simon hist. crit. du V. T. Rotterdam* 1685. S. 272.

(mit seinem Blute) *reinigen* und *entsündigen*, (יַזֶּה *Syr.* ܡܕܟܐ. *Vulg. asperget*). — 53, 8: לָמוֹ (in Bezug auf den Knecht Gottes) *Syr.* ܠܗ *ihm*, damit er als Individuum erscheine, nicht collectiv genommen werde. Dieselben Erklärungen werden wir bey Hieronymus und dem (christlichen) Araber der Polyglotte wiederfinden, so daſs man sieht, daſs sich die christlichen Uebersetzer zwar nicht so plumpe Aenderungen erlaubt haben, wie wir oben bey den *LXX* und dem Chaldäer fanden, aber doch auch in klassischen Stellen der christlichen Dogmatik nichts vergeben zu dürfen glaubten. Für die Psalmen erhellt dasselbe aus den ganz willkührlichen christlichen Umdeutungen in den Ueberschriften, z. B. von Ps. 2. 7. 10. 18. 22.

Für einen Christen stimmt nun ferner der äuſsere Umstand, daſs diese Version schon früh die allgemein anerkannte Kirchenversion der *syrischen Christen* war, und zwar aller Parteyen derselben, daſs die syrische Sprache sonst lediglich als Sprache christlicher Schriftsteller erscheint, und daſs nicht die geringste Spur eines Gebrauches derselben durch Juden vorkommt. Die einfache Wörtlichkeit, die *Rich. Simon* zu einem Kennzeichen ihrer jüdischen Abkunft machen will, und wobey ihm *Aquila* vorzüglich vorschwebt, führt vielmehr auf das Gegentheil, wenn man nur das Verhältniſs zwischen den *LXX*, dem *Targum Jonathan* und *Saadia* auf der einen, und *Symmachus*, *Theodotion*, *Hieronymus* auf der andern ins Auge fassen will. Die einfache Wörtlichkeit dieser christlichen Uebersetzer ist auch noch wesentlich verschieden von der sylbenzählenden Manier des *Aquila* und des venetianischen Uebersetzers. Daſs die zuweilige Befragung der Targums aber keinen jüdischen Uebersetzer beweise, geht eben aus unserm Uebersetzer des Jesaias deutlich hervor, der ihnen in dogmatischen Stellen nie den geringsten Einfluſs gestattet.

Verschmähte doch selbst *Hieronymus* nicht, sich an jüdische Lehrmeister zu halten. — Wenn nicht bestimmtere Gründe für die jüdische Abkunft der Version in andern Büchern beygebracht werden (und ich zweifele, daſs dieses möglich seyn wird), so wird man auch die vermittelnde Meinung von *Eichhorn* aufgeben müssen [28]; wie denn bey der Aehnlichkeit des Chaldäischen und Syrischen auch die Annahme eines Proselyten aus dem Judenthum ganz unnöthig ist.

Sein Text weicht hier und da zwar vom masorethischen ab, ohne daſs aber diese Varianten irgendwo besser wären, als jener. Meistens ist das Gegentheil der Fall, z. B. 8, 20: שַׁחַר *Syr.* (nach dem *Alex.*) שֹׁחַד; בִּרְכָּיִם *Syr.* ܥܠ ܟܦܘܗܝ 10, 9; 16, 1: כַּר *Syr.* בַּר *Sohn*; 53, 7: נִגַּשׂ *Syr.* נִגַּשׁ, ܐܬܩܪܒ. — 28, 26: יוֹרֶנּוּ *Syr.* ܢܫܒܚܝܘܗܝ *er lobt ihn*, nach der Lesart יוֹדֶנּוּ. — 25, 8 drückt er das Wort לָנֶצַח zwey Mal nach verschiedenen Erklärungen aus, nämlich ܠܙܟܘ ܠܥܠܡܝܢ *zum Sieg in Ewigkeit.* Häufig finden sich übrigens gar keine Varianten, wo mehrere Kritiker, besonders *Lowth* und *Köppe*, sie haben finden wollen. Z. B. 13, 10: כְּסִילֵיהֶם *Syr.* ܚܝܠܘܬܗܘܢ. *Koppe* glaubt hier, er habe חֵילֵיהֶם gelesen. Er faſste aber כְּסִילִים als Sternnamen, und sein ܚܝܠܘܬܐ ist das chald. חֵיל שְׁמַיָּא Dan. 4, 32, δύναμεις τοῦ οὐρανοῦ Matth. 24, 29. — Der Text des Syrers selbst weicht in den Citationen des *Ephräm Syrus* zuweilen von dem der Polyglotte ab, indem er sich bald noch mehr an die *LXX*, bald mehr zum hebräischen Texte hält [29].

28) *Eichhorn* (Einleit. S. 483) will die verschiedenen Bücher unterscheiden, und *Dathe* (*praef. ad Psalt. syr.* S. 23 ff.) denkt an einen Proselyten.

29) S. *G. L. Spohn Collatio versionis syriacae, quam Peschito vocant, cum fragmentis in commentariis Ephraemi Syri*

§. 13.

Lateinische Uebersetzung des Hieronymus.

Dieselbe eklektische Benutzung der früheren Uebersetzungen, wie beym Syrer, und zwar namentlich des Alexandriners und der drey anderen in den *Hexaplis* enthaltenen griechischen Versionen, finden wir bey *Hieronymus*, wozu noch mündliche Unterweisung palästinensischer Rabbinen kam [30]. Seine Erklärungen treffen deshalb häufig mit denen der späteren Rabbinen zusammen; indessen vergibt er deshalb der christlichen Dogmatik so wenig, als der Syrer, und namentlich in den schon bey jenem hervorgehobenen Stellen stimmt er aufs genaueste mit dem Syrer überein. Nämlich 7, 14: עַלְמָה *virgo* (s. den Commentar zu dieser Stelle); 9, 6: אֵל *Deus* (von Christo); 52, 15: יַזֶּה *asperget*; 53, 8: מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ *propter scelus populi mei percussi eum.* Bey dem bekannten Charakter dieser Uebersetzung und dem häufigen Gebrauch, der unten von ihr gemacht worden, würde es unnöthig seyn, diesen hier durch Beyspiele zu belegen. Man vergleiche aber über den Commentar des *Hieronymus* §. 16, 2.

§. 14.

Arabische Uebersetzung des Saadia.

Von dem berühmten *R. Saadia Gaon*, seit 927 n. Chr. Vorsteher der jüdischen Academie zu Babylon († 942) [31], dem ersten grammatischen Bearbeiter der hebräischen Sprache, und Verfasser des in den Polyglotten gedruckten arabischen Pentateuchs, besitzen wir durch die Bemühung des D. *Paulus* nun auch die,

obviis. Spec. I. Lips. 1785. *Spec. II. Vitebergae* 1794. 4. Beyde zusammen umfassen den Jesaias.

30) Geschichte der hebr. Sprache und Schrift S. 92.

31) *Wolf biblioth. hebr. T. I.* S. 932 — 936.

ihrem ganzen Charakter nach mit der Uebersetzung des Pentateuchs aufs genaueste übereinstimmende, Version des Jesaia, aus der einzigen bis jetzt bekannten Handschrift, auf der bodlejanischen Bibliothek zu Oxford (*Cod. Pocock. no.* 32. *Uri catalog. Cod. hebr. no.* 156.), unter dem Titel: *R. Saadiae Phijumensis Versio Jesaiae arabica cum aliis speciminibus arabico-biblicis e mso bodleiano nunc primum edidit atque ad modum chrestomathiae arabicae biblicae glossario perpetuo instruxit H. E. G. Paulus. Fasc. I. continens Cap.* 1—38. *Jenae* 1790. *Fasc. II. continens Jesaiam iam totum, ex II aliis versionibus prophet. specimina exhibens.* 1791. 8. Die im Jahr Christi 1244 mit hebräischer Schrift oft ohne diakritische Puncte geschriebene, und nicht selten fehlerhafte Handschrift ist vom Herausgeber in den arabischen Charakter übertragen und mit Vocalen versehen worden. Wenn der Herausgeber bey dieser von mehreren Seiten her schwierigen Arbeit in Rücksicht auf die Berichtigung und das richtige Verständniſs des Textes noch Vieles zu wünschen übrig gelassen hat, so kann dieses dem ersten Editor einer Schrift nicht allzusehr verargt werden. Freylich ist dessen, besonders im Anfang, so viel, daſs der Leser bey jedem Schritte anstöſst, und ihm kaum die Eintragung der vielen Verbesserungen am Ende des 2ten Theils, die aber noch nicht hinreichen, zugemuthet werden kann; weshalb ein neuer, möglichst correcter und berichtigter, Abdruck mit genauer Vocalisation und lateinischer Uebersetzung wohl zu wünschen stünde, da das Verständniſs doch hier und da Schwierigkeit hat [33]).

32) Ueber die Identität des Uebersetzers vom Pentateuch und Jesaia s. *Tychsen* in *Michaëlis* Neuer orient. Bibliothek VIII, S. 76 ff.

33) Viele Berichtigungen des Textes und der in den untergelegten Noten enthaltenen Erklärung enthält die Rec. in *Eichhorn's* Bibliothek Th. 3. S. 9 ff. und 455 ff. Andere,

Die Uebersetzung schliefst sich in Rücksicht auf die *Auffassung* des Sinnes in exegetischer Rücksicht im Allgemeinen an die bey den jüdischen Auslegern herkömmliche und recipirte Erklärung einzelner Stellen an, und hat daher häufige Verwandtschaft mit dem Chaldäer und den spätern rabbinischen Auslegern, wiewohl er auch manches selbst Gedachte und Eigene hat. In Rücksicht auf die Wiedergebung des Sinnes, nimmt er öfter einen freyen paraphrastischen Gang, löst Tropen auf, schafft Anthropopathismen weg, erlaubt sich häufige Einschaltungen, und vertauscht die alten geographischen Namen mit neuen. Wir wollen dieses alles durch einige Beyspiele belegen.

1. Er löst Tropen und bildliche Redensarten auf, oder mildert sie durch Umschreibung. Z. B. 1, 21: זוֹנָה طَاغِيَةٌ *Götzendienerin*; 1, 8: בַּת צִיּוֹן blos أَلصِّهْيُونُ (da es für die Stadt steht), aber جَمِيعُ ٱلصِّهْيُونِ *Versammlung, Gemeinde Zions* (wenn es für das Volk steht) 16, 1. — V. 10: يَا شِبْهَةَ وُلَاةِ ٱلسَّدُومِ ... يَا نُظَرَاءَ قَوْمِ عَمُورَةَ. d. i. *die ihr gleichet den Vorstehern von Sodom — die ihr ähnlich seyd dem Volk Gomorrha's* *).

nebst sonstigen treffenden Bemerkungen s. in *Michaelis* neuer orient. Bibliothek Th. 8. S. 75 ff. Die Schrift von *Ch. Dan. Breithaupt* (*Commentationis in Saadianam versionem Jesaiae arabicam fasc. I. Rostochii et Suerini* 1819. 95 S. 8.) enthält aufser einer Einleitung blos einige Verbesserungen und sonstige Bemerkungen zu Kap. 1—3. Der Herausgeber verspricht aber einen neuen Druck. (Vgl. *A. L. Z.* 1819. *no.* 269). Am meisten ist wohl von *Rosenmüller* in den Scholien geleistet, wiewohl noch immer, selbst in den ersten Kapiteln, die so Viele gesichtet haben, eine Nachlese übrig ist. S. z. B. unten zu 1, 7.

V. 11: שָׂבַעְתִּי استكثرت *ich halte es für zu viel.* — 3, 6: הַמַּכְשֵׁלָה הַזֹּאת هذه الأمة الفقيرة *dieses arme Volk.* — 8, 1: בְּחֶרֶט אֱנוֹשׁ بخط العامة *mit gewöhnlicher Schrift.* — 10, 15: כְּהָרִים מַטֶּה לֹא־עֵץ ورفع العصاة ليس منه *als ob das Aufheben des Stockes nicht von ihm herkäme,* nämlich von dem, der ihn aufhebt. Zuweilen setzt er wenigstens مثلا *gleichsam* hinzu 2, 21. 14, 3. Uebrigens ist er nicht consequent, und behält solche Ausdrücke auch wohl bey z. B. 9, 14: כִּפָּה וְאַגְמוֹן اللبة والسعفة *Teich und Palmenzweig* [34] (nur nach umgekehrter Folge), oder wählt den Tropus nur anders, z. B. 9, 6: كانت الرياسة علي رأسه *auf dessen Haupte Herrschaft ruht* (er denkt an die Krone).

2. Er *schafft anthropopathische Redensarten weg,* oder mildert sie. 1, 15: אַעְלִים עֵינַי احجب رحمتي *ich verschliesse mein Mitleid.* V. 18: לְכוּ־נָא וְנִוָּכְחָה تعالوا حتي نتقابل *tretet herzu, bis wir uns begegnen.* 6, 1: *seine Schleppen füllten den Tempel* شعاعه ملأ الهيكل *sein Glanz füllte den Tempel.* 19, 1: יְהוָה רֹכֵב עַל עָב קַל الله مضمن امره سحابا مسرعا *Gott hüllt sein Wort*

34) D. *Paulus* punctirt das zweyte Wort السعفة, und übersetzt: *iugulum et ulcus (capitis aut faciei),* was aber keinen begreiflichen Sinn gibt. لبة hat auch die obige Bedeutung, und سعفة entspricht dem כִּפָּה.

in schnelle Wolken. 34, 16. 17: כִּי פִי הוּא צִוָּה וְרוּחוֹ
הוּא קִבְּצָן׃ וְהוּא הִפִּיל לָהֶן גּוֹרָל וְיָדוֹ חִלְּקַתָּה اِنْ هُوَ
بِقَوْلِ أَمَرَ بِهِمْ وَمَلَاكُهُ هُوَ حَشَرَهُنَّ كَأَنَّ ٱلْمَلِكَ
أَوْقَعَ لَهُمْ فِيهَا ٱلسِّهَامَ أَوْ قَسَمَهَا بَيْنَهُنَّ *er mit seinem Worte gibt Befehl darüber, und sein Engel, der schafft sie zusammen. Gleich einem Könige wirft er ihnen darüber das Loos, und theilt es unter sie.* Er läst also, nach Art der späteren Juden, statt Gottes *dessen Engel* oder *Wort* (die מֵימְרָא) in der Schöpfung wirksam seyn. So setzt er für יְהוָה mehrere Mal أَمْرُ ٱللّٰهِ 26, 21. 28, 3, ebenso für יַד יְהוָה 25, 10. Für *Vater* der Menschen von Gott gebracht, setzt er *Schöpfer* (مُنْشِي) 65, 16. 64, 7, für זְרוֹעַ יְהוָה قُدْرَةُ ٱللّٰهِ *Gottes Macht* 63, 12, wogegen doch 50, 2 der Tropus *kurze Hand Gottes* beybehalten wird, wahrscheinlich weil er auch im Arabischen Statt hat, und gar nicht mehr als Tropus auffiel. 50, 5 steht für: אֲדֹנָי יֱהוִה פָּתַח לִי אֹזֶן وَقَدْ تَقَدَّمَ ٱللّٰهُ إِلَيَّ بِأَشْيَاءَ *Gott hat mich vorher benachrichtigt über die Dinge.* — Vgl. noch 1, 12. 18. 20. 24. — Gleich anderen Uebersetzern findet er auch die *Obscoena* der Würde der Schrift zuwider, und schafft sie weg. Z. B. 3, 17: פָּתְהֵן יְעָרֶה يُعَرِّي جِهَاتِهِنَّ *er wird ihre Theile* (oder *Seiten*) *entblößen.* 57, 8 läßt er für יָד חָזִית einen leeren Raum. 13, 16 drückt er wenigstens das mildere Keri תשכבנה aus durch تُضَاجَعُ.

5. Seine *Einschaltungen* sind denen des Chaldäers ähnlich, und beziehen sich häufig darauf, die ab-

wechselnd redenden Personen zu bezeichnen. Z. B. 58, 1: قَالَ لِي *er (Gott) sprach zu mir.* V. 3 im Anfange: يَقُولُونَ *sie sagen,* und vor den letzten Gliedern: يَا نَبِيُّ أَجِبْهُمْ *o Prophet, antworte ihnen.* 60, 8: إِذَنْ أَقُولُ *dann werde ich sagen.* 63, 1: وَإِذَا يُقَالُ *dann wird es heissen.* S. 2, 10. 8, 19. 62, 1. 63, 11. Andere finden sich seltener. Eine mehr dogmatische ist 42, 19, wo er zu den vom Messias erklärten Worten: *wer ist taub, wenn es nicht der ist, an den ich meinen Boten* (d. i. den Messias) *sende,* gleichsam in Parenthese hinzusetzt: إِذَا أَرْسَلْتُهُ إِلَيْهِ *wenn ich ihn an jenen (das Volk) gesandt haben werde, quando misero eum ad illum i. e. populum.* Er will damit bevorworten, dafs der Bote eine zukünftige Person sey, die noch nicht erschienen sey [35]). Dagegen hat er auch wiederum

35) D. *Rosenmüller* (zu 42, 19) hält diese Worte für eine *Interpolation von christlicher Hand,* indem er übersetzt: *nunc misi eum ad illum,* wornach dann eine schon erfolgte Ankunft jenes Boten vorausgesetzt wäre. Aber da Interpolationen von christlicher Hand hier wenig Wahrscheinlichkeit haben, so wird man gewifs auf obige Art zu übersetzen haben, zumal إِذَا für *wenn,* von der Zukunft gebraucht, das herrschende ist, und wo dann das *Praeteritum* als *Futurum exactum* gefafst werden mufs. Z. B. فَإِذَا اجْتَمَعْتَ بِهَا *wenn du mit ihr zusammengekommen seyn wirst* (Tausend und Eine Nacht, *no.* 162, in *Michaëlis* Chrestomathie, 3te Ausgabe, herausgegeben von *Bernstein* S. 188), oder اجيئك اذا قدم فلان *ich werde zu dir kommen, wenn jener zuvor gekommen seyn wird* (*Dschauhari* bey *Golius col.* 84). Hiernach ist übrigens auch die Erklärung, die unten Th. 2 S. 66 gegeben ist, noch mehr zu berichtigen.

ausgelassen, was ihm überflüssig schien, z. B. die nachdrücklichen Verdoppelungen 51, 15. 17 und öfter.

4. Für die *alten geographischen Namen* setzt er, wie es die Verfasser der spätern Targums und schon der samaritanische Uebersetzer zu thun pflegen, die *späteren* zu seiner Zeit gewöhnlichen, und zwar häufig richtig z. B. בָּשָׁן, أَلْبَثَنِيَّةُ *Batanäa* 2, 13, כַּרְכְּמִישׁ قَرْقِيسِيَا *Cercusium* 10, 9; כּוּשׁ أَلْحَبَشَةُ 11, 11. 17, d. i. Habesch; נַחַל מִצְרַיִם أَلْعَرِيشُ *El-Arisch* 27, 12, שֹׁמְרוֹן سَبَسْطِيَّةُ (*Σεβάστη*) 10, 9; oder wenigstens nicht unpassend z. B. כִּתִּים قُبْرُس *Cypern* 23, 1 (vgl. mein Wb. u. d. W.); גּוֹזָן بَلْخ die Hauptstadt von Chorasan (s. den Comment.) 37, 12, חָנֵס بَهْنَسَا Stadt in Aegypten (s. den Comment.) 30, 4; כַּלְנֵה أَلرَّقَّةُ Stadt in Mesopotamien 10, 8 (s. *Schultens ind. ad vit. Saladini* u. d. W. *Racca*); עֵילָם خُوزِسْتَان 11, 11, أَلْخُوزِيِّين 22, 5, מָדַי هَمَذَان *Hamedan* d. i. die Hauptstadt von Medien 13, 17 und 21, 2 (wo für ماهيين vielleicht همذنين zu lesen); שְׁבָא شَحْر Stadt in Arabien 60, 6 (s. *Abulfedae Arabia, cur. Rommel* S. 30. 42). Einige andere sind aber sehr verfehlt, z. B. אֲרָם أَرْمِينِيَّةُ *Armenien* 7, 5. 9, 11 (vgl. 1 Mos. 10, 22), wobey ihn die Namensähnlichkeit verführt hat; חֲמָת أَنْطَاكِيَّةُ *Antiochien* 11, 11; auch אַשּׁוּר أَلْجَزِيرَة 7, 18. 11, 11. 20, 4, da doch *Mesopotamien* nur einen Theil des assyrischen Reichs ausmachte. Er ist aber auch nicht consequent, und gibt אַשּׁוּר auch

daneben durch أَلْمَوْصِل d. i. das südliche Mesopotamien 7, 20. 8, 4, und أَشُور 10, 5. 12; *Schomron* auch شُمْرُون 10, 10. 11; חֲמָת richtig durch حَمَاة 10, 8, יְרוּשָׁלַםִ bald durch يَرُوشَلِم, bald es übersetzend durch دَارُ ٱلسَّلَام (Wohnung des Friedens) 60, 1, oder مَدِينَةُ ٱلسَّلَام (Stadt des Friedens) 40, 2, welches für die etymologische Erklärung übrigens nicht unwichtig ist. Bey תַּרְשִׁישׁ gibt er die Erklärung des *Targ.* durch أَلْبَحْر *das Meer* 2, 16. 23, 1. 10. 14. 60, 9, aber 1 Mos. 10, 3 durch طَرْسُوس *Tarsus.*

5. Nicht selten zeigt er das Bestreben, die hebräischen Worte selbst, oder mit geringer Veränderung im Arabischen beyzubehalten, was ihm meistens wohlgelingt. Z. B. 1, 8 מִקְשָׁה مَقْثَأَة Gurkenfeld; V. 9 שָׂרִיד, شَرِيد; V. 12 חָצֵר حَضَر; 2, 3 תּוֹרָה تَوْرِيَة Gesetz, 5, 2 שׂרֵק سَرِيق edle Reben, vgl. 1 Mos. 49, 11: شَرِيق; ebendas. עָזַק عَزَق. Einige Mal ist dadurch auch der Erklärung Gewalt angethan worden, als 1, 7: כְּמַהְפֵּכַת זָרִים كَهَكْف ٱلسُّيُول *wie der reifsende Lauf von Strömen.*

6. Auf Uebereinstimmungen mit der Erklärung des *Targum* und der Rabbinen stöfst man überall. So z. B. 6, 1: בִּשְׁנַת מוֹת הַמֶּלֶךְ עֻזִּיָּהוּ فِي سَنَةِ أَبْرَصَ عزيه لملكا

in dem Jahr, wo der König Usia aussätzig wurde. — 21, 5: מִשְׁחוּ מָגֵן وَمَسَحُوا ٱلْمَلِكَ مِنْهُمْ *und sie salbten einen König von ihnen,* vgl. *Abarbenel,* welcher *Schild* durch König erklärt, und *Aben Esra,* der es ausdrücklich auf *Darius* bezieht. — V. 24: مِنْ حَلْيِ ٱلْعَامَّةِ إِلَى حَلْيِ ٱلْأَئِمَّةِ ذَوِي ٱلْأَجَانِبَ وَحَلْيِ ٱللِّيوَانِيَّةِ ذَوِي تَسْبِيحٍ *vom Schmuck des Volkes bis zum Schmuck der Priester, die die die Becken handhaben, und zum Schmuck der Leviten, die Hymnen singen.* (S. oben den Cahld. und Syr.). — 24, 15: בָּאֻרִים *Targ. wenn das Licht kommt für die Gerechten, Saad.* فِي وَقْتِ ظُهُورِ نُورِهِ *wenn sein Licht scheinen wird.* — 26, 3: יֵצֶר סָמוּךְ لِخَلْقٍ مَسْنُونٍ *den Geschöpfen, die gestützt sind* d. i. der Stütze bedürfen. Ebenso versteht *Jarchi* יֵצֶר von den Geschöpfen. — Vgl. 9, 4 mit *Jarchi's* Note. Auch ungrammatische Verbindungen der Wörter kommen, wie bey *Jonathan,* vor z. B. 22, 5: יַחַד מִקֶּשֶׁת אֻסָּרוּ حَتَّى إِنَّهُمْ مِنْ قَوْسٍ وَاحِدَةٍ أُوسِرُوا *so dass sie von Einem Bogen gefesselt wurden,* als ob es מִקֶּשֶׁת אַחַת hiesse. Vgl. 7, 21. Beyspiele ihm eigener und recht passender Auffassungen wird man dagegen unten im Commentar häufig angegeben finden.

Abweichende Lesarten in den Consonanten finden sich, wenn man nur seine Manier genau ins Auge fasst, vielleicht gar nicht. Nur in den Vocalen ist er einige Mal abgewichen, z. B. 49, 17, wo er statt מְבַלְּעָיִךְ liest מְבַלְּעָךְ.

§. 15.

Töchter der alexandrinischen Version.

Von den Afterversionen aus der alexandrinischen, welche alle von Christen verfaſst sind, und für die Kritik der *LXX* wichtige Dienste leisten können, sind bey unserem Schriftsteller nur die lateinische, so weit sie vorhanden ist, die arabische, die armenische und die georgianische im Drucke erschienen. Mit Uebergehung der beyden letzteren, die mir weder zugänglich noch hinlänglich verständlich sind, mag hier nur der ersteren in Beziehung auf ihr kritisches Verhältniſs zu den *LXX* gedacht werden [36]).

1. Die *alte* (vorhieronymianische) *lateinische Uebersetzung* ist zwar bis auf die der *Vulgata* einverleibten Bücher bekanntlich verloren gegangen, indessen finden sich bey dem groſsen Ansehen dieses alttestamentlichen Schriftstellers so zahlreiche Anführungen desselben nach dieser Uebersetzung bey den ältern Kirchenvätern, daſs *Sabatier* in seiner vortrefflichen Fragmentensammlung [37]) aus ihnen und anderen Manuscripten an drey Viertheile des ganzen Buches (von den 1293 Versen an 1000) herstellen konnte, welches Verhält-

36) Die wichtigste dieser Töchterversionen ist unstreitig die *hexaplarisch-syrische*, wovon der ambrosianische *Codex*, den in der Norberg'schen Abschrift neulich noch *Middeldorpf* (*Curae hexaplares in Jobum.* 1817. 4.) benutzt hat, auch den *Jesaias* enthält. Die *äthiopische* liegt auf dem brittischen Museum, auch enthält die Handschrift von *Laurence*, aus welcher die *Ascensio Jesaiae* gedruckt ist, den canonischen Jesaias mit (s. *praef. p. V*). Sie folgt der alexandrinischen Recension.

37) *Petri Sabatier Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus italica et caeterae quaecunque in Codd. Mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt. Remis* 1743. *T. I — III. Fol.* Die Uebersetzung des Jesaia steht T. II. S. 515—639.

nifs bey keinem andern Buche des A. T. weiter Statt hat. Diese Uebersetzung folgt, wie bekannt, dem vororigenianischen Texte der *LXX*, oder der sogenannten *Κοινη* und stimmt deshalb meistens zum vaticanischen Text der *LXX*, welcher unter allen dem der *Κοινη* am nächsten kommt [37b]). Sie kann daher bey der ängstlich wörtlichen Manier, der sie folgt, treffliche Dienste zur Herstellung der älteren Lesart leisten. So z. B. vermifst man 60, 5 in den *LXX* etwas, was dem Worte ונחרת entspräche. *Theodotion* hat *καὶ χαρήσῃ*. Dafs aber auch in den *LXX* so gelesen worden sey, zeigt die alte Vulgate: *et gaudebis* (und der Araber: وتفرحين). Sie enthält auch alle die im hebräischen Texte nicht gegründeten Zusätze des Alexandriners, z. B. 1, 21. 4, 4. 9, 1. 21. 30, 4. 40, 1. 5. 42, 1. 65, 4, die sich zum Theil, wie 40, 1. 5, in den origenianischen *Codd.* nicht finden. Spuren eines Einflusses christlicher Dogmatik oder Polemik habe ich nirgends gefunden, auch war dazu, wenn diese auch zur Zeit des Uebersetzers schon im Gange gewesen wären, gar keine Gelegenheit, da in den *LXX* nach der *Κοινη* alle sonst wohl in Betracht gezogenen Stellen (als 9, 6. 52, 15. 53, 8) gänzlich verwischt sind. Dafs 7, 14 *virgo* steht, kann nicht dahin gerechnet werden, da es die natürliche Uebersetzung von *παρθενος* ist. An einigen vom Araber mifsverstandenen Stellen hat er den Sinn richtiger, z. B. 26, 14.

2. Die *arabische Uebersetzung* der Pariser und Londoner Polyglotte ist im Jesaias, wie überhaupt in den Propheten, der Unterschrift der pariser Handschrift zufolge, von einem alexandrinischen Geistlichen, dessen Zeitalter nicht bestimmt wird, verfafst [38]). Die

37 b) *Rob. Holmes Praef. ad ed. Oxon. LXX. intpp.* (1798 *fol.*) *Cap.* 2, *no.* 2.

38) S. *Gabriel Sionita* in der Vorrede zum *Psalterium syriacum*, *Paris* 1625. *Adler*'s biblisch-kritische Reise S. 208.

Handschrift aber ist im Jahr Christi 1584 geschrieben. Zur Bestimmung seines Zeitalters läſst sich also nur soviel sagen, daſs er geschrieben haben müsse, als die arabische Sprache in Aegypten die griechische (und koptische) schon verdrängt hatte, oder zu verdrängen anfing, so daſs also für den Gebrauch der Christen solche Uebersetzungen Bedürfniſs wurden d. i. etwa seit dem 10ten Jahrhundert [39]). In diesem schrieb der alexandrinische Patriarch *Eutychius Patricides* eine Welthistorie in arabischer Sprache, und seitdem finden wir mehrere arabisch schreibende christliche Schriftsteller in Aegypten, z. B. *Elmacin.* Seine arabische Diction scheint sich zuweilen schon zum Vulgärdialect hinzuneigen, z. B. wenn er die Uebersetzung der Bücher gewöhnlich mit der Formel anfängt: نَبْدَا بِتَرْجَمَة نُبُوَّة مَلَاكِيَا *wir fangen an die Uebersetzung des Malachia u. s. w.* für: *ich fange an.* Kännte man die Geschichte der biblischen Lectionen und Pericopen in der griechischen Kirche (wovon weiter unten) genauer, so würde sich vielleicht auch hieraus ein Schluſs auf sein Zeitalter machen lassen.

Eigenthümlich ist dieser Uebersetzung, wenigstens im Jesaias, ihrer äuſsern Gestalt nach, eine dreyfache nebeneinander laufende *Abtheilung.* Zuvörderst ist Jesaias sowohl als die übrigen Propheten in eine Anzahl *Sectionen* getheilt (arab. أَصْحَاح, vgl. das syr. ܨܚܚܐ *sectio libri*, in der Uebersetzung der Polyglotten fälschlich *textus*), deren im Jesaia 50 sind, nach einer groſsentheils sehr schlecht gewählten Abtheilung, wobey es immer nur auf ungefähr gleiche Zahl der

39) *Renaudot hist. patriarcharum Alexandrinorum Jacobit.* S. 367. 418.

Verse angelegt ist. So z. B. fängt *no.* 2. an 2, 10 (*no.* 5. fehlt), *no.* 4. bey 7, 3, *no.* 5. bey 9, 1, *no.* 6. bey 10, 22, *no.* 7. bey 13, 11. Besser ist die, aber nur im Anfang des Jesaia und im Daniel vorkommende, Abtheilung in *Orakel* oder *Visionen* (وحي, auch رؤيا), z. B. *no.* 2. bey 2, 1, *no.* 3. bey 6, 1, *no.* 4. bey 7, 1, *no.* 5. bey 15, 1, *no.* 9. bey 19, 1, *no.* 10. bey 20, 1. Aufserdem hat Jesaia, und nur dieser, noch eine Abtheilung liturgischer Art. Man stöfst nämlich häufig auf Zwischenschriften, welche angeben, dafs hier eine (kirchliche) *Lection* angehe, wobey gewöhnlich der Inhalt angegeben ist, einige Mal ist aber auch das *Fest*, an welchem die Lection zu lesen sey, bezeichnet, nirgends aber, wie weit sie gehe. Doch ist dieses vermuthlich nur im Druck der Polyglotte ausgelassen. Solche Inschriften sind z. B. 1, 21: *Lection* (قريان), *worin des Propheten Verwunderung über die Stadt Jerusalem und deren Veränderung enthalten ist, und Erzählung dessen, was ihr und ihren Bürgern begegnen werde.* 3, 16: *Lection, worin des Propheten Rüge gegen die Unzüchtigkeit der Zionitinnen.* Solche finden sich noch 3, 1. 5, 1. 6, 1 (s. oben S. 6). 9, 8. 10, 1, und mit Angabe der Feste vor 7, 10: *Lection am Geburtsfeste* (Christi), *worin die Botschaft des Propheten an das Haus Davids von der Geburt Christi;* vor 40, 3: *Lection am Gedächtnifstage Johannis;* vor 57, 3: *Lection am Sonntage* (قريان يوم الأحد), wo etwas zu fehlen scheint; vor 60, 1: *Lection am Sonntage des Osterfestes* [40]). Hiervon sind noch andere Inschrif-

40) Da es ausgemacht ist, dafs früher bestimmte Pericopen für die *Feste*, als für alle Sonntage, gewöhnlich geworden sind, so weiset dieses auf jene frühere Zeit hin. Von den angegebenen Pericopen stimmen zwey, nämlich 7, 10 ff. und 40, 3 ff. mit der Gewohnheit der abendländi-

ten, welche Inhaltsanzeigen mit historischen und dogmatischen Deutungen enthalten. Z. B. 25, 1: *Danksagungen des Königs Hiskia an den Herrn, dafür, dafs er gesiegt hatte.* 31, 1: *Weissagung von den Juden, die nach Aegypten hinabzogen.* 33, 7: *Weissagung vom König von Mosul (Assyrien), von dem Siege des Königs von Babel über ihn, und wie er ihm das Reich nehmen werde.* 35, 2: *Ermahnung des Propheten an die Schwachen, und Botschaft der Ankunft Christi.* 42, 1: *Weissagung vom Herrn Christo.* 52, 13: *Weissagung von Christo, dessen Kreuzigung und der Vergebung der Sünden.* Schon oben (S. 6) haben wir gesehen, dafs er in diesen Einschiebseln Traditionen der griechisch-orientalischen Kirche benutzt.

Was die innere Beschaffenheit der Uebersetzung betrifft, so drückt sie, wie sich von einer in Alexandrien verfafsten Arbeit erwarten läfst, die in jener Kirche verbreitete Recension der Siebenzig aus, und stimmt daher gröfstentheils zu dem alexandrinischen Ms., welches aus den *Hexaplis* geflossen zu seyn scheint,

schen, namentlich gallischen Kirche, überein, die wir aus einem *Lectionario gallico* aus dem siebenten Jahrhundert (s. *Mabillon lib. 2. liturg. gallic. Paris* 1782. *ed. II. Paris* 1729. S. 106 ff. Vgl. *Thameri Schediasma de origine et dignitate pericoparum, Jenae* 1716, S. 102 ff.) kennen, und 40, 3 ff. selbst mit unserer epistolischen Pericope. Das Stück 60, 1 ff. wurde dagegen in der gallischen Kirche auf das Fest der Erscheinung gelesen, und aufserdem noch Jes. 53 am Charfreytag. Ueber das Vorlesen bestimmter *evangelischen* Pericopen in der griechischen Kirche finden sich die Hauptstellen in *Chrysost. homil. XI* und *LVII in Joann.* und *Leo Allatius* bey *Thamer* a. a. O. S. 66. Ueber die *epistolischen* vermisse ich weitere Nachrichten. Aus der Aufeinanderfolge der Lectionen in den ersten Kapiteln des Jesaias sieht man, dafs man ganze biblische Bücher hintereinanderfort gelesen haben müsse. Diese Notizen sind aber überhaupt in der Geschichte der Liturgik nicht zu übersehen.

gegen das mit der *Κοίνη* verwandte vaticanische [41]). Seine Handschrift mufs sich aber dem hexaplarischen Texte noch mehr genähert haben, da er häufig sich noch enger an den hebräischen Text anschliefst, als das alexandrinische *Ms.*, worin er öfter mit dem trefflichen hexaplarischen *Codex Marchalianus* übereinstimmt [42]). Namentlich füllt er öfters Lücken des Textes der *LXX*, indem er dann dem *Theodotion* folgt, wie es auch *Origenes* in den Hexaplis that. Ich möchte aber in diesen Fällen kein Zurückgehen auf den hebräischen Text selbst [43]), welches in jener Zeit bey den Christen wohl selten oder gar nicht Statt hatte, sondern lediglich die Vollständigkeit eines hexaplarischen *Codex* als seine Quelle annehmen.

Da die Uebereinstimmung mit dem alexandrinischen *Ms.* bey ihm ganz zur Regel gehört, wollen wir lieber einige solche Beyspiele anführen, wo er von diesem abweichet, und noch mehr hexaplarisch zu seyn scheint. 1, 22 hat er das Einschiebsel des alex. *Ms.* *αἱ πόλεις ὑμῶν πυρίκαυστοι* nicht. 10, 14 drückt er aufser den im *Cod. Vatic.* und *Alex.* enthaltenen Worten *καὶ οὐκ ἔστιν ὃς διαφεύξεταί με, ἢ ἀντείπῃ μοι* noch den im Hebräischen gegründeten Zusatz des *Theodotion* aus: *καὶ ἀνοίγων τὸ στόμα καὶ στρουθίζων*, وَيَفْتَحُ فَاهُ وَيُصَاصِي. Auch *Theodoret* (*Opp. T. II.* S. 244) hat ihn. 13, 31 hat der gewöhnliche Text der *LXX* eine Lücke: *καὶ οὐκ ἔστι τοῦ εἶναι* .... für das hebr. אין בודד במועדיו. Die Conjectur von Lamb. Bos *μεῖναι* bestätigt sich durch den Araber: لَيْسَ مَنْ يَثْبُتُ فِي مَرَاسِيمِهِ *niemand*

41) S. *Holmes praef. ad Pentateuchum* (vor T. I. der Ausgabe der *LXX*) *Cap.* 2. *no.* 2. 5.

42) S. *Stroth* im Repertorium für bibl. und morgenländische Literatur Th. 8. S. 189.

43) S. *Rosenmüller Scholia in Jes.* zu 45, 9.

bleibt auf ihren Spuren. Wie er für במועדיו im Griechischen gefunden, wage ich nicht zu bestimmen, vielleicht ἐν τοῖς ἴχνεσι (so daſs בצעדיו ausgedrückt war, wie Sprüchw. 5, 6). — 21, 1 hat der gewöhnliche Text für משא מדבר ים bloſs τὸ ὅραμα τῆς ἐρήμου. Nur *Cod. Marchal.* setzt hinzu: *θαλάσσης*, ebenso der Araber: اَلنُّبُوَّةُ فِي أَهْلِ ٱلْبَرِّيَّةِ ٱلْقَرِيبَةِ مِنَ ٱلْبَحْرِ *Weissagung auf die Bewohner der Wüste nahe am Meer.* So aber auch schon die alte Vulgata: *visio deserti maris* und in dem Commentar des *Theodoret* und *Procopius.* — 21, 13 hat der gew. Text: ἐν τῷ δρυμῷ ἑσπέρας κοιμηθῇς, ἢ ἐν τῇ ὁδῷ Δαιδὰν, wo sowohl das *Tempus* von κοιμηθῇς als die Partikel ἢ unpassend sind. Allein richtig verbinden *Cod. Marchal., Mediol.* (bey *Sabatier*) und *Cyrillus Alex.* (*Opp. T. II*, S. 312) κοιμηθήσῃ. So der Araber, der nur die Worte παρ' ἐμοὶ οἰκεῖ von V. 12 noch hieher zieht: عِنْدِي أَسْكُنْ فِي ٱلْغَابِ تَضْطَجِعُ مَسَاءً فِي طَرِيقِ دَادَانَ *wohne bey mir im Walde, ruhen wirst du am Abend auf dem Wege nach Dadan.* Noch genauer nach dem Hebräischen *Vulg. in saltu ad vesperam dormietis, in via Dadan.* — 45, 9, wo die *LXX* ganz willkührlich haben: Ποῖον βέλτιον κατεσκεύασα ὡς πηλὸν κεραμέως; μὴ ὁ ἀροτριῶν ἀροτριάσει τὴν γῆν ὅλην τὴν ἡμέραν (vielleicht errathen aus 28, 24) übersetzt er dem Hebräischen angemessen: وَيْلٌ ٱلَّذِي يُخَاصِمُ خَالِقَهُ * وَلَا يَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْ خَزَفِ ٱلطِّينِ مَصْنُوعٌ *Wehe dem, der mit seinem Schöpfer hadert, und nicht weiſs, daſs er aus thönernen Scherben gemacht ist.* Das erste Glied ist nach *Theodotion:* οὐαὶ ὁ κρινόμενος μετὰ τοῦ πλάσσοντος αὐτόν, bey dem zweyten ist uns die vermittelnde griechische Ueber-

setzung (vielleicht *Symm. Aquila*) verloren, denn *Theod.* hat hier ebenfalls: ἀροτριῶν τοὺς ἀροτριῶντας τὴν γῆν. 66, 17 ist das hebr. אחר אחר בתוך von den *LXX* bloſs durch ἐν τοῖς προθύροις ausgedrückt, welches die alte Vulgata durch: *in liminibus* ausdrückt. Der Araber nach einem vollständigern Texte: قدام الابواب وفي السياجات *vor den Thüren und in den Verzäunungen* (*septis sacris?*). Die Stelle 60, 5 ist schon oben beym Vulgatus berührt worden. — Ein merkwürdiger Fall ist 9, 6, wo ein christliches Dogma, die *Gottheit* Christi, ins Spiel kam. Hier, wo der vaticanische Text, dem die alte Vulgata folgt, sich ganz vom Original entfernt, und liest: καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος· ἄξω γὰρ εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, καὶ ὑγίειαν αὐτῷ, folgt er zwar, wie gewöhnlich, dem alexandrinischen Texte: καλέσει τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, θαυμαστὸς, σύμβουλος, ἰσχυρὸς (אל), ἐξουσιαστὴς, ἄρχων εἰρήνης, πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην καὶ ὑγίαν αὐτοῦ, welcher durch seine übergroſse Vollständigkeit und die Vereinigung der alten Lesart mit der des *Theodotion* den hexaplarischen Ursprung gar nicht verleugnen kann, nur drückt er statt ἰσχυρὸς aus θεὸς ἰσχυρός: ويدعى اسمه ملك المشورة العظمى * مشير عجيب * اله قوي * مسلط * رئيس السلامة * اب الدهر العتيد * لانني. اورد سلامة على الروساء سلامة وصحة لهم *. Diese Lesart, bey welcher θεὸς geradezu eingeschoben ist (denn אֵל גִּבּוֹר ist schon durch ἰσχυρὸς, ἐξουσιαστὴς ausgedrückt) findet sich im Ald. und

Complutensischen Texte, und bey den Kirchenvätern, die sie sehr vertheidigen, und über Verfälschung durch die Juden schreyen [44].

Einige Beyspiele scheinbarer Abweichungen möchte ich lieber auf Rechnung einer etwas freyen Uebertragung setzen, z. B. 7, 20 *LXX. Ms. Alex.*: *ἐν τῷ ξυρῷ τῷ μεγάλῳ, καὶ μεμεθυσμένῳ*, بِمُوسِهِ ٱلْعَظِيمِ ٱلْحَادِّ *mit seinem grofsen scharfen Scheermesser.* Dieses ist eine Auflösung des Dichterbildes (welches man sich durch 54, 5 erklärt haben mag), die sich auch beym Syrer nach Ephräm's Lesart (ܚܪܝܦܬܐ *scharf*), beym *Chald.* und *Saad.* findet. 22, 3: *οἱ ἁλόντες σκληρῶς δεδεμένοι εἰσί*, وَيَكُونُ ٱلسَّاقِطُونَ مَرْبُوطِينَ بِصُعُوبَةٍ *und die Fallenden* (*sc.* in ihre Hände) *werden schwer gefesselt werden.* Zuweilen misversteht er allerdings auch wohl den griechischen Text, z. B. 26, 14: רפאים לא יקומו *ἰατροὶ οὐ μὴ ἀναστήσουσι. Vulg.* richtig:

44) So citirt *Ignat. epist. ad Antioch. cap.* 3. *Iren. adv. haeres.* 4, 66: *et vocabitur nomen eius, admirabilis, consiliarius, Deus fortis cet. Euseb. demonstr. evang. VII.* S. 208 *ed. Rob. Steph.*, doch mit der Bemerkung, dafs es nur in einigen Handschriften so stehe. Nachdem er die Uebersetzungen des *Aqu. Symm. Theod.* angeführt hat, fährt er fort: *ἤδη Ἑβραίων φωνὴ ἀντὶ τοῦ ἰσχυρὸς ἢλ περιέχει· δι' οὗ σημαίνεται ὁ Θεός. Πολλαχοῦ γὰρ τῆς γραφῆς τοῦ ἢλ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ κειμένου, καὶ ἐν τοῖς μετὰ χεῖρας ὁμοίως παρείληπται· ὥστε διὰ ταύτης τῆς φωνῆς καὶ Θεὸς ἀναγορεύεται τὸ γεννηθὲν ἡμῖν παιδίον· ἡμεῖς τοίνυν οὐκ ἂν ἁμάρτοιμεν, Θεὸν δυνατὸν ἑρμηνεύοντες.* Im Commentar zu der Stelle erwähnt er blofs der alten vulgären Lesart. *Theodoret Opp. T. II. S.* 235 *ed. Schulze*: *εἶτα τῶν ὀνομάτων τὸ μεῖζον, Θεὸς ἰσχυρός. Τοῦτο δὲ κακουργήσαντες οἱ περὶ τὸν Ἀκύλαν, ἰσχυρὸς δυνατὸς ἡρμήνευσαν· κεῖται δὲ παρὰ τῷ Ἑβραίῳ ἠλγεβώρ· τὸ δὲ ἢλ Θεός, κατὰ τὴν τούτων ἑρμηνείαν· τὸ γὰρ μεθ' ἡμῶν ὁ Θεὸς Ἐμμανουὴλ κείμενον, οὕτως ἡρμήνευσαν.*

neque medici resuscitabunt (sc. mortuum); aber der Araber: لا يَقُومُونَ الأَطِبَّاءُ *die Aerzte stehen nicht auf:* es müfste denn hier wieder eine griechische Glosse, welche das hebräische יקומו (etwa durch *ἀναστήσονται*) ausdrückte, dazwischen liegen. Anderswo ist seine Lesart nicht minder fehlerhaft, als die des gewöhnlichen Textes. So 5, 17, wo das hebräische חרבות מחים ausgedrückt ist durch *τὰς ἐρήμους τῶν ἀπειλημμένων* (der Weggenommenen oder Weggeführten), was freylich kaum richtig und aus dem Hebräischen geflossen seyn kann. Nicht besser aber der Araber: خَرِبَاتُ المُتَهَدَّدِين *die Trümmern der Bedrohten,* welcher die ungriechische Lesart *ἀπειλημένων* (die sich im *Cod. Alex.* findet) vor Augen gehabt und von *ἀπειλέω* abgeleitet haben mag, welches freylich eine solche Form nicht geben könnte, und wo es *ἀπειλουμένων* heifsen müfste. Die richtigé Lesart ist nach meiner Vermuthung *ἀπηλειμμένων* (welches leicht in *ἀπειλημμ.* verdorben werden konnte, zumal, wenn man es nach dem Itacismus vorlas) von *ἀπαλείφω* (abwischen, vertilgen). Die *LXX* setzen dieses Verbum an 3 Stellen für das hebräische מָחָה (1 Mos. 6, 7. 4 Kön. 21, 13. Jes. 44, 21), und von diesem haben sie hier auch מחים abgeleitet, welches sie sich mit den Puncten מְחִים gedacht haben mögen [45].

45) *Bochart*, welcher *Hieroz. T. I. S.* 524. *ed. Lips.* von dieser Stelle handelt, will *ἀπαλειφομένων* lesen; was in Rücksicht auf das Verbum gut ist, ob er es gleich nicht weiter motivirt, aber sich zu weit vom Buchstaben entfernt. *Rosenmüller* möchte die gewöhnliche Lesart vertheidigen (*Schol. T. I.* S. 172): „*pro dictione allegorica interpres posuit propriam, dum* p i n g u i b u s *s. medulla praeditis* (מְחִים) *intelligit divites in exteras terras deportatos.*" Nach *Schneider* (griech. Wörterb. II, 158)

B. Patristische und rabbinische Auslegungen *).

§. 16.

Erklärungen der Kirchenväter.

In den Kirchenvätern vor *Origenes* finden sich nur hier und da einige dogmatische Bemerkungen über die Erklärung der messianischen Stellen, die gröſstentheils einen polemischen Charakter gegen die Juden haben (s. die Einleit. zu Kap. 7) [46]. Von *Origenes*, dessen Arbeiten über den Jesaias aber bis auf Weniges verloren gegangen sind [47], bis in die Mitte des fünften Jahr-

kommt *ἀπειλημμένος* auch von *ἀπειλέω* s. v. a. *ἀπείλλω* vor, für: in die Enge, Verlegenheit treiben, und der Araber könnte, wenn er diese Ableitung und Bedeutung vor Augen gehabt hätte, die jetzige Lesart gelesen haben. Aber bey einem so späten Uebersetzer darf man die Kenntniſs eines alten, seltenen Wortes nicht voraussetzen.

*) Die älteren Commentare bis 1754 findet man mit vieler Vollständigkeit verzeichnet in *Calmets* bibl. Bibliothek, hinter dessen bibl. Wörterbuche S. 400 ff. der deutschen Uebers. (Liegnitz. 1754. 4.).

46) Die ältesten christlichen Schriftsteller legten bey der sparsamen Verbreitung des N. T. und wegen der damals sehr gangbaren Polemik mit den Juden einen ganz vorzüglichen Werth auf die Beweisstellen aus dem A. T. S. *J. G. Rosenmüller hist. interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christ. T. I.* S. 281. Vgl. *Cramer historia sententiarum de sacra librorum V. T. auctoritate ad Christianos spectante. Lips.* 1819. 4. *Comment. I.* S. 32.

47) Er hatte in allen drey bey ihnen vorkommenden Manieren über den Jesaias geschrieben, nämlich einen Commentar in 30 Büchern (der bis 30, 6 reichte), Scholien (*σημειώσεις*) und 25 Homilien, von welchen letztern noch einige erhalten sind. S. *Origenis Opp. ed. de la Rue T. III. Origenis Comment. ed. Huetius. Rothomagi.* 1668. *Hieron. praef. ad Jes.* Höchst wahrscheinlich ist er die Hauptquelle vieler Auslegungen, besonders des *Hieronymus.* — Andere *verloren gegangene* Ausleger sind: *Didymus*, welcher Kap. 40 — 66 in 18 Bänden erklärt hatte, und *Apol-*

hunderts — denn später compilirte man bloſs noch aus den ältern Erklärern — folgt dann eine kleine Reihe patristischer Commentatoren, welche alle das miteinander gemein haben, daſs sie nur über ihre Kirchenversion commentiren, und (den *Hieronymus* ausgenommen) fast gar keine Kenntniſs des Grundtextes verrathen, daſs sie zahlreiche bestimmte Prädictionen auf die neutestamentliche und spätere christliche Zeit finden, und neben dem historischen noch einen allegorisch-mystischen Sinn annehmen, den sie mehr oder weniger als die Hauptsache betrachten. Dabey zeigt sich im Ganzen groſse Uebereinstimmung in hergebrachten Erklärungen, da die spätern die frühern so stark benutzt haben [47 b]). Bey alle dem sind sie nicht bloſs für die Geschichte der Interpretation und als Zeitdocumente wichtig, sondern auch der neuere Exeget kann darin Goldkörner finden. Ueber berühmtere dogmatische Beweisstellen muſs man übrigens nicht bloſs die eigentlichen Exegeten, sondern auch die Dogmatiker und Apologeten befragen, die sie gewöhnlich noch weit ausführlicher behandeln.

1. Unter den *griechischen* Kirchenvätern war der erste Nachfolger des Origenes *Eusebius*, dessen Ὑπομνήματα εἰς Ἡσαΐαν erst *Montfaucon* ans Licht gezogen hat [48]). Er hatte die *Hexapla* vor sich; vergleicht häufig

linarius, der nur kurze Inhaltsanzeigen gab (s. *Hieron. praef.*), auſserdem *Eusebius Emesenus* und *Theodorus Heracleota*, die in den *Catenis* citirt werden (s. *Montfaucon coll. nova patrum T. II.* S. 350).

47 b) Man sehe z. B. *Cyrillus*, *Theodoretus*, *Hieronymus*, *Ephräm Syrus* zu 6, 1. 3. 7, 14, wo die Uebereinstimmung fast wörtlich ist. Vgl. Note 58.

48) *Bern. de Montfaucon coll. nova patrum et scriptorum graecorum* (*Paris.* 1706. *II Tomi fol.*) *T. I.* S. 357 ff. mit einer Einleitung. Sehr viele Stellen sind auſserdem in der *demonstratio evangelica*, besonders im 7ten und und 9ten Buche, erklärt.

fig den *Aquila*, *Symmachus* und *Theodotion* mit den *LXX*, und verbindet die buchstäbliche mit der allegorischen Auslegung, ob er gleich die erste als seinen Hauptzweck angibt [49]. Zuweilen theilt er jüdische Erklärungen mit (z. B. zu 7, 8), anderswo polemisirt er aber dagegen (zu 5, 20). Wie die meisten Kirchenväter, gefällt er sich sehr darin, die Erfüllung jedes einzelnen Zuges der Weissagungen in der Geschichte nachzuweisen, wobey der echthistorische Gesichtspunct natürlich ganz verloren geht [50]. Stark benutzt, und geradezu ausge-

49) *Hieronymus* zu 18, 1 sagt von ihm: *Eusebius Caesariensis historicam interpretationem titulo repromittens, diversis sensibus evagatur: cuius cum libros legerem, aliud multo reperi, quam indice promittebat. Ubicunque enim eum historia defecerit, transit ad allegoriam, et ita separata consociat, ut mirer eum nova sermonis fabrica in unum corpus lapidem ferrumque coniungere. Hieronymus* macht es aber freylich im Grunde nicht viel besser; nur scheidet er den buchstäblichen und tropischen Sinn gewöhnlich.

50) Wo irgend etwas von Zerstörung vorkommt, versteht er die durch Römer unter Titus (1, 5 ff.), 19, 2 die Einführung des Christenthums in Aegypten, und die daraus entstandenen Streitigkeiten, 6, 9. 10 die Verstocktheiten der Juden zur Zeit Christi. Manche solcher Beziehungen würde man heut zu Tage freylich abgeschmackt nennen, z. B. 3, 4 auf die *kindische* Thorheit der Rabbinen und jüdischen Vorsteher; 18, 1 (nach *Symmachus*) auf die jüdischen Emissarien und Proselytenmacher; 19, 1 auf Christi Reise nach Aegypten, wo die leichte Wolke Christi sein von der Jungfrau geborner Körper ist. Einige dieser Erklärungen enthalten aber wirklich brauchbare historische Notizen. So erklärt er 44, 5 davon, dafs die Heydenchristen, wenn sie den Märtyrertod stürben, die Gewohnheit hätten, sich biblische Namen zu geben; 49, 23 von den weltlichen Beamten der Provinzen, die sonst Verfolger der Christen, jetzt auf des Kaisers Befehl fein demüthig sich selbst in den Kirchen bückten und die Kniee beugten, und für die Bedürfnisse der Geistlichen sorgten. Dogmengeschichtlich nicht unwichtig ist, dafs

schrieben ist der eusebianische Commentar in einer *Basilius, dem Grofsen* (✝ 379) zugeschriebenen Erklärung von Kap. 1—16, deren Echtheit aber schon früh bezweifelt, in neuern Zeiten mit nicht unwichtigen Gründen verneint worden ist, und welche auch sonst ihrer Weitschweifigkeit und ihres gröfstentheils moralisch-allegorischen Inhalts wegen wenig Werth hat [51]). Besser ist die ἑρμήνεια des *Chrysostomus* über Kap. 1—8, wozu noch 6 Homilien über Kap. 6, 1 kommen [52]). Der Commentar des *Cyrillus von Alexandrien* (✝ 444) ist zwar erträglicher, als der desselben Schriftstellers über den Pentateuch, enthält aber bey aller Weitschweifigkeit — er füllt einen ziemlich starken Folioband — wenig eigentlich Gründliches und zum Zweck Gehöriges. Doch hat er die Worterklärung der *LXX*, die er nach dem vororigenianischen Texte zu citiren scheint, und die historische Benutzung der jüdischen Geschichte nicht ganz versäumt; auf die andern Versionen läfst er sich aber gar nicht ein [53]). Alle übrige in der griechischen Kirche übertrifft aber Cyrill's der Heterodoxie verdächtige Zeitgenosse, *Theodoret* (✝ 457),

bey 6, 3 der Dreyeinigkeit gar nicht erwähnt, sondern die dreyfache Wiederholung lediglich von Continuität verstanden wird.

51) S. schon den Catenenschreiber *Joannes Drungarius* bey *Montfaucon nova coll. T. II.* S. 551. Dann vorzüglich *Garnier Praef. in T. I. Opp. Basilii M. p.* 47—63. Die Erklärung steht *T. I.* S. 378—617 *Opp. ed. Garnier.*

52) S. *T. I.* S. 1016. *T. V.* S. 127 *ed. Savill.* [*T. VI. ed. Montfaucon*]. Einige Homilien werden für unecht gehalten. S. *Sixti Senensis bibl. s. IV.* S. 326.

53) *Cyrilli Alex. Opp. T. II. ed. Aubert* (*Lutet.* 1638. *fol.*). Vgl. *Rosenmüller hist. IV,* 142 ff. *Schröckh's* Kirchengeschichte, *XVIII.* S. 327. Er stimmt meistens für das vaticanische *Ms.*, gegen das alexandrinische, z. B. in der Hauptstelle 9, 6, wodurch ihm selbst die Beweisstelle für die Gottheit Christi verloren geht.

dessen Commentarien über den Jesaia *Joh. Sirmond* der Hauptsache nach aus den *Catenis* hergestellt hat, doch so, daſs einiges davon dem *Theodor* von Mopsveste anzugehören scheint [54]). Man wird hier geleistet finden, was sich bey einem bloſsen Commentiren der *LXX* und dem damaligen Zustande der Schrifterklärung irgend erwarten läſst: historische und sprachliche Erläuterungen aus den übrigen biblischen Büchern, Parallelen über Bilder und biblische Vorstellungen, und häufige Vergleichung der übrigen griechischen Versionen. Er schlieſst sich an den alexandrinischen Text der *LXX*, geht auf das Hebräische nur in schwierigen und classischen Stellen zurück (s. S. 105 zu 9, 6); benutzt aber einige Mal selbst das Syrische (z. B. bey 8, 21, vgl. zu Dan. 8, 23). Daſs man übrigens in Stellen, wie Kap. 7. 9. 11. 53 keine historische, sondern lediglich prophetische, Erklärung erwarten dürfe, versteht sich beynahe von selbst. Der Commentar des *Procopius von Gaza*, eines Lehrers der Beredtsamkeit im sechsten Jahrhundert, bringt den Kern der ältern griechischen Exegeten in eine Uebersicht, und kann insofern eine *Catena* genannt werden, doch fügt er auch eigene Anmerkungen bey. Für die Kritik der *LXX* und der übrigen griechischen Versionen ist er von Wichtigkeit [55]).

54) S. *Theodoreti Opp. ed. Sirmond T. II.* und *ed. J. L. Schulze* (*Halae* 1770. 8.) *T. II.* S. 165—402. Vgl. *Cave hist. lit. scriptorum ecclesiast.* S. 225. und *Schulze praef. ad T. I.* Der vollständige Commentar scheint sich, den Angaben der Kataloge nach, in einigen italienischen Bibliotheken zu finden, doch war die Mühe des hallischen Herausgebers, ihn zu erhalten oder darüber in Gewiſsheit zu kommen, vergebens. S. *Praef. ad T. II.* S. *VIII—XI.* Vgl. über *Theodoret* als Ausleger überhaupt *Rosenmüller* a. a. O. *IV.* S. 58 ff.

55) *Procopii Gazaei variorum in Esaiam prophetam commentariorum epitome, graece et lat. ed. Jo. Curterius. Paris* 1580. *fol.* Vgl. *Rosenmüller* a. a. O. *IV*, S. 234 ff.

Von den spätern Catenen über den Jesaias ist nichts gedruckt [56]).

2. Aus der *lateinischen* Kirche ist uns nur ein einziger Commentar erhalten, der des *Hieronymus* in 18 Büchern (geschrieben im Jahr 410, s. zu 6, 1), der aber seiner Reichhaltigkeit wegen, und weil er unter allen allein auf den hebräischen Text zurückgeht, der wichtigste von allen seyn dürfte [57]). Aus *Eusebius* ist manches, zum Theil wörtlich übersetzend, entlehnt [58]), weit mehr vermuthlich aus *Origenes*. Er knüpft den Commentar an seine eigene, schon früher erschienene Uebersetzung, die er philologisch, historisch und tropologisch erklärt. Der philologische oder kritische Theil der Erklärung besteht darin, daſs er oft die Abweichungen der *LXX*, der drey andern griechischen Uebersetzer, auch wohl der alten Vulgata anführt, und dann auf Erläuterungen aus dem Hebräischen zurückgeht, die freylich von sehr ungleichem Werthe und Gehalte

Schröckh XVII, S. 530. *Simon bibl. critique* (*Amstelod.* 1708. 12.) *T. I.* S. 179. Dess. *Lettres choisies IV*, S. 122 ff.

56) S. die Nachrichten in *Fabricii bibl. gr. Vol. VII. cap.* 17. S. 754. Ueber eine *Catena* von *Johannes Drungarius* (*Ἰωαννης τῆς Δρουγγαρίας*) s. *Montfaucon collect. Patr. II.* S. 350. 351.

57) Er steht in *Hieron. Opp. T. V. ed. Francof. T. III. ed. Martianaei*, *T. IV edit. Vallars.* Vgl. (*Engelstoft*) *Hieronymus interpres, criticus, exegeta, apologeta cet.* (*Hanniae* 1787. 8.) S. 129 ff., woraus die Darstellung bey *Rosenmüller III.* S. 345 ff. ausgezogen ist. Meine Geschichte der hebr. Sprache S. 92. Als seinen Vorgänger in der lat. Kirche nennt *Hieronymus* (*praef. ad Jes.*) den Märtyrer *Victorinus*, den er *etsi imperitum sermone, non tamen scientia* nennt.

58) Vgl. *Eusebius* und *Hieronymus* zu 1, 8. 17. 21. 5, 4. 12. 5, 13. 6, 11. 7, 15. 18. 11, 3. 7. 12, 1. 17, 1, 6. 19, 1. 12. 18. 19. 23 u. s. w. Vieles hat schon *Montfaucon* in den Noten zum *Eusebius* bemerkt.

sind. Oft gibt er besonders die gezwungenste Etymologie der Nomina propria, zum Behuf der mystischen Deutung [58b]). In historischer Rücksicht hat er den

58 b) Einige Beyspiele wichtiger und guter philologischer Erklärungen sind: bey 1, 1 zu חזון *visio: „non solum autem hic propheta, sed et alii, cum habeant in titulo, Visio quam vidit Esaias sive Abdias, non inferunt quid viderint v. c. vidi dominum Sabaoth cet. sed quae dicta sunt, narrant, id est: audi coelum et ausculta terra." Prophetae enim prius dicebantur videntes cet.* Er will sagen חזון beziehe sich nicht bloſs auf Visionen, wie Kap. 6, sondern auch auf Orakelsprüche. S. ferner über die Paronomasie 5, 7, über ארץ γῆ für *Land* 13, 5, תבל 13, 11 für Babel. Daneben finden sich aber auch so schlechte und unzuverlässige und halbwahre oder falsche, daſs man wenig Werth auf seine Angaben legen kann. Bey 7, 12: *Juxta hebraei sermonis ambiguitatem pro non tentabo Dominum possit legi non exaltabo Dominum* (Verwechselung von נסה und נשא). Bey 7, 14 erklärt er zuerst *alma* durch *virgo abscondita et secreta, quae nunquam virorum patuerit aspectibus, sed magna parentum diligentia custodita sit* [zwar wider den Sprachgebrach und nach einer falschen Etymologie, aber auch noch von Neuern angenommen, dann aber weiter:] *Lingua quoque punica, quae de Hebraeorum fontibus manare dicitur, proprie virgo alma appellatur.* [Auf diese Notiz hat man Werth gelegt, aber man lese weiter:] *Et ut risum praebeamus Judaeis, nostro quoque sermone alma sancta dicitur, omnium pene linguarum verbis utuntur Hebraei. Ut et illud in Cantico Canticorum de graeco φορεῖον* (אפריון *III, 9*) *id est ferculum sibi fecit Salomo, quod et in Hebraeo ita legimus. Verbum quoque nugas* [נוגי *Zeph. III,* 18 die Abgesonderten] *et mensuram* (משורה Maſs) *Hebraei eodem modo et iisdem usurpant sensibus* (?). Vgl. 13, 1 über משא, was er *onus* übersetzt, weil es bloſs von lästigen und Verderben bringenden Orakeln stehe u. dgl. m. Bloſs als jüdische Meinung, aber freylich auch ganz unrichtig ist die bey 2, 16 gegebene Notiz: *Hebraei putant, lingua propria sua mare tarsis appellari, quando autem di i ur jam, non hebraico sermone appellari, sed syriaco* (vgl. ܝܡܐ).

Hauptfehler; dafs er sich fast nie in den Zusammenhang und in die Zeitverhältnisse zu versetzen weifs, jede Stelle vereinzelt betrachtet, die Schilderungen der Gegenwart und die Verkündigungen der Zukunft ganz verwechselt, und allzusehr auf Nachweisungen der letztern in der späteren Zeit bedacht ist [59]). Oefter bringt er dabey Erklärungen und Traditionen bey, die ihm sein rabbinischer Lehrer mitgetheilt hatte, und die sich dann, zum Beweis einer constanten Ueberlieferung, in den Rabbinen wiederfinden [60]). Auch in seinen geographischen und archäologischen Notizen sind Gold-

Verunglückte Etymologien sind; *Mizraim* θλίβουσα *tribulans* (19, 1), *Memphis i. e. os, ex ore* (מן פי lies *mem-phi*), *Canaan, commotio* oder *quasi respondens* (19, 18), *Hierusalem i. e. visio pacis* (1, 1), *Basan i. e.* αἰσχύνη. Wahrscheinlich sind viele derselben aus *Philo*'s biblischen Namendeutungen, die *Origenes* und *Hieronymus* nachmals übersetzt haben (s. meine Geschichte der hebr. Spr. S. 83). Für die jüdischen Lehrer des *Hieronymus* sind sie zu schlecht.

Die hebräischen Wörter hat übrigens *Hieronymus* alle mit lateinischen Buchstaben geschrieben, und fälschlich haben einige Ausgaben dafür die punctirte hebräische Schrift gesetzt (s. *Richard Simon lettres choisies T. I.* S. 301. Vgl. *ep.* 20. *ad Damasum*).

59) So bezieht er 1, 5. 6. 7 auf die Verwüstung durch Titus, 2, 8 auf den Zustand von *Aelia Capitolina*, 1, 22 die Verfälscher des Weines auf Pharisäer und Ketzer, 1, 26 die neuen Richter auf die Apostel, 2, 4 auf den Frieden, der zur Zeit Christi im röm. Reiche war. — Man vgl. *Luther*'s Urtheil über s. historischen Auslegungen §. 18. Um so weniger hätte man auf sein Urtheil über die Oeconomie der Sammlung (s. oben S. 18) einen Werth legen sollen.

60) S. zu 1, 10. 6, 1. 7, 8. 13, 10. 14, 19. 20, 6. Einiges der Art findet sich schon bey *Eusebius*, z. B. zu 7, 8. Wo dergleichen aber in Conflict tritt mit christlichen Vorstellungen, da bestreitet er es auch heftig, z. B. 2, 22.

körner [61]). Ganz ungeniefsbar ist aber seine allegorisch-mystische Erklärung („*Tropologia*"), die er wahrscheinlich grofsentheils von *Origenes* entlehnt hat, über deren Werth er, vermöge seiner gewöhnlichen Inconsequenz, zwar sehr verschiedene Urtheile fällt, den er aber doch sehr hoch anzuschlagen und für das Wichtigste zu halten scheint [62]). Seine Behandlung ist übrigens sehr ungleich, und bald gibt er fast ausschliefslich historische Erklärung (z. B. Kap. 13. 14), bald ausschliefslich tropologische (Kap. 19), so dafs man kaum denselben Schriftsteller vor sich zu haben glaubt. Eine Menge dieser Erklärungen gehen dann auf spätere christliche Zeitvorstellungen und Zeitereignisse [63]).

61) S. über ἄχι zu 19, 6, über ζύθος zu 19, 10, über den Zustand von Babel 13 am Ende. Sonderbar dagegen ist, dafs er *Rebla* 13, 1 s. v. a. Antiochien seyn läfst.

62) *Praef.*: „*Post historiae veritatem spiritualiter accipienda sunt omnia: et sic Judaea et Jerusalem, Babylon et Philistiim, Moab et Damascus, Aegyptus et desertum mare, Idumaea et Arabia, ac vallis Sion vel vallis visionis et ad extremum Tyrus et visio quadrupedum (XXX, 6) intelligenda sunt, ut cuncta quaeramus in sensu: et in omnibus his, quasi sapiens Paulus apostolus iaciat fundamentum, quod non est aliud, praeter Christum Jesum.*" Bey 14, 1. 2 nennt er die historische Auslegung, die er gegeben hatte, ein *in modum serpentis terram comedere.* Dagegen s. zu 13, 19, und 7, 11: *legi in cuiusdam commentariis hunc locum per allegoriam extenuatum ..... sed nos elixas agni carnes non comedimus, verum assas: et quae in nobis possint omnes voluptatum siccare pituitas, ne sacramentum fidei nostrae, dum plus sapimus, quam oportet sapere, negligamus.*

63) Die Feuerbrände 7, 4 bedeuten ihm die Weisheit dieser Welt, die Philosophie und Ketzerey, deren Ende Verbrennung (in der Hölle) sey; 7, 6 sey *Marcion* angedeutet, der den Sohn des *guten Gottes* (טָבְאֵל) habe zu seinem Christo einsetzen wollen, dessen Unternehmen aber vereitelt worden; unter Aegypten (Kap. 19) könne nicht das eigentliche Aegypten verstanden werden, sofern

3. Ueber die *syrische* Uebersetzung haben wir einen Commentar in syrischer Sprache von dem berühmten *Ephraem, dem Syrer* († 378) [64], der, ob er gleich kurz und nicht ganz vollständig commentirt, in Rücksicht auf richtige Erfassung des historischen Sinnes seine Vorgänger in der griechischen Kirche weit hinter sich zurückläſst, wobey ihm allerdings die zum Grunde gelegte bessere Version sehr zu Statten kam. Wie *Hieronymus*, gibt er gewöhnlich zuerst, und, wo die Stellen nicht messianisch sind, allein den historischen Sinn an, auf den er dann den prophetischen folgen läſst. Einige Proben aus Kap. 7—9 mögen seine Manier deutlich machen.

Zu den Worten. 7, 15 *ehe der Knabe wissen wird, Gutes und Böses zu unterscheiden, wird das Land verlassen seyn u. s. w.* commentirt er: ܘܐܫܬܒܩܬ ܡܢ ܩܕܡ ܬܪܝܢ ܡܠܟܝܢ ܡܠܠܘܗܝ ܕܝܢ ܡܚܘܐ ܕܐܫܬܒܩܬ ܗܘܬ ܠܗ ܐܪܥܐ ܗܢܘ ܒܥܡܐ ܕܝܗܘܕܝܐ ܡܢ ܩܕܡ ܕܢܫܠܡ ܙܒܢܐ ܕܢܦܪܘܫ ܒܪܗ ܕܡܪܝܡ ܛܒܬܐ ܡܢ ܒܝܫܬܐ *auch wurde das Land wirklich von den beyden Königen verlassen. Er will aber vielmehr anzeigen, daſs das Land d. i. das jüdische Volk verlassen war, ehe noch die Zeit kam, daſs der Sohn der Maria Gutes und Böses unterscheiden konnte.* Er erinnert darauf daran, daſs die Juden dann Vieles in der Weissagung nicht eingetroffen seyn würde (z. B. V. 24), sondern es sey von der bösen Welt und dem sündigen Zeitgeiste zu verstehen: die leichte Wolke V. 1 sey der Leib der heiligen Jungfrau Maria, der Christum trug, um jenen zu besiegen.

64) Der Commentar über den Jesaias steht *T. II.* S. 20—97 der Ausgabe seiner Werke von den drey *Maroniten J. S.* und *St. Ev. Assemani*, und *Petrus Benedictus* (Rom 1732—46. 6 Bände Fol.). Die lateinische Uebersetzung ist im zweyten Bande von dem zuletzt genannten Gelehrten und mehr eine freye, manches hineintragende, Paraphrase.

schon zur Zeit von Christi Geburt den Römern unterthan waren und Kopfgeld zahlen mufsten.

Zu 8, 1: *schreibe darauf mit Menschengriffel* (syr. Menschenschrift) bemerkt er: ܗܘ ܠܐ ܒܟܬܒܐ ܕܥܛܠ ܠܡܩܪܐ ܒܪܡ ܕܢ ܦܪܘܫ ܫܪܛܝܗܘܢ ܕܟܬܝܒܬܐ ܐܝܟ ܕܢܬܚܙܘܢ ܡܬܚܙܝܢ *) ܐܠܐ ܒܦܘܡܗܘܢ ܒܟܬܒܐ ܕܐܢܫܐ ܗܘ ܕܦܫܝܩ ܘܢܗܝܪ ܠܟܠܢܫ: *d. i. nicht mit Schrift, die schwierig zu lesen ist, sondern unterscheide beym Schreiben die Schriftzüge, so dafs man sie deutlich sehen kann; also schreibe es mit Menschenschrift d. i. die jedem Menschen klar und deutlich ist.*

V. 4: ܟܕ ܠܐ ܥܕ ܝܕܥ ܛܠܝܐ ܕܐܫܥܝܐ ܠܡܩܪܐ ܐܒܐ ܘܐܡܐ ܐܬܐ ܬܓܠܬܦܠܐܣܪ ܘܩܛܠܗ ܠܪܨܝܢ ܡܠܟܐ ܕܕܪܡܣܘܩ ܘܫܒܐ ܠܫܡܪܝܐ ܒܝܘܡܝ ܦܩܚ ܒܥܓܠ *ehe noch der Sohn des Esaia soweit kommt, dafs er Vater und Mutter rufen kann, wird Tiglatpilesar kommen, und den Rezin, König von Damascus, tödten, und in Kurzem in den Tagen des Pekah die Samariter gefangen wegführen.*

Zu 9, 6: *ein Knabe ist uns gebohren, ein Sohn ist uns gegeben:* ܐܦ ܡܢܗܘܢ ܡܬܥܗܕܢܝܢ ܠܐ ܢܬܩܪܐ. ܐܠܐ ܢܬܩܪܘܢ ܠܐ ܡܬܩܢܝܢ ܡܬܥܗܕܢܝܢ ܒܫܡܗ ܒܪܐ ܒܗܘܢ ܒܫܡܗ ܕܡܬܥܗܕܢܝܢ ܒܫܡܗ ܒܪܐ ܡܪܗ ܕܥܠܡ ܗܘܐ ܕܪܚܡ ܡܢ ܐܒܘܗ ܡܬܥܗܕܢܝܢ ܗܘܘ.

*) ܐܠܐ ἀλλὰ hier für *atqui*, nun.

65) In welchem Geiste der durch seine apokalyptischen Träumereyen berüchtigte *Abt Joachim* († 1202) und der heilige *Thomas von Aquino* über den Jesaias commentirt haben werden, läfst sich aus dem bekannten Charakter oer Gelehrsamkeit und Bildung dieser Männer leicht abnehmen. Des erstern Erklärung ist zu Cöln 1577. 4. und die des letztern zu Lyon 1531 gedruckt worden.

obgleich von diesen (den folgenden Prädicaten) einige auf Hiskia passen, so finden sich doch daneben andere, die nicht auf ihn passen. Nun aber ist auch in denen, die auf ihn passen, von den Geheimnissen seines Herrn, der in seinem Lande erscheinen werde, geschrieben. Weiterhin zu *Friedensfürst:* ܥܠ ܚܙܩܝܐ ܡܠܟܐ ܡܛܠ ܒܢܝܚܘܬܗ *dieses paſst auf Hiskia, wegen seiner Milde.* ܠܣܘܓܐܐ ܕܫܘܠܛܢܗ ܗ ܥܠ ܫܢܝ̈ܐ ܗܠܝܢ ܕܐܬܬܘܣܦܘ ܠܗ. ܘܠܫܠܡܗ ܠܝܬ ܣܟܐ. ܗܢܐ ܥܠ ܡܪܢ ܡܫܝܚܐ *der Vermehrung seiner Herrschaft) bezieht sich auf die Lebensjahre, die ihm zugelegt wurden* (Jes. 38. 5) — *und des Friedens kein Ende) dieses paſst auf unseren Herrn (Christum).*

V. 7: ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܗ ܐܝܟ ܕܒܫܘܐܠܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܫܠܡܐ ܡܪܝ ܡܠܟܐ ܠܥܠܡܝܢ ܚܝ *bis in Ewigkeit) dieses ist zu verstehen, wie in dem Gruſse: mein Herr, der König lebe ewiglich* (Nehem. 2, 3. Dan. 2, 4). Er will sagen: ist bloſs von langer Zeit zu verstehen, nicht genau zu nehmen.

Bey dem gänzlichen Mangel aller bestimmten Prinzipien der Auslegung wird man neben solchen bessern freylich auch die abentheuerlichsten Deutungen finden, wenn er z. B. 2, 2 den *Berg* auf Golgatha bezieht, das durch Christi Tod verherrlicht worden, 11, 6 *das Zusammenseyn des Wolfs und Schafs* auf die christliche Kirche (wo die Wölfe die Ketzer sind), und 11, 7 gar auf den gemeinschaftlichen Genuſs des Körpers Christi im Abendmahl: ܐܝܟ ܬܘܪܐ ܢܐܟܘܠ ܬܒܢܐ. ܗܢܐ ܐܠܦܢ ܕܙܕܝܩܐ ܥܡ ܚܛܝܐ ܢܐܟܠܘܢ ܡܢ ܦܓܪܐ ܚܝܐ ܕܥܠ ܡܕܒܚܐ *der Löwe friſst Stroh wie das Rind) dieses lehrt, daſs die Gerechten gleich den Sündern essen werden von dem lebendigen Körper auf dem Altar.*

Eingeschaltet sind dem Commentar hie und da noch Stücken anderer syrischer Interpreten, z. B. des heil

Jakob bey 6, 7, die aber gewöhnlich im Geiste der zuletzt erwähnten Erklärungen sind [67]).

§. 17.

Rabbinische Auslegungen.

Eine *zweyte* Klasse der alten Ausleger bilden die *Rabbinen*, deren Blüthe zwar erst in das 12te bis 15te Jahrhundert fällt, welche aber zugleich die Meinungen der älteren Lehrer enthalten, wie schon die Uebereinstimmung dessen, was die Kirchenväter hier und da von jüdischen Auslegungen melden, mit ihren eigenen Erklärungen zeigt. Sie sind alle mehr grammatisch-historische Ausleger, als die Kirchenväter, und die grillenhafte und über alle Begriffe abgeschmackte allegorische und kabbalistische Erklärungsweise der frühern Jahrhunderte fängt bey mehreren an, einer bessern Hermeneutik Platz zu machen [66]).

1. Die Bahn in solchen Erklärungsschriften brachen in der zweyten Hälfte des 12ten Jahrhunderts die beyden Zeitgenossen *Jarchi* (Raschi) und *Aben Esra*, beyde Verfasser vollständiger Commentare über das A. T. Der erstere [67]) hält sich sehr an die chaldäische Version, erklärt meistens den Sinn nach deren Anleitung, und gibt dann historische Erläuterungen, grösstentheils nach den oft über alle Begriffe abgeschmackten traditionellen Erklärungen, die ihm als starken Talmudisten sehr geläufig waren, und über die er sich nicht erhebt. Häufig gibt er die entsprechenden Wörter seiner Muttersprache, der französischen, an,

66) S. bes. *Aben Esra's* Vorrede zum Pentateuch, vgl. *R. Simon hist. crit. de V. T. lib. III, c. 5.*

67) In *Buxtorf's* rabbinischer Bibel (*Basil.* 1618. 1619. 4 *Voll. fol.*) am Rande des hebräischen und chaldäischen Textes. Besonders gedruckt Thessalonich 1600. Verona 1651.

die in der hebräischen Schrift oft schwer zu errathen sind [68]). Da er auch sonst zuweilen dunkel ist, so ist die sehr fleifsige und mit gelehrten Anmerkungen versehene lateinische Uebersetzung ein willkommenes Hülfsmittel [69]). Weit über ihm steht aber *Aben Esra* [70]) in Rücksicht auf selbstständigen, vorurtheilsfreyen Geist, richtiges exegetisches Urtheil, und gründliche Sprachkenntnisse. Wiewohl er die exegetische Tradition nicht verwirft, und überhaupt die Vorurtheile seiner Nation behutsam antastet, blickt überall der denkende grammatisch-historische Exeget durch, und er steht als solcher in seiner Nation unübertroffen da. Auch der arabischen Sprache ist er kundig, und wendet sie oft mit Glück zur Erklärung des Hebräischen an [71]).

Da sich durch die vereinzelten Anführungen, die unten im Commentar vorkommen, kein vollständiges Bild von dem verschiedenen Charakter dieser Commentatoren gewinnen läfst, wollen wir hier das Wichtigste aus dem Commentar beyder zu Kap. 6, 1—6 und 7, 1—9 zur Vergleichung folgen lassen.

Jarchi.

VI, 1. Das Todesjahr des Usia ist das Jahr, wo er aussätzig wurde. Gott safs auf seinem Throne im Himmel, und seine Füfse standen auf der Bundeslade im Tempel. Er safs aber um Gericht zu halten über Usia. 2. Die

68) פושיר *poser*, טיצונש und טיזונש *tisons*, אנגריישנט *engraissant*, ברוצש *brosses*.

69) *R. Salomonis Jarchi*, רש״י *dicti*, *Commentarius hebraicus*, *in prophetas maiores et minores*, *ut et Jobum et Psalmos*, *latine versus atque notis criticis et philologicis illustratus a Jo. Frid. Breithaupt. Gothae* 1713. 4.

70) In der *Buxtorf*ischen Bibel *Vol. III. fol.* 511—520. *hinter* dem Jesaias. Besonders gedruckt Venedig 1526 *fol.* Basel 1619.

71) Doch ist er hier nicht ganz zuverlässig. S. zu 5, 2, vgl. 8, 9.

Seraphim standen מִמַּעַל d. i. im Himmel, לוֹ um ihm zu dienen. Das Bedecken der Füſse geschah aus Scham, um nicht seinen ganzen Körper zu zeigen. 3. *Der eine rief dem andern zu*) d. i. sie gaben einander (die höhern Engel gaben den niedern) die Erlaubniſs, nun zu beginnen, damit nicht einer vor dem andern anfange, und der Verbrennung schuldig würde. (In den Synagogen fand etwas ähnliches Statt.) Das dreymal Heilig ist nach dem Targum zu erklären. 4. אַמּוֹת heiſsen die Pfosten, weil sie mit der *Elle* (אַמָּה) gemessen worden. Das Erdbeben der Schwellen bezieht sich auf das Erdbeben unter Usia (Zach. 14, 5), welches Gott wegen seiner Sünde verhängte. 5. נדמיתי vgl. Richt. 13, 22. Zeph. 1, 11. Unrein von Lippen d. i. befleckt mit Sünden. 6. רִצְפָּה und רָצַף hier und 1 Kön. 19, 16 beym Elias, sonst mit ט. Woher das צ? Dieses steht beym Jesaia und Elia, an Stellen, wo sie Verläumdung (דילטוריא *delatoria*) gegen Israël vorbringen. Deshalb sprach Gott zu einem Engel: zerschmettere (רצוץ) den Mund dieses Propheten. Daher das צ (!!!). 7. Das Berühren mit der Kohle sollte Züchtigung seyn. Aber welche Stärke des Propheten, daſs er die Kohle, die der Engel mit der Zange anfassen muſste, ohne Verletzung mit dem Munde berühren konnte! Im Tanchuma heiſst es: stärker als die Engel sind die, die sein Wort thun, das sind die Propheten. 8. *Wen soll ich senden?* Ich habe, sagt Gott, den Amos gesandt, aber den nannten die Juden einen Stammler, da er eine schwere Zunge hatte (s. *Raschi ad Amos* 7, 14).

VII, 1. Warum steht hier die Genealogie des Ahas? Die Schrift will zu verstehen geben, daſs Gott ihn um seiner frommen Väter willen gerettet habe. Weil er selbst gottlos war, wird er auch V. 2 nicht genannt, sondern *das Haus Davids.* — 2. נָחָה im *Feminino* in Bezug auf מַלְכוּת. Er erschrak um so mehr, da er schon früher eine Niederlage erlitten hatte (2 Chron. 28, 6). 2. Im Bereschit Rabba steht, daſs die unfruchtbaren Bäume mehr rauschten, als die Fruchtbäume. 3. שאר ישוב בנך die übrigen, die sich bekehrten durch Jesaia, die sollen meine Kinder seyn. *Wüscherfeld,* nach Jonathan. Die Rabbinen sagen, Ahas habe sich vor Esaia gedemüthigt, indem er einen Laugenkorb der Wäscher über seinen Kopf gestülpt (*Sanhedrin. fol.*

104, 1). 4. הִשָּׁמֵר d. i. sitze ruhig, wie der Wein auf seinen Hefen (עַל שְׁמָרָיו). 6. נקיצנה wir wollen sie aufregen durch Krieg, נבקיענה wir wollen gleich machen, wie eine Ebene (בִּקְעָה), dass jene gleich uns unter Einem König seyn sollen. *Ben Tabēl* nach Jonath. der Sohn, der uns gefällt (טוב אלי); man kann auch erklären: der *nicht* gut ist in Gottes Augen; nach der Gematria *Albam* ist *Tabēl* s. v. a. רמלא, also: der Sohn Remlus. 8. Die Berechnung der 65 Jahre siehe unten im Commentar zu d. St.

Aben Esra.

VI, 1. Die Alten geben an, dass Tod hier für Aussatz stehe, und verstehen es von dem Aussatz des Usia zur Strafe für das Räuchern. Man kann es aber auch nach dem Wortsinne nehmen, dass Jesaia im Todesjahr des Usia anfing, zu prophezeyen. Dann ist dieses die erste Weissagung. Die *Schleppen* sind die Schleppen des Thrones, denn die Könige pflegen lange Gewande über ihren Thron zu breiten. 2. *Seraphim* (Brennende) heissen sie, weil sie seinen Mund *brannten*. מִמַּעַל לוֹ s. v. a. עָלָיו *um* ihn, zur Rechten und zur Linken, wie es bey grossen Königen zu seyn pflegt. Das *Bedecken des Angesichts* ist zu nehmen, wie beym Mose (2 Mos. 33, 22), das der Füsse, ist Ehrenbezeigung. 3. Aus זה אל זה muss man nicht folgern, dass ihrer nur zwey waren, es sind Viele. Die dreymalige Wiederholung bedeutet, dass sie *immerfort* so riefen, wie Jer. 7, 4. 22, 29 היכל יהוה und ארץ drey Mal wiederholt wird. 4. Man bemerke, dass יָנֻעוּ in der vergangenen Zeit und יִמָּלֵא in der zukünftigen steht. Dieses ist Sitte der hebräischen Schriftsteller, der Eleganz wegen (?). 5. נדמיתי s. v. a. נִכְרַתִּי *unrein von Lippen* heisst das Volk, welches unrein war in Worten und Werken. 6. וַיָּעָף mit *Kametz-chatuph* von עוף. וַיָּעַף von עיף. Auf dem Altar war reines, nicht gewöhnliches Feuer. 7. Die Sünde des Propheten, die gesühnt wurde, bestand in sündigen Reden, weil er gesprochen, wie die Weltmenschen. 8. מי ילך לנו sagt Jehova zu den Seraph's, daher der Plural לָנוּ. Man sieht hieraus ebenfalls, dass es das erste Orakel seyn müsse, weil er zuvor unrein war.

VII, 1. לא יכל geht auf *Rezin*, vgl. V. 2. — 2. Ephraim steht für das Zehnstammreich, weil die

Könige Anfangs aus diesem Stamme genommen wurden. 3. *Schear Juschub* ist der Name des Sohnes vom Propheten, wie Ich erkläre (כאשר אפרש). Die Ableitung des בנך von בין ist gegen die Grammatik. 4. הִשָּׁמֵר (*Milra*) bedeutet: bleib auf deinen Hefen, dagegen hat הִשָּׁמֵר (*Milel*) die Bedeutung: behüten, bewahren. 6. *der Sohn Tabeel's*) einige sagen, dafs es für רמלא stehe, das ist eitel. Das Richtige ist, dafs es der Name eines syrischen oder israëlitischen Magnaten sey.

Dieses mag hinreichen zu zeigen, dafs es dem Geschmack und Urtheil der Juden wenig Ehre macht, wenn sie den abergläubischen und oft aberwitzigen *Jarchi* dem helldenkenden und gründlichen *Aben Esra* vorziehen.

2. Weit ausführlicher, als beyde, commentirt die Propheten um einige Decennien später *David Kimchi*[72]), indem er die Vorzüge beyder Vorgänger zu vereinigen sucht, und grammatische Erläuterung mit Anführung vieler Meinungen und weitläufiger Auseinandersetzungen historischer und dogmatischer Streitfragen verbindet. Er enthält auch manche polemische Stellen gegen die Christen (מִינִים Ketzer genannt), gegen die ihm vielleicht von seinem Vater, *Joseph Kimchi*, dem Verfasser mehrerer polemischen Schriften, her, ein Hafs aufgeerbt war, welche Stellen aber in den gedruckten Ausgaben grofsentheils von der Censur unterdrückt, auch in *Mss.* zum Theil radirt sind, theils von den Christen aus polemischen Eifer, theils von den Juden selbst aus Furcht vor der Inquisition und sonstiger Verfolgung [73]). Solche Stellen im Jesaias sind: 2, 18, wo

72) Sein Commentar steht in der Bombergischen und Buxtorfischen rabbinischen Bibel am Rande des Textes. Besondere Ausgaben hat *Wolf* (*bibl. hebr. T. I.* S. 301) verzeichnet. Eine lat. Uebersetzung des Commentar's über den Jesaias von *Cäsar Malanimeus* erschien Florenz 1774.

73) *Poçocke* hat diese Stellen, soweit sie die Propheten angehen, theils aus der *Editio Pisaurensis* (Pesaro 1515), theils aus 2 Oxforder Handschriften angezeigt und er-

die Christen, weil sie das Bild Christi anbeten, Götzendiener genannt werden; 25, 3. 26. 5. 34, 1 ff. 63, 1 ff., wo das zu zerstörende Edom von *Rom*, der Hauptstadt der Christenheit, verstanden wird; 49, 6. 53, 1 ff. 7, 14 ff. wo die Beziehung auf Christum widerlegt wird; 66, 17, wo das sich Heiligen der Götzendiener auf das Kreuzschlagen der Christen, und Schweinfleischessen auf eben dieselben bezogen wird. Man sieht hieraus aber zugleich, daſs seine Erklärung zum Theil schon den historischen Standpunct verlassen haben müsse. In den philologischen Bemerkungen seines Vaters wird öfter das Arabische benutzt.

Zur Probe mögen hier einige in den Ausgaben ganz unterdrückte Stellen folgen. Zu 49, 6 bemerkt er: „Was die Christen betrifft, die diese Verse von dem Gekreuzigten erklären, indem sie sagen, daſs er ein Licht der Völker sey, weil er die Augen der Völker erleuchtet habe bis an der Erde Enden, so sage zu ihnen, wenn er ein Gott war, so war er kein Knecht.“ Wenn es ferner heiſst: „*mein Gott ist meine Stärke*“ so hatte er keine Stärke von sich selbst, und war mithin nicht Gott. Wie hätte er auch die Augen der Völker erleuchtet durch seinen Glauben bis an der Erde Ende? da ein groſser Theil der Völker übrig ist, die seinen Glauben nicht angenommen haben, die Israëliten und Ismaëliten.“ Die *Edit. Pisaur.* setzt hinzu: und wiederum, wenn er sagt, *Gott sey seine Stärke*, um ihn zu retten aus der Hand seiner Feinde, siehe! so ist er doch nicht gerettet worden, und nicht bewahrt vor der Hand seiner Feinde, die ihm nach dem Leben getrachtet und übelgethan haben.

Zu 53, 1 heiſst es: Den Christen, die dieses vom Gekreuzigten erklären, sollst du antworten: Wie könnte es heiſsen: *er wird beglückt, hoch und erhaben und sehr erhöht?* Als Mensch ward er nicht erhöht und erhoben (als an dem Holz, woran sie ihn aufhingen — diese

gänzt. (*Not. ad Portam Mosis.* S. 318—343). In den Ausgaben und anderen Handschriften sind statt der Christen und Muhammedaner zuweilen die *Perser* und *Samaritaner* gesetzt.

Stelle fehlt in der *ed. Pisaur.*]; als Gott war er es vom vom Anfang an. Es heifst aber auch: נֶגַע לָמוֹ (V. 8). Hier müfste es heifsen לוֹ, denn לָמוֹ ist s. v. a. לָהֶם und Plural [74]). Es heifst: *er wird Nachkommen sehen* (V. 10). Als Mensch hatte er keine Nachkommen. Wenn man es aber von der Gottheit nimmt, und Nachkommen von Anhängern oder Schülern erklärt, so wird es sonst nicht gefunden, dafs Schüler Söhne genannt werden [75]). Gott aber hat keine Nachkommen. Es heifst ferner: *er wird lange leben* (ebend.). Als Mensch lebte er nicht lange. Könnte man aber von ihm als Gott sagen, dafs ihn zur Belohnung langes Leben verliehen worden sey? dauert dann nicht sein Leben von Ewigkeit zu Ewigkeit? Endlich (V. 12): *für die Uebelthäter betete er.* Wenn er aber selbst Gott war, an wen konnte er seine Gebete für die Uebelthäter richten?

Dieselbe sich bitter äufsernde Polemik gegen das Christenthum findet sich auch in dem Commentar des *Don Isaac Abarbenel* (verfafst ums Jahr 1496) [76]), dem

74) Dieser Bemerkung widerspricht *Kimchi*, sein selbst vergessend, anderswo (*Gramm. hebr. fol.* 266. *pag.* 1. *ed. Venet.* 8.).

75) Mit Recht widerlegt dieses *Maimonides* (s. *Pococke* a. a. O. S. 433), indem er sich unter andern auch auf den Ausdruck בְּנֵי הַנְּבִיאִים beruft. Genau derselbe Tropus ist es, wenn *die Christen* heut zu Tage im Orient من سلالة المسيح *die vom Geschlecht Christi* genannt werden (*Steph. Schulz* in der Sammlung der Reisen von *Paulus VII*, S. 49).

76) Ueber *Abarbenel* s. den Art. *Abrabanele* von *J. M. Hartmann* in der Hall. Encyclopädie I, S. 150 ff. Der Commentar über die Propheten ist gedruckt Pesaro 1520. fol. und Amsterdam 1641. *fol.* unter dem Titel: פירוש על נביאים אחרונים ... מחבר דון יצחק אברבנאל. Eine lateinische Uebersetzung von *Jo. Henr. Majus* erschien *Francof.* 1711. 4. und eine frühere *Amstelod.* 1641. *fol.* Nur die sehr seltene Ausgabe von Pesaro enthält die Stellen gegen die Christen (s. *de Rossi bibliotheca judaica antichristiana* S. 7 ff.), gegen welche viele christliche Schriftsteller, als *Danz*, *Const. l'Empereur*, *A. Pfeiffer*

ausführlichsten, aber auch weitschweifigsten von allen. Eigenthümlich ist ihm die ermüdende, den Scholastikern

u. A. die ältere, oft unhistorische, christliche Dogmatik und Exegese vertheidigt haben. — Eine Bestreitung aller der von den Christen auf Jesum und christliche Dogmen bezogenen Stellen des Jesaia liefert die das ganze A. T. für diesen Zweck durchgehende exegetisch-polemische Schrift: *Sepher Nizzachon jaschan* (in *Wagenseil tela ignea Satanae. Altdorfi* 1681). S. 78 — 111. Da, wo sie die historischen Beziehungen auf Jesum und dessen Schicksale in Stellen, wie 7, 14. 9, 1 ff. 11, 1 ff. 52, 10 — 53, 12, mit Berufung auf den Zusammenhang bestreitet, wird sie den historischen Erklärer auf ihrer Seite haben, und oft hatte sie gegen die willkührlichen Erklärungen der christlichen Zeitgenossen, die z. B. auch 25, 9. 26, 9. 52, 1. 45, 1 (in Coresch) 59, 20. 61, 1 Jesum angezeigt fanden, leichtes Spiel. Man findet auch manche bey den Kirchenvätern vorkommende Erklärungen hier wieder, z. B. 9, 6 die Herrschaft auf der Schulter, vom Kreuz, das Christus getragen (bey *Cyrillus*), 35, 10. 49, 13 von den christlichen Seelen, die Jesus aus der Hölle befreyt u. s. w. Kurz, soweit diese Polemik defensiv verfährt, ist sie erträglich und hält sich auf einem historischen Standpunct. Wo sie aber offensiv wird, weiſs man freylich kaum, ob man seinen Augen trauen dürfe: muſs indessen gestehen, daſs dem Prinzip nach die Kirchenväter es nicht besser gemacht, und wird solche Nothwehr und Bitterkeit bey einer vielleicht gerade durch Pfaffen und Inquisition (die Schrift scheint in Spanien verfaſst) zur Verzweifelung gebrachten Nation wenigstens begreiflich finden. So wird dann אָדָם 2, 11. von dem *Menschen* erklärt, der sich für einen Gott ausgegeben, und dem zu vertrauen man aufhören solle; 5, 8 von den Mönchen (גַּלָּחִים Glatzköpfen) und Pfaffen, die alles Land an sich rissen, und V. 11 von der Schwelgerey der Mönche in den Klöstern. Wirklich scherzhaft ist, daſs 5, 18 von den Glockenseilen verstanden wird. Aus einigen Wendungen z. B. bey Kap. 2, 1 darf man übrigens wirklich vermuthen, daſs es dem Verfasser hiermit kein Ernst gewesen, und er bloſs bittere Verspottung damaliger christlich-kirchlichen Erklärungen beabsichtigt habe.

ähnliche, Manier, bey jedem Kapitel oder Abschnitt eine Menge spitzfindiger Fragen aufzuwerfen, die er dann breit genug beantwortet. Da der arabische Commentar des Tanchum von Jerusalem über die Propheten, aus welchem *Pococke* und vorzüglich *Schnurrer* Proben gegeben haben, die den Besitz des Ganzen wünschen lassen, noch ungedruckt zu Oxford liegt [77]), so haben wir nur noch *Salomo ben Melech* zu nennen, der in seiner *Michlal Jophi* [78]) fast ausschliefslich grammatische und lexicalische Erläuterungen, und meistens aus *Kimchi's* Schriften, gibt, aber eben deshalb und durch die Kürze und Präcision seiner Darstellung sehr brauchbar ist. Die Erklärungen des *Jarchi*, doch nur die bessern, findet man dann häufig in der (von Luther öfter gebrauchten) Postille des Nicolaus von Lyra († 1340) angeführt und benutzt. Eine neue deutsche Uebersezzung nach den Erklärungen der Rabbinen hat man von einem jüdischen Gelehrten, *David Ottenzoser* [78b]).

C. Neuere Uebersetzer und Ausleger *).

§. 18.

Aus dem Zeitalter der Reformation nennen wir billig zuvörderst *Luther* *, dessen Uebersetzung des

77) S. *Uri catalog. bibl. Bodley.* S. 16, vgl. *Pococke* in mehreren Schriften, z. B. dem Commentar zu Joël, Hosea, Micha, in den *notis miscell. ad Portam Mosis*, *Schnurrer dissert. phil. crit.* S. 45. 324. und dess. *Spec. Tanchum hieros. Tubingae* 1791. 4. *Pococke* wollte den ganzen Commentar herausgeben.

78) *Sal. ben Melech Michlal Jophi. Const.* 1685. *fol.*

78b) ספר ישעיה מתורגם אשכנזית ומבואר מאת דוד אטטנזאסער נדפס בפיורדא בשנת תקסז לפ׳ d. i. das Buch Jesaia, ins Deutsche übersetzt und erklärt von David Ottenzoser. Gedruckt Fürth, im Jahr der Welt 5567 (d. i. Christi 1807). 8. Beygedruckt sind die Commentare von *Jarchi* und *Kimchi*.

*) Diejenigen Uebersetzer und Ausleger, bey welchen der

Jesaia zuerst 1528 einzeln, dann 1532 mit den übrigen Propheten, und 1534 in der ersten Ausgabe der vollständigen Bibel erschien [79]). Einen Commentar darüber hat er nicht selbst herausgegeben, nur ein in seinen Vorlesungen nachgeschriebenes Collegienheft ist von einem Zuhörer 1534 zum Druck zubereitet worden [80]).

Jesaias nur einen Theil der ganzen Bibel ausmacht, sollen mit einem Sternchen bezeichnet werden.

79) *Der Prophet Jesaia deudsch.* Wittenberg, b. Hans Lufft. 1528. 4. In der Vorrede sagt er: „wir zwar haben müglichen vleys gethan, das Jesaias gut klar deudsch redet, wiewol er sich schwer dazu gemacht, und fast geweeret hat, denn er ist ym Ebreeischen fast wol beredt gewefst, das yhm die vngelenke Deudsche zunge savr ankommen ist." Der Text hat einige kurze Randglossen. — Die vollständige Ausgabe hiefs: *Die Propheten alle deudsch D. Mart. Luth.* M.D.XXXII. Wittenberg durch Hans Luft. *fol.* Ueber die Veränderungen s. *Palm's* Geschichte der luth. Bibelübers. S. 566. Manches ist nachher noch in der vollständigen Ausgabe geändert worden. So steht hier 5, 1: *ich will meinen Vettern* f. meinen Lieben: 40, 31: werden mit Krafft verendert f. kriegen neue Krafft.

80) Ins Deutsche übersetzt steht es Th. 6, S. 1 ff. der Hallischen Ausgabe. Ueber die Anordnung der Orakel sagt er S. 9: „Aber die *Ordnung* hält er nicht, dafs er ein jegliches an seinen Ort und mit eigenen Kapiteln und Blättern fassete, sondern ist fast gemenget durch einander, dafs er viel des ersten Stückes unter das andere und dritte mit einführt, und wol das dritte Stück etwa ehe handelt, als das andere. Ob aber das geschehen sey durch den, so solche seine Weissagung zusammengelesen und geschrieben hat (als man im Psalter achtet geschehen zu seyn), oder ob er es selbst so gestaltet hat, darnach Zeit, Ursachen und Personen sich zugetragen haben, von einem jeglichen Stück zu reden, welche Zeit und Ursachen nicht gleich seyn noch Ordnung haben mögen, das weifs ich nicht." Dann S. 12 über die Mittel zum Verständnifs: Wer diesen Propheten erklären will, mufs zweyerley verstehen: Erstlich die Grammatik, und zwar dafs er in derselben gesetzt sey, und sie vollkommen inne habe.

Die Bemerkungen sind kurz, mehr practischer Art und die Abschweifungen auf seine Lieblingsmaterien häufig: nur von einigen Kapiteln wird ausführlicher gehandelt. Die allegorische Erklärung verwirft er entschieden, und gibt nur Kap. 6 eine Probe derselben. Ausführlicher und gelehrter, aber ebenfalls mehr dogmatisch als historisch und philologisch, sind die Commentare der beyden andern Väter des Protestantismus, *Zwingli* [81]) und *Calvin* [82]). Von Seiten der hebräischen Sprachkunde war noch keiner dieser Männer so weit fortgeschritten, daſs er darin hätte für künftige Zeitalter belehrend werden können. Bedeutender waren diese schon bey *Oecolampadius* [82 b]) und *Brenz* * [83]); und *Seb. Münster* * und *Wolfgang Meusel* (Musculus) von protestantischer, *Vatablus* * von katholischer Seite, benutzten ihre Kenntniſs der Rabbinen, um die in denselben enthaltenen Aufklärungen bey den Christen in Umlauf zu setzen [84]).

Ich gestehe offenherzig, daſs ich es zu einer solchen Erkenntniſs noch nicht gebracht. Wiewohl es auch andern groſsen Lehrern in der Kirche, als *Augustinus* und mehrern, daran gefehlt hat. Jedoch ist die andere Wissenschaft, nämlich der heiligen Historien, noch nöthiger. Denn, wenn man einer von beyden entbehren müſste, so wollte ich lieber diese, als die Grammatik haben." Er erläutert dieses hierauf am Beyspiel des *Augustinus*, der mit seiner Sachkenntniſs weiter gekommen sey, als *Hieronymus*, der die Historien etwas kaltsinnig abgehandelt, mit seiner Sprachkenntniſs.

81) *Zwinglii Contemplationes Isaiae prophetae*, *Turic.* 1529. *fol.* auch *Opp.* (*Turici* 1544 – 45.) *T. III.*

82) *Calvini Commentarii in Jesaiam prophetam. Primum collecti opera N. Gallasii, deinde locupletati cura ipsius auctoris. Ed. III. Genevae* 1570. *fol.* Wieder abgedruckt 1583. und *Opp.* (*Amstelod.* 1671.) *T. IV.*

82 b) *Hypomnemata in Esaiam. Basil.* 1525. 1567. 4.

83) *Jo. Brentii Esaias commentariis explicatus. Francof.* 1550. dann *Opp. T. IV.* S. 124. *Tubing.* 1675 *fol.* Eine von ihm herrührende Conjectur s. bey 2, 6.

84) *Seb. Münster* in den *Criticis sacris. Musculi Comment.*

Um dieselbe Zeit lieferten *Chasteillon* * [85]) zu Basel eine in gutem Latein verfaſste Uebersetzung mit einzelnen Anmerkungen, und der portugiesische Prälat *Forerius* [86]) einen ausführlichen, für jene Zeit schätzbaren und gelehrten Commentar.

2. Aus dem Anfange des 16ten Jahrhunderts verdient nur der Commentar des *Casp. Sanctius* Erwähnung, gegen die Mitte aber treten in *Hugo Grotius* * und *Lud. de Dieu* * zwey gleich ausgezeichnete Ausleger auf, die überhaupt, jeder in seiner Art, einer gelehrteren, vielseitigern und liberalern Exegese die Bahn brechen: ersterer durch vorurtheilsfreye zugleich ästhetische Behandlung des A. T., im Geiste der übrigen Klassiker, aus denen er die treffendsten Parallelen beybringt [87]); letzterer durch sorgfältige grammatisch-philologische Behandlung einzelner Stellen, und gelehrte mit treffendem Urtheil verbundene Benutzung der verwandten Dialekte, besonders des Syrischen und

locupletissimi et recens editi in Esaiam prophetam. Basil. 1570 *fol. Vatabli* Noten zur Vulgata des *Rob. Stephanus* 1557. dann in den *Criticis sacris.* Letztere enthalten kurze, aber sehr brauchbare scholienartige Glossen.

85) *Biblia, interprete Seb. Castalione, una cum eiusdem annotationibus. Basil.* 1531. *fol.* Die Noten in den *Criticis sacris.*

86) *Franc. Forerii, Lusitani Olyssiponensis, Commentarius in Es. Venet.* 1553. *fol.* Wieder abgedruckt in den *Criticis sacris.*

86 b) *Casp. Sanctii Commentarius in prophetas maiores et minores. Antwerp.* 1621. *fol.*

87) *Hug. Grotii annotationes in V. T. Paris.* 1644. Sie stehen auch in den *Criticis sacris,* und *Calovius,* der (in der *Biblia illustrata*) die unfruchtbare Mühe übernahm, alles der lutherischen Orthodoxie Zuwiderlaufende darin ausführlich zu bestreiten, hat sie in sein Werk aufgenommen. Ein neuer Druck erschien, besorgt von *Vogel* und *Döderlein,* wo Jesaias im 5ten Bande steht, mit einigen Zusätzen von *Döderlein,* in einem besondern *Auctarium* 1779. 4.

Aethiopischen [88]). Die wichtigsten Ausleger bis in die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts findet man zusammengedruckt in den *Criticis sacris* [89]) und in einander-gearbeitet in dem an Notizen noch reichern Werke von *Matth. Poole* [90]).

§. 19.

Auf der von *de Dieu* und *Grotius* gebrochenen Bahn schritten leider! im siebzehnten Jahrhundert weit weniger Ausleger fort, als man hätte wünschen und erwarten sollen, und von den grofsen Orientalisten, die die reformirte Kirche von der Zeit an besafs, von einem Ed. Pococke und Sam. Bochart bis auf Alb. Schultens, hat sich keiner diesen Propheten zu einer speziellen Bearbeitung gewählt, wiewohl in *Bochart's* Schriften auch für diesen Schriftsteller treffliche Materialien liegen, und *Alb. Schultens* * wenigstens eine Reihe trefflicher Observationen darüber geliefert hat [91]). Was sonst,

88) *Lud. de Dieu animadverss. in V. T. libros omnes. Lugd. Bat.* 1648. 4. Dann mit den Animadversionen zum N. T. wieder gedruckt unter dem Titel: *Critica sacra. Amstelod.* 1695. *fol.* Die Noten zum Jesaias stehen S. 190—243.

89) Die *Critici sacri* (*London* 1660. 9 *Voll. fol.*) enthalten im vierten Bande über den Jesaias, die Noten von *Münster*, *Vatablus*, *Castalio*, *Clarius*, *Forerius*, *Drusius*, *Grotius*. Die meisten derselben sind so eben erwähnt worden. Unwichtig ist *Clarius*, der meistens nur den *Münster* ausschreibt. Von *Drusius* steht hier die Fragmentensammlung der verlornen griech. Uebersetzungen, die nachher bey *Montfaucon* wieder zum Grunde liegt.

90) *Matthaei Poli Synopsis Criticorum aliorumque sacrae scripturae interpretum et Commentatorum. Lond.* 1669. 4. *Francof.* 1679. *fol.* *V Voll.* Hierher gehört *Vol. III.*

91) *Alb. Schultens animadverss. philol. et criticas ad varia loca V. T. Amstelod.* 1709. Wieder abgedruckt nebst andern Schriften unter dem Titel: *Opera minora. Lugd. Bat. et Leovardiae* 1769. 4. Die Bemerkungen zum Jesaias stehen S. 252—292. *Schultens* hat darin gröfstentheils den arabischen Sprachgebrauch, den er gewöhn-

bis auf *Vitringa*, an vollständigen Bearbeitungen geliefert worden ist, ist nicht von grofsem Belang. *Johann Coccejus* * [92]) ist zwar in philologischer Erläuterung einzelner Stellen oft glücklich und verdient von dieser Seite Lob, ist aber wegen seiner berüchtigten typischen und prophetischen Interpretation, die die Hauptsache ausmacht, jetzt kaum geniefsbar; von *Seb. Schmidt* [93]), einem sonst nicht zu verachtenden Ausleger, sind eigentlich nur Collegienhefte gedruckt; *Lud. Cappellus* kritische Noten jagen gröfstentheils nach vermeintlich in den Uebersetzungen liegenden Varianten, wie später die von *Houbigant* und *Lowth* [94]). Der Commentar von *Varenius* ist, bey einigen brauchbaren Sammlungen, doch fast ungeniefsbar durch seine scholastische Methode und die weitschweifige Einmischung fremdartiger Dinge [94 b]). *Vitringa's* Commentar macht aber Epoche in der Geschichte der Auslegung dieses Propheten, und mag allein leicht die frühern und einen guten Theil der spätern aufwiegen. Zwar ist er der coccejanischen In-

lich mit Stellen der Grammatiker und prosaischer Schriftsteller (von arabischer Dichterlectüre findet man darin noch keine Früchte) belegt, zur Aufklärung von hebräischen Wörtern und Phrasen benutzt, und die philologisch erweislichen Bedeutungen den blos traditionellen der Rabbinen entgegengesetzt. Er spricht in seinen spätern Werken von diesen Animadversionen als von einer Jugendarbeit, und nimmt selbst manches daraus wieder zurück; an Leichtigkeit und Ungezwungenheit der Erklärungen möchte er darin aber oft seine spätern Arbeiten übertreffen.

92) *Jo. Cocceji Opp.* (*Amstelod.* 1701. *fol.*) *T. II.*

93) *Seb. Schmidii Commentarius super illustres prophetias Jesaiae. Hamb.* 1702. 4. Der Herausgeber war *Sandhagen*, aber bey *S. Schmid's* Lebzeiten und mit dessen Erlaubnifs.

94) *Lud. Cappelli Commentarii et notae criticae in V. T. Amstelod.* 1689. *fol.* S. 492—520.

94 b) *August Varenii* (Prof. zu Rostock † 1684) *Comment. in Esaiam, ed. Jo. Fecht. Lips.* 1708. 4.

terpretationsmethode zugethan, und die häufigen Nachweisungen, wenn und wiefern die Weissagungen des Propheten in der spätern Geschichte bis ins Mittelalter hinab eingetroffen, wird der heutige Ausleger überschlagen müssen; aber bey seinen sonstigen Vorzügen verzeiht man ihm diese Krankheit seines Zeitalters gern. Denn man findet den Sinn jeder Stelle und jedes irgend schwierigen Wortes mit Hülfe einer ausgezeichneten Kenntniſs der Bibelsprache und des übrigen Alterthums, mit Benutzung des ganzen bis dahin vorhandenen gelehrten Apparats und einer oft bewundernswürdigen Sorgfalt und Umsicht erwogen. Vorzüglich wichtig sind auch seine Zusammenstellungen der historischen Notizen über die auswärtigen Völker, gegen welche viele Weissagungen gerichtet sind. Wegen der oben erwähnten Ansicht, und weil er die übrigen Dialekte wenig und gewöhnlich nur, wo sie schon von andern verglichen worden sind, benutzt, hat man seinen Werth öfter zu gering angeschlagen; aber mancher biblische Literator, der vornehm auf ihn herabsieht, hätte besser gethan, ihn bey seinen Arbeiten zu gebrauchen, was nicht ohne Nutzen für dieselben gewesen seyn würde [95].

§. 20.

Seitdem ist für die Herbeyschaffung eines reichen exegetischen Stoffes verhältniſsmäſsig zwar weniger ge-

95) *Camp. Vitringae* († 1722 als Professor der Theologie zu Franecker. S. *Alb. Schultens oratio funebris* auf ihn vor dem ersten Bande) *Commentarius in librum Prophetiarum Jesaiae. Leovardiae. T. I.* 1714. *T. II.* 1720. *fol. Editio nova, Basil.* 1732. 2 *Voll. fol.* (Andere Nachdrücke werden Herborn 1715. Tübingen 1732 angegeben). Eine deutsche Uebersetzung, aus welcher alle die ungenieſsbaren mystischen Erklärungen weggefallen sind, lieferte *Ant. Friedrich Büsching*: Camp. Vitringae, Auslegung der Weissagungen Jesaiä. Th. 1. mit einer Vorrede von Mosheim. Halle 1749. Th. 2. 1751. 4.

schehen, dagegen war es den letzten Decennien des 18ten Jahrhunderts aufbehalten, dafs der Prophet, wie überhaupt des A. T., auf eine geist- und geschmackvollere, des morgenländischen Dichters würdige Art behandelt, dafs die messianischen Stellen desselben von einem echthistorischen Standpuncte aus betrachtet wurden, und man zu der Einsicht gelangte, dafs bedeutende Theile unmöglich von dem Zeitgenossen des Ahas und Hiskia herrühren können. Aufbehalten blieb ihm ferner die tiefere und gelehrtere philologische Ergründung und Begründung der Worterklärung, besonders in schwierigen Stellen, mit Hülfe der Dialekte, für welche Vitringa nichts gethan hatte, von welcher aber N. W. Schröder in einer glänzenden Probe zeigte, welcher reiche Gewinn noch von dieser Seite für das Verständnifs des Propheten zu erwarten sey.

1. Noch gleichzeitig mit Vitringa lieferte *J. H. Michaëlis* * seine brauchbaren Noten am Rande der hallischen Bibel, die besonders durch fleifsige Nachweisungen der Verbal- und Realparallelen nützlich sind [96]). Der Commentar von *Clericus* * [97]) hat in den Propheten nicht den Werth, wie in den historischen Büchern, *Calmet* * [98]) aber enthält eine sehr fleifsige, obgleich unkritische, Sammlung historischer Materialien. Die kritischen Noten und Conjecturen von *Houbigant* [99])

96) *Biblia hebraica, ed. J. H. Michaëlis, Halae* 1720. Die Noten stehen am Rande des Textes.

97) *Veteris testamenti prophetae ab Esaia ad Malachiam usque ex translatione* Jo. Clerici, *cum eiusdem commentario philologico et paraphrasi in Esaiam, Jeremiam, eius Lamentationes et Abdiam. Amstelod.* 1731. *fol.*

98) *Aug. Calmet commentaire literal sur tous les livres de l'ancien et nouveau testament. Paris* 1724—26.

99) *C. Fr. Houbigant Biblia hebr. c. nott. crit. et vers. lat.* (*Paris* 1753. 4 *Voll. fol.*) Die Noten nachgedruckt *Francof.* 1777. 2 *Voll.* 4. (besorgt durch *C. F. Bahrdt*). Die zum Jesaias stehen II, 543 ff.

sind von Seiten ihrer Kühnheit, ihrer Unbilligkeit gegen den recipirten Text zu Gunsten der Versionen, und der sich oft offenbarenden Unkunde der Sprache und Grammatik fast berüchtigt. Nicht minder kühner Conjecturalkritiker ist auch häufig *Robert Lowth* [100]), dessen Bearbeitung des Jesaia aber in ästhetischer und poëtischer Hinsicht ausgezeichnete Verdienste hat. Selbst Dichter, und im Besitz einer geschmackvollen classischen Bildung, betrachtete dieser unseren Propheten, und überhaupt die alttestamentlichen Poësieen, von dieser Seite, die seit *Grotius* wieder gänzlich vernachlässigt worden war, nachher aber durch Herder vorzüglich in Deutschland einheimisch wurde. Die Anmerkungen sind theils historischer und antiquarischer Art, theils dogmatischer (in welchen er dem kirchlichen System nichts vergibt), theils kritischer, wo er eine Menge Aenderungen des Textes, theils nach vermeintlichen Varianten in den alten Uebersetzungen, theils nach eigenen und einiger Freunde (D. *Jubb* und Erzbischof *Secker*) Conjecturen, wagt. Das Nichtige und Unnöthige dieser vorgeblichen Emendationen wird sehr gründlich von einem in Holland gebildeten schweizerischen Gelehrten, *Kocher* [1]), dargethan, der freylich, beynahe in Buxtorf's Fufstapfen tretend, von dem masorethischen Texte auch kein Haar breit abweichen will, übrigens nebenbey viele brauchbare Erläuterungen gibt. Von den Lowth'schen Werke selbst lieferte bald darauf *Koppe* [2]) eine deutsche Bearbeitung mit eigenen Zusätzen,

100) *Isajah. A new Translation, with a preliminary dissertation, and notes critical, philological and explanatory. By Robert Lowth, D. D. Lord Bishop of London. London* 1778. gr. 8.

1) *Vindiciae s. textus hebraei Esaiae adversus D. Roberti Lowthi criticam. A. Dav. Kochero V. T. et lingu. orient. Professore. Bernae* 1786. 8.

2) D. *Robert Lowth's*, Lordbischofs zu London, Jesaias, neu übersetzt, nebst einer Einleitung und critischen phi-

kritischer und exegetischer Art, die häufig den Lowth'schen Anmerkungen vorzuziehen sind. Sie berichtigen hier und da L.'s Behauptungen, und geben eigene Erklärungen und Kritiken, die vorsichtiger zwar, als die Lowth'schen, aber doch auch oft nicht zulässig sind. Das, was Koppe für die höhere Kritik des Jesaias geleistet hat, ist schon oben (§. 5, 3.) zum Theil berührt worden. Er machte zuerst mit auf die Nothwendigkeit aufmerksam, dem Propheten viele Stücke der Sammlung aus historischen Gründen abzusprechen; da er aber in der Trennung zusammenhängender Ganzen viel zu weit ging, und oft willkührlich verfuhr, so entbehrt seine Kritik einer festen Haltung, und die Sammlung erscheint ihm als ein loser, wie ein Kartenspiel gemischter Haufe abgerissener Fragmente verschiedener Dichter aus verschiedenen Zeitaltern. So ungegründet dieses bey näherer Prüfung erscheint, so unbedingt ist es von mehreren Neuern nachgeschrieben worden. Weit geordnetere und sehr treffende Ideen zur historischen Auslegung enthält die Clavis von *Paulus* [3]), wogegen ihrer philologischen Auslegung wohl wenigere Kenner der semitischen Sprachen beygetreten sind. Mit Benutzung, vorzüglich der neuern bis dahin erschienenen Hülfsmittel sind dann zum Behuf einer cursorischen Lectüre die Scholien von *Bauer* [4]) und die Bearbeitung im *Augusti-Höpfner*'schen exegetischen Handbuche [5])

lologischen und erläuternden Anmerkungen. A. d. Engl. (von *Richerz*). Mit Zusätzen und Anmerkungen von *J. B. Koppe*, Prof. zu Göttingen. B. 1—4. 1779—81. 8.

3) Philologischer Clavis über das Alte Testament für Schulen und Academien. Jesaias. Von Heinr. Eberh. Gottl. Paulus. Jena 1793. 8.

4) *Jo. Chr. Fr. Schulzii Scholia in V. T. continuata a G. L. Bauer. Vol. VIII.* S. 173 ff. und *Vol. IX.* 1794. 1795.

5) Exegetisches Handbuch des A. T. für Prediger, Schullehrer und gebildete Leser. *Fünftes* und *sechstes* Stück, enthaltend den Jesaias (v. J. Chr. W. Augusti). Leipz. 1799.

verfafst. Vorzüglich die erstere dieser Arbeiten, obgleich flüchtig, wie die meisten dieses Verfassers, verräth doch überall den richtigen und treffenden Blick desselben. Weit übertroffen werden aber alle genannte Erklärungsschriften durch den von *Rosenmüller* vor Kurzem in einer zweyten Bearbeitung gelieferten Commentar [6]). In der frühern Ausgabe herrschte vorzüglich eine eklektische Benutzung von Grotius, Dathe, J. D. Michaëlis, und bey manchen Vorzügen des ersten Theils wurde in dem letzten (von Kap. 40 — 66) Vollständigkeit vermifst. In der zweyten, welche als eine ganz neue Arbeit betrachtet werden kann, ist der Verfasser häufig zu Vitringa zurückgekehrt, hat dessen Materialien benutzt, ihn häufig redend eingeführt, und sich grofse Verdienste um die Geschichte der Auslegung erworben, indem er fast durchgehends eine sehr gelehrte Kritik und Vergleichung der alten Versionen, und häufige Auszüge aus den Rabbinen, vorzüglich Jarchi (wir wünschten vielmehr *Aben Esra*), und dem Hieronymus, besonders sofern dieser seinen jüdischen Lehrern folgt, liefert. Vielleicht ist der Verfasser solchen traditionellen Erklärungen wirklich zu oft gefolgt. Auch hat uns manche historisch-kritische Ansicht in in der frühern Ausgabe mehr befriedigt, als die hier gewählte, z. B. bey Kap. 7. Lowth's und Koppe's Conjecturen werden, wo sie der Verfasser berührt, häufig mit Kocher's Worten zurückgewiesen. Zu jenen Vorzügen kommen die bekannten einzig richtigen philologisch-hermeneutischen Prinzipien des Verfassers in Rücksicht auf das Verhältnifs der Bibelsprache zu dem

6) *Ern. Fr. Car. Rosenmülleri Scholia in Vetus Testamentum. T. III. Jesaiae vaticinia complectens. Sect.* 1. *Lips.* 1791. *Sect.* 2. 1793. *Sect.* 3. 1793. Die neue Ausgabe führt auch den besondern Titel: *Jesaiae vaticinia annotatione perpetua illustravit E. F. C. Rosenmüller. Vol. I. Lips.* 1811 (auf dem Haupttitel 1810) *Vol. II.* 1818. *Vol. III.* 1820.

Sprachgebräuche der verwandten Dialekte, die sich freylich von dem gelehrten und umsichtsvollen Kenner der semitischen Sprachen nicht anders erwarten lassen.

2. Sehr grofs ist in diesem Zeitraum die Zahl der *Uebersetzungen*, besonders der *deutschen*, die gewöhnlich auch mit einzelnen kritischen und exegetischen Anmerkungen versehen sind, doch liegt nur bey wenigen tiefere exegetische und kritische Forschung zum Grunde. Noch vor der Erscheinung der deutschen Bearbeitung von Lowth übersetzten *Vogel* 7), *Struensee* 8), *Walther* 9), *J. D. Michaëlis* 10), letzterer nach einer Menge, jetzt gröfstentheils aufgegebener, kritischer und exegetischer Vermuthungen, ohne Kraft und Würde der Sprache; aber die Anmerkungen „für Ungelehrte" enthalten noch immer manche auch dem gelehrten Exegeten willkommene Bemerkung und Notiz. *Moldenhauer* 11) übersetzt mit wenig Geschmack, und seine Erklärung enthält wenig Eigenthümliches.

Metrische, aber zu freye und modernisirende, Dol-

7) Georg Joh. Ludw. Vogel's, Beysitzers der phil. Fac. zu Halle, Umschreibung der Weissagungen des Propheten Jesaias. Halle 1771. 8.

8) Neue Uebersetzung der Weissagungen Jesaiä, Joëls, Amos, Obadja und Micha nach dem hebr. Text, mit Zuziehung der griechischen Version, von Chr. Gottfr. Struensee, Rector der Domschule in Halberstadt. Halberst. 1773. (Er legt bey weitem zu viel Werth auf die vermeintlichen Varianten der *LXX*).

9) Die Weissagungen des Propheten Jesaias, übersetzt von Joh. Heinr. Walther, Repetenten zu Göttingen. Mit einer Vorrede von Zachariä. Halle 1774. 8.

10) J. D. Michaëlis deutsche Uebersetzung des Alten Testaments, mit Anmerkungen für Ungelehrte. Der achte Theil, welcher die Weissagungen Jesaiä enthält. Götting. 1779. 4. Ueber die Textesveränderungen s. dess. orientalische Bibliothek Th. 14.

11) Uebersetzung und Erläuterung des Propheten Jesaia. Entworfen von D. Joh. Heinr. Moldenhauer, Pastor am Dom in Hamburg. Quedlinburg 1780.

metschungen, mit überkühnen, zum Theil aber von Lowth und Koppe entlehnten, kritischen Verbesserungen, lieferten *Cube* [12]) und *Krägelius* [13]); lediglich practischen Zwecken dienen die Bearbeitungen von *Seiler* [14]) und *Holster* [15]). Die *Hensler*'sche Uebersetzung [16]) gehört, ohne zu frey zu seyn, zu den wohlklingendern, und in den Noten und Inhaltsanzeigen liegen manche richtige und gedachte Bemerkungen. Sonderbar, dass Hensler, ein sonst ziemlich vorurtheilsfreyer Theolog, für die richtigen kritischen Ansichten von diesem Buche doch wenig Empfänglichkeit zeigte, und sie mit so schwachen Gründen bestritt. Wenn *Augusti* [17]) bey seiner Uebersetzung mit Recht in Gegensatz trat gegen die in den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts herrschend gewordene Manier modernisirender und jambischer Uebersetzungen, und daher ganz wieder die schlichte Prosa wählt, so ist doch für den Wohllaut und für die Ergründung schwerer Stellen vielleicht zu wenig geschehen. In der neuesten *Eichhorn*'schen Bearbeitung

12) Jesaias metrisch übersetzt mit Anmerkungen, von Joh. Dav. Cube. Th. 1. Berlin 1785. Th. 2. 1786. 8. (unvollendet, reicht nur bis Kap. 39).

13) Jesaias. Erster Theil. Neu übersetzt und critisch bearbeitet von Gebh. Krägelius, Prediger in Lippstadt. Bremen 1790. 8.

14) Jesaias aus dem Hebräischen übersetzt und mit Anmerkungen erläutert von D. Georg Friedr. Seiler, Erlangen 1783. 8.

15) Die prophetische Schrift des Jesaias, ein Lieblingsbuch Jesu, von R. Holster. Hannover 1819. 8.

16) Jesaias, neu übersetzt mit Anmerkungen von Christ. Gotthilf Hensler, Prof. der Theologie zu Kiel. Hamburg und Kiel 1788.

17) Die Schriften des Alten Testaments. Neu übersetzt von J. C. W. Augusti und W. M. L. de Wette. Vierter Bd. Die Propheten. Heidelberg 1810. 8. Die Uebersetzung des Jesaia ist von Augusti. Vgl. oben no. 5. das exegetische Handbuch.

aller Propheten [18]) ist unser Buch in nicht weniger als 85 Orakel oder Fragmente derselben zerlegt, die sehr verschiedenen Verfassern und Zeiten zugeschrieben, und nach den Hypothesen des Herausgebers, grofsentheils in Folge von Koppe's Winken, geordnet sind. Der Text ist mit Inhaltsanzeigen und historischen Anmerkungen verbunden, die den Standpunct angeben, aus welchem der Uebersetzer dieselben angesehen hat. Am eigenthümlichsten ist dieser Bearbeitung die Ansicht von den prophetischen Orakeln überhaupt, nach welcher hier grofsentheils keine Weissagungen der Zukunft, sondern poëtische Schilderungen der Gegenwart, selbst der Vergangenheit, gegeben seyn sollen [19]). In der deutschen Uebersetzung von *Dereser* mit Anmerkk. ist von den Fortschritten der protestantischen Schriftforschung nur insofern Gebrauch gemacht, als dieses die kirchliche Dogmatik des Verfassers verstattete [20]). Unter den lateinischen Uebersetzungen aus der neuern Zeit müssen vorzüglich die von *Döderlein* [21]) und *Dathe* [22]) genannt werden, die sich in Rücksicht auf Manier und Prinzipien sehr ähnlich sind. Beyde Uebersetzer machten sich zur

18) Die hebräischen Propheten, von J. G. Eichhorn. Göttingen B. 1. 1816. B. 2. 3. 1819. 8. Vgl. über die Stellen des Jesaias das Register am Ende des 3ten Bandes. Die *echten* Orakel des Jesaia hatte der Verfasser schon früher in *Justi's Blumen althebräischer Dichtkunst* Giefsen 1809 geliefert, welcher Text hier wiederholt wird.

19) S. die Einleitung zu Kap. 28 — 33.

20) Die heilige Schrift des A. T. 4ten Theiles 1ster Band. Von D. Th. Ant. Dereser. Frankf. am Mayn. 1808.

21) *Esaias ex recensione textus hebraei ad fidem codd. manuscriptorum et versionum antiquarum latine vertit notasque varii argumenti subiecit Jo. Christoph. Doederlein D. Altorfi* 1775. *Ed.* 2. 1780. *Ed.* 3. 1789. 8.

22) *Prophetae maiores ex recensione textus hebraei et versionum antiquarum latine versi, notisque philologicis et criticis illustrati, a Jo. Aug. Dathio, Theol. D. et Prof. Lips.* 1779. *Ed.* 2. 1785. 8.

Pflicht, zwar nie zu paraphrasiren, aber doch den Sinn des Schriftstellers dem Genius der lateinischen Sprache gemäfs auszudrücken. Beyde geben auch einzelne exegetische und kritische Bemerkungen, unter denen viel Schätzbares ist, nur ändern beyde noch immer den Text oft ohne Noth.

5. Noch müssen wir hier diejenigen Schriftsteller nennen, welche sich durch exegetisch-kritische *Behandlung einzelner Stellen* oder gewisser *Theile* des Ganzen Verdienste zu erwerben gesucht haben. Zu den letztern gehört besonders der Holländer *Greve*, der den Plan zu einem vollständigen Commentar gefafst hatte, aber bis jetzt erst eine Bearbeitung von Kap. 40—56 geliefert hat [23]). Sein Werk enthält in der Einleitung theils Einwendungen gegen die von den deutschen Kritikern behauptete Unechtheit gewisser Theile des Jesaias, theils des Verfassers metrisches System, welches mit Verwerfung der gegenwärtigen Punctation auf einer vom Verf. erfundenen neuen arabisirenden beruht, und nach welchem er dann, da es wieder zu dem hebr. Texte nicht passen will, zahlreiche Stellen willkührlich ändert. Unter den philologischen und exegetischen Bemerkungen über einzelne Stellen zeichnen sich durch Gelehrsamkeit und glückliche Auffassung des Gedankens die Arbeiten von *Hoheisel* [24]), *Schelling* [25]) und *Arnoldi* [26]), weniger die

23) *Vaticiniorum Jesaiae pars continens carmina a cap. XL usque LVI, 9. Hebraica ad numeros recensuit, versionem et notas adiecit C. J. Greve, L. L. O. O. et Antiqu. ind. P. O. in acad. Franequ. Accedit interpretatio belgica.* 1810. in Queer-Quart. Vgl. *A. L. Z.* 1816. *EB. no.* 1. Schon im Jahr 1795 kündigte der Verfasser in einem Programm (*Programma editionis vaticiniorum Jesaiae novae. Daventriae, anno* CIƆIƆCCXCV) ein ausführliches Werk in 3—4 Quartbänden an.

24) *Car. Lud. Hoheisel, Prof. Gedanensis, Observationes philologico-exegeticae, quibus nonnulla δυςνόητα Esaiae loca ex indole linguae s., ex accentuatione Ebraeorum et antiquitatibus illustrantur et exponuntur.* Gedani 1729. 8.

Commentar.

Kap. 1, 1.

Ueber diesen Vers, der in seiner jetzigen Gestalt wahrscheinlich eigentlich die Inschrift der Ursammlung (Kap. 1—12) bildete, s. die Einleit. §. 3, 1. S. 20. חָזוֹן ist dabey, wenigstens im Sinne des Sammlers allerdings collectiv genommen für: Weissagungen. — *über Juda und Jerusalem*) Obgleich das erstere eigentlich das zweyte einschliefst, so kommt diese Verbindung doch häufig, besonders im Geschichtsstyle, vor (Jes. 2, 1. 2 Kön. 18, 22. 23, 1. 2. 2 Chron. 34, 3. 5. 29. 35, 24. 36, 4. 10), etwas seltener das umgekehrte *Jerusalem und Juda* (3, 1. 5, 2. 22, 21. 2 Kön. 24, 20. Esra 2, 1.). Man wird es sich durch *Jerusalem und (das übrige) Juda* auflösen müssen, wie man ähnlich *Zion und Jerusalem* sagte (10, 12. 24, 23). Dabey verdient noch Aufmerksamkeit, wie sich die Wortstellung dieser Ueberschriften (1, 1. 2, 1) an die prosaische Sprache der Geschichtbücher anschliefst (s. oben die Zitate).

Kap. 1, 2—31.

Strafrede an das abtrünnige und lasterhafte Volk. Wehe dem Volke Juda's, welches undankbar seinen Schöpfer verläfst, und sich der Sünde Preis gibt (V. 2—4). Das Land ist verwüstet, Jerusalem allein mit Mühe durch Gottes Erbarmen verschont, warum will man durch neue Sünden neue Strafen herbeyziehen (V. 5—9)? Volk und Obere zeigen sich zwar in Beobachtung des äusseren Gottesdienstes eifrig genug, aber bey ihren Sünden und ihrer Blutschuld ist das dem Herrn ein Greuel; und er verwirft ihr Gebet (V. 10—15). Sie sollen sich bes-

sern und dann Vergebung erhalten, oder durch das Schwert fallen (V. 16—20). Ganz Jerusalem ist entartet, selbst seine Edelsten voll Ungerechtigkeit und Blutschuld (V. 21—23). Darum wird die Frevler Untergang treffen, und Jehova die Stadt von ihnen reinigen (V. 18. 24. 25. 28. 31). Dann wird die alte Gerechtigkeit wiederkehren, und durch sie die Errettung (V. 26. 27); jene aber werden die Hoffnung vereitelt sehen, die sie auf die Götzen setzten (V. 29. 30).

Zuerst von der *Einheit*, dann der *Zeitbestimmung* des Orakels. So schön dieses Orakel in sich zusammenhängt und den gewöhnlichen Kreis der prophetischen Reden durchläuft — anhebend nämlich von Beschreibung des gegenwärtigen Unglücks, welches als Folge der Frevel dargestellt wird, von da übergehend zur Warnung und Drohung des Verderbens, und schliessend mit der Hoffnung einer schönern Zeit — so ist doch gleich hier die sondernde Kritik zur Unzeit thätig gewesen, und *Koppe*, dem *Cube* und *Bertholdt* (Einleit. IV. S. 1387. 1388) folgen, haben es in 3 Stücke zerschneiden wollen, die in verschiedenen Zeiten abgefasst erst von dem Sammler einigermaſsen verbunden seyn sollen. Es sey widersprechend, sagt Koppe, dass V. 2—4 die Nation abgöttisch und den Dienst Jehova's vernachlässigend, V. 11 äusserst religiös aber unsittlich, und wiederum V. 21. 29 abgöttisch und unsittlich zugleich beschrieben werde. Dieses passe aber alles, wenn man V. 1—9 unter Ahas, V. 10—20 in den ersten Jahren des Hiskia, und V. 21—31 wiederum unter Ahas abgefasst denke. Allein jene Widersprüche sind in der That nur scheinbar, und jene Trennungsoperation, die das schöne Ganze in unnatürlich kleine kraftlose Partikelchen zerreisst, willkührlich und verwerflich. Alle jene Angaben passen nämlich vollkommen in ein Zeitalter, wie unter Ahas, wo neben einem mechanisch betriebenen Jehovasdienst von Seiten des Volkes der König (2 Kön. 16, 3. 4) und mit ihm wahrscheinlich der Hof und die Vornehmen auch dem abgöttischen Culten der benachbarten Völker oblagen, weil man auf die Macht des Nationalgottes nicht viel traute *). — Ohne Zweifel mit Unrecht behauptet näm-

*) Aus den Berichten 2 Kön. 16, 2—4. 10—18. 2 Chron. 28, 2—4. 19. 22—25. vgl. Jes. 7, 1, sieht man deut-

lich *Paulus*, dass sich V. 21 u. 29 gar nicht auf Abgötterey bezögen. Dass V. 9 u. 10 zusammengehören, zeigt obendrein das fortgesetzte Bild, sofern es recht eigentlich zur Manier des Propheten gehört, ein Bild mit anderer Wendung fortzusetzen (s. V. 29. 30 und Einleit. §. 6, 1. S. 34). Vgl. außerdem V. 2. 4 mit V. 28. *Eichhorn* drückt sich so aus, als ob die Weissagung aus 3 Strophen bestehe; aber höchstens ist bey V. 10 und V. 21 eine neue Hebung der Stimme bemerkbar, keine Strophenabtheilung wie IX, 7 ff.

Nicht ohne Willkühr ist man auch bey Bestimmung des *Zeitalters* zu Werke gegangen, und hat geradezu auf alle 4 Könige, die des Propheten Lehramt umfaſst, gerathen. *Abarbenel*, *Coccejus*, *Grotius*, *Rosenmüller* setzen das Stück unter Usia; *de Wette* (Einleit. §. 211) wenigstens vermuthungsweise unter Jotham; *Brenz*, *Piscator*, *Hensler*, *Arnoldi* u. A. unter Ahas; *Jarchi*, *Vitringa*, *Eichhorn*, *Paulus* endlich unter Hiskia. — Die alleinigen Bestimmungsgründe können liegen 1) in V. 7. 8, wornach Jerusalem allein im zerstörten Lande verschont dasteht; 2) in der Verbindung von mechanischem Jehovadienst und Götzendienst (s. oben), und allenfalls 3) in der Stellung des Orakels gegen die andern. Bey der V. 7. 8 geschilderten Lage der Dinge konnte man nun entweder an die Invasion der Israëliten und Damascener unter Ahas (Kap. 7, 1 ff.), oder an die des Sanherib unter Hiskia denken. Allein für ersteres spricht die Rüge des Götzendienstes, der unter Hiskia nicht Statt fand, auch hat die Stelle des Orakels neben andern aus der frühern Zeit immer einiges Moment. Zwar bemerkt *Vitringa* sehr treffend, man habe sich, wenn von dem religiösen und sittlichen Geiste des Volkes einer gewissen Zeit die Rede sey, nicht blos an die historischen Bücher, sondern vielmehr an die Propheten zu halten, die auch dann noch Laster rügten, wo die historischen Bücher schwiegen oder Lob ertheilten, z. B. unter Hiskia und Josia. Aber

lich, daſs der Jehovadienst unter dem Volke nicht aufhörte, und selbst die etwas übertreibende Chronik läſst den König (V. 24) erst in der größten Bedrängniſs den Tempel schlieſsen. Daſs ihn das Miſstrauen gegen die Macht des Einen Nationalgottes zum Dienst mehrerer Götter führte, erhellt aus Jes. 7, 12. 2 Chron. 28, 23

aber diese Bemerkung beweist gegen die Zeit von Hiskia. Denn eben in den Orakeln, die sicher unter Hiskia gesprochen sind (Kap. 28—35), rügt der Prophet selbst zwar viele andere Laster, auch Nichtachtung des Gesetzes: aber keinen *Götzendienst*, woraus wir mit Recht folgern, dass hier die historischen Bücher Recht haben, und er nicht Statt gefunden haben möge. Hätte er Statt gefunden, so wäre er der strafenden Rüge des Propheten gewiss nicht entgangen.

Für Jotham finde ich keine Gründe angeführt. Ganz entschieden müssen wir aber *Rosenmüller*'s Ansicht bestreiten, die auf seiner Hypothese von der chronologischen Anordnung der Orakel ruht, und wobey er (zu V. 7) V. 6—9 auf die Zeiten des Vorgängers von Usia, des Amazia, bezieht, wo Jerusalem von den Israëliten unter Joas eingenommen wurde, der Tempel geplündert, und ein grosser Theil der Mauer niedergerissen ward (2 Kön. 14, 18—24. 2 Chron. 25, 14—24). Es möge, meint er, zur Zeit, wo der Prophet sprach, noch alte Leute gegeben haben, die jenes Ereigniss erlebt hätten, was er hier dem Volke ins Gedächtniss ruft. — Allein dieser traurige Zustand der Dinge wird ja durchaus als *gegenwärtig*, nicht als *längst* (denn Usia regierte 52 Jahr den unter ihm *blühenden* Staat) *vergangen* geschildert; obendrein blieb ja gerade bey jenem Ereigniss Jerusalem *nicht* verschont, sondern litt am meisten; und jene Wunden des Staates heissen V. 6 ausdrücklich *frische Schläge, die noch nicht einmal verbunden sind.*

8. *Ed. Scheidii Specimina philol. critica tria novam versionem Cap. I. II. vaticiniorum Jesajae, adjectis animadversionibus complectentia. Harderovici* 1779. 80. 4.

2. *Himmel und Erde*, also die ganze Schöpfung, die da richten soll über die Klagen, die Jehova über sein undankbares Volk ausspricht. Aehnliche Anrufungen der leblosen Schöpfung s. 5 M. 32, 1. Ps. 50, 3. 4. Jer. 2, 12. Ezech. 6, 3. Micha 6, 1. 2. Vgl. *Virg. Aen.* 12, 176: *Esto nunc sol testis et haec mihi terra vocanti. Liv.* 1, 32. 3, 25. Es heisst: *Jehova redet*, sofern des Propheten Rede Gottes Rede ist. *Saad.* مَا قَالَهُ ٱللّٰهُ *was Gott spricht* (כִּי für אֲשֶׁר). — *Kinder habe ich*

auferzogen und genähret) eig. groſs gezogen und aufgezogen. גִּדֵּל und רוֹמֵם sind völlig synonym und auch 23, 4. Ezech. 31, 4 so verbunden. Die Israëliten heiſsen *Kinder* Jehova's (vgl. 30, 1. 9) und der Gemeinde Israëls (54, 1). Die hebräischen Schriftsteller fassen den Ausdruck bald, wie hier, eigentlich, in Bezug auf ein eheliches Verhältniſs zur Gemeinde Israëls (s. zu 54, 1), bald tropisch in Beziehung auf die gröſsere Vorliebe für Israël und dessen Heiligkeit (5 Mos. 14, 1, vgl. 2 Mos. 4, 22. Hos. 11, 1. Ps. 80, 16). Noch etwas anders ist das Bild des *Vaters* gebraucht vom Schöpfer (63, 17. 64, 7). Das *Abfallen* wird gewöhnlich in Bezug auf Götzendienst gebraucht (Jer. 3, 13), kann aber doch auch von einem Mangel jeder Religion stehen.

3. Als Realparallele s. Jerem. 8, 7:

der Storch unter dem Himmel kennt seine Zeit,
die Turteltaube, Schwalbe und der Kranich beobachten die Zeit ihrer Wiederkunft,
aber mein Volk kennt nicht das Recht Jehova's.

Hier wählt der Dichter obendrein die dümmsten Thiere, *Ochs* und *Esel*, die aber doch aus Instinkt Anhänglichkeit zeigen an den Herrn und den Ort, wo sie Nahrung finden. Bey אֵבוּס theilen sich die Ausleger zwischen: *Krippe* und *Futterstall*. Folgendes wird hinreichen, den Streit zu schlichten. Vom Stw. אָבַס hebr. und chald. (das Vieh) *füttern*, *mästen* (1 Kön. 4, 23. Sprüchw. 15, 17) kommt מַאֲבוּס Jer. 50, 26 und אֵבוּס Ort, wo das Vieh gefüttert wird, wie hier, übernachtet (Hiob 39, 12), und zugleich das Futter aufbewahrt wird (Jer. a. a. O. Sprüchw. 14, 4). Aber mehrere semitische Wörter dieser Bedeutung, welche gerade die alten Uebersetzer hier gebraucht haben, bezeichnen insbesondere auch: die *Krippe*: nämlich آرِيّ, aram. ܐܘܪܝܐ, אוּרְיָא (welches *Syr.* und *Chald.* haben). *Stall* und *Krippe*;

مَعْلَف, welches *Saad.* und *Abulwalid* brauchen: Futterort, Stall, Krippe, selbst: Futtersack. So allgemein drückt sich daher *Kimchi* aus: מקום מאכל הבהמות. Für *Krippe* insbesondere spricht auch *Talm. Nedar. fol.* 41, 2: לא יאכל עמו מן האבוס *er isst nicht mit ihm aus der Schüssel. LXX.* φάτνη. *Vulg. praesepe.* An unserer Stelle passt beydes. Das arab. أَبَسَ aufhäufen, *sammeln* (nach dem *Kamus* s. v. a. جمع) ist nur entfernter verwandt, steht aber doch im Part. آبِس auch vom Zusammentragen von Lebensmitteln. *Israël kennt ihn nicht*) nämlich seinen Herrn, merkt nicht auf (seinen Besitzer). Der Hebräer denkt öfter Substantive und Verben, die in Einem Gliede stehen, in dem folgenden wieder hinzu. S. 25, 5. 48, 11. 49, 7. Minder passend ergänzen *LXX. Vulg.* με, *me*, was *Lowth* fälschlich aufnehmen wollte. Nicht schicklich und zu allgemein ist auch die absolute Auffassung von *Kocher* und *Rosenmüller* לא ידע *nihil scit* eig. *non sapit*, es ist unverständig (56, 10).

4. Die Paronomasie in הוי גוי hat *Saad.* nachgebildet durch: يَا أَيُّهَا الْقَبِيل. — *Dem Volke schwerer Missethat*) כְּבַד st. *constr.* vom *Adj.* כָּבֵד. Die Sünde, oder Schuld gilt dem Semiten für eine Last, die auf dem Sünder lastet (Ps. 38, 4). Daher وِزْر er ist belastet, für: er hat eine Schuld auf sich, und נָשָׂא, αἴρω wegnehmen, abnehmen für: vergeben. — *Der Brut von Bösewichtern*) זֶרַע hier wohl mit diesem Nebenbegriffe, vgl. 57, 4. Ps. 37, 28, wie פִּרְחַח Hiob 30, 12 (und das. *Alb. Schultens*). Vgl. im N. T. γένεα πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς (Matth. 12, 39), und γεννήματα ἐχίδνων (Matth. 3, 7). S. auch zu 2, 6. Man nehme aber מְרֵעִים nicht als Apposition, sondern als Genitiv von זֶרַע. — *Den verderbten*

Kindern) מַשְׁחִיתִים *intrans.* wie häufig. Das *Pass.* מָשְׁחָתִים, welches *Lowth* setzen will, wird in dieser Bedeutung gerade gar nicht gebraucht (Malach. 1, 14. Sprüchw. 25, 26), sowenig als etwa הורע für הֵרַע. — *Der Heilige Israëls* (קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל) ist herrschender Name Gottes bey Jesaia. S. die Einleit. zu Th. 2. S. 29. Zu den letzten Worten ist genau parallel Ps. 44, 19: לֹא נָסוֹג אָחוֹר לִבֵּנוּ *nicht zurückgewichen ist ihr Herz*, und unten 50, 5: אָחוֹר לֹא נְסוּגוֹתִי *ich bin nicht zurückgewichen*, näml. für den Gebrauch von *Niph.* = *Kal* bey diesem Begriffe und für das pleonastische אָחוֹר. *Zurückweichen* (סוּר Ps. 14, 3. Jer. 5, 23, סוּג Sprüchw. 14, 14, נָסוֹג Ps. 78, 57, זוּר Ps. 58, 4) ist aber *absol.* abtrünnig werden von Gott und der Tugend, vollst. מֵאַחֲרֵי יְהוָה Zeph. 1, 6. Fälschlich nimmt *Rosenmüller* die Bedeutung: *fastidio recesserunt retrorsum*, da die Bedeutung von זוּר = زهم Ekel empfinden (Hiob 19, 17) unsicher, und jener Sprachgebrauch herrschend ist. Der Nachdruck des Verses liegt in der Häufung der 4 Synonymen: *dem sündigen Volke — den verderbten Kindern*, und der drey Synonymen: *den Jehova verlassen — sind zurückgewichen*, aber eine Steigerung kann ich in letztern nicht anerkennen.

5. Das Land ist verwüstet, zerrüttet, Jerusalem allein mit Mühe verschont: kaum sind neue Strafen denkbar, die nicht schon verhängt sind. Die Verwüstung des Staates erst trop. unter dem Bilde eines verwundeten Körpers, dann V. 7—9 mit eigentlichen Ausdrücken. Jener Tropus ist häufig bey Cicero, z. B. *de fin. IV*, 14: *quae hic reipublicae vulnera imponebat, hic sanabat. Quaest. Tusc. III*, 22. *ad Att.* 2, 1. *ad Quintum fratrem II*, 25. *Sallust. Catil.* 10. — *Wohin soll man euch fürder schlagen, da ihr den Abfall mehrt?*) Vollst. כִּי תוֹסִיפוּ, da ihr immer noch fortfahrt zu sündigen. *Vulg. super quo percutiam vos ultra, addentes praevaricationem? Saad.* على ماذا تؤدّبوا أيضًا *super quonam castigabimini*

ultra? (Die Punctation von تُوبِدُوا nach Rosenmüller, aber ohne *Hamza* über و, welches fehlen kann, s. *Gol.* in وبت). Vgl. *Ovid. ex Ponto* 2, 742: *vix habet in vobis iam nova plagā locum.* *Vitringa* erklärt: weshalb sollte man euch ferner schlagen, da ihr doch nur den Abfall mehren würdet? vgl. עַל מָה warum? 4 Mos. 22, 32, und für die Sache 2 Chron. 28, 22. Jer. 2, 35; allein der obige Sinn pafst besser zum folgenden, wo gezeigt ist, wie kaum noch Platz für neue Wunden sey. Nach Vitringa würde der Sinn seyn müssen, dafs neue Strafe überflüssig und das Volk gleichsam aufgegeben sey; aber doch werden noch unten V. 20. 28. 31 solche angedroht. — *Das ganze Haupt ist krank*) לָחֳלִי *in* Krankheit; לְ zeigt nämlich einen Zustand an, wie Ps. 45, 15: לִרְקָמוֹת *in* gestickten Kleidern, 69, 22: לִצְמָאִי *in* meinem Durste, vgl. לְבַד und 4, 2. *Herz* für: alles Innere. *Saad.* gut: فَكُلُّ رَاسٍ *da doch* das ganze Haupt u. s. w.

6. Der Wundarzt fängt sein Geschäft damit an, die Wunde durch gelinden *Druck* von Blut und Eiter zu reinigen. Die Form זֹרוּ steht, wie die Form *med. E.* und *O.* im *Praet.* überhaupt, wegen der intransitiven Bedeutung: *sind ausgedrückt.* — Das gewöhnlichste Mittel bey Wunden ist dann, sie durch aufgegossenes *Oel* zu *erweichen* (Luc. 10, 34. Jos. jüd. Kr. 1, 33 §. 5). Besonders war der Balsam von Gilead als äufseres Heilmittel beliebt (Jer. 8, 21. 46, 11. 51, 11). Die griechischen und römischen Aerzte empfehlen Umschläge von Wein und Oel, auch Essig und Oel (*Galen. de comp. medic.* 2. *Plin. H. N.* 31, 47. *Colum. VII,* 5, 18).

7. Die Verwüstung des Landes nun mit eigentlichen Ausdrücken geschildert. אַדְמַתְכֶם *Nom. absol.* אֲדָמָה Acker, Ackerland 30, 23, hier für: die Früchte des Ackers. זָרִים eig. Fremde, mit dem Nebenbegriffe: Feinde, Barbaren (vgl. ξεῖνος bey den Lacedämoniern Herod. 9, 24

und *hostis* nach Cic. 1, 12): also hier die verbündeten Samariter und Damascener. Die erstern, könnte man sagen, waren keine זָרִים, um an die Assyrer unter Hiskia zu erinnern; allein es steht für jede Feinde (29, 5. Ps. 54, 5). Für לְנֶגְדְּכֶם hat *Saad.* (in Paulus Ausg.) هُنَاكُم, was keinen Sinn hat, obgleich es alle übersahen. Lies: حِذَاءَكُم *gegen euch über*, und ebenso 40, 18. 47, 14. 49, 16. — *eine Wüste ist's, als von Feinden verheert*) Woher die Vergleichung? da das Land wirklich von Feinden verheert war. So fragten *Aben Esra, Michaëlis, Lowth* u. A. und nahmen זָרִים = זֶרֶם für: Platzregen, Wolkenbruch; *wie von Wasserfluthen verheert. Saad.* كَهَيْكَفِ ٱلسُّيُول. Allein das כְּ ist *Caph veritatis*, und eig. aufzulösen: *nach Art, wie zu seyn pflegt*, vgl. V. 8. 9. 10, 13. 13, 6. 50, 4. Hos. 4, 4. 5, 10. *Vitringa: subversio est, qualem quis expectat ab hostibus peregrinis.* Die *LXX* lassen es ganz aus. Völlig gezwungen und unerweislich will *Alb. Schultens* (zu *Amadoddin Ispah.* hinter der *vit. Saladini* S. 12) nach dem arab. ضَرَم es durch kochenden, also übertretenden, verwüstenden Strom erklären. Aber ضَرَم ist und bleibt immer *anzünden*, auch in dem kühnen ein *Oxymoron* enthaltenden Bilde der *vit. Timuri* S. 318 (*T. II.* S. 494. *Mang.*) worauf er sich beruft, wo vom Anzünden der Meere (d. i. der Heere) mit dem Feuer der Ungerechtigkeit die Rede ist.

8. Sinn: die Stadt steht einsam, allein erhalten und verschont, in dem Lande, dessen Städte dem Boden gleich gemacht sind. S. die sehr ähnliche Parallele 17, 9. Man thut übrigens wohl, mit dem *Chaldäer* und *Ephräm Syrus* zu d. St. (*Opp. II.* S. 21) sich Weinberge und Gurkengärten *nach der Erndte* zu denken, wo die zerstörten einsamen Felder mit den ragenden Hütten ein treffliches

Bild des zerstörten Landes geben. — *Die Tochter Zions*) hier für *Zion* selbst. Ein für allemal mag hier die Erklärung dieses Hebraismus stehen. בַּת *filia* steht in dieser Phrase für: *filii*, Söhne, das *Fem. sing.* als *Neutrum* und *Collectivum* gefaſst, wie יוֹשֶׁבֶת *Bewohnerin* für *Bewohner* Micha 1, 11. 12, אוֹיֶבֶת *Feindin* für *Feinde* Jes. 21, 13 *Friedensbotin* für *Friedensboten* Jerem. 40, 9. Lehrgeb. S. 477. Also: *Söhne* Zions eigentlich für: die Bewohner der Stadt. So häufigst, z. B. Tochter Jerusalems für: die Einwohner dess. 37, 22, Tochter Aegyptens Jer. 46, 11. 19. 24, Tochter meines Volks für Söhne dess. 22, 4. Auf dieser Spracherscheinung ruht es nun, daſs man das Aggregat der Bewohner einer Stadt oder eines Landes als weibliche Wesen personificirt (s. 47, 1 ff. 54, 1 ff. Klagel. 1), oder mit dem Zusatze בְּתוּלַת versehen hat (Amos 5, 12). Nun aber ist der Ausdruck von den Bewohnern auch zuweilen auf die *Stadt* übertragen worden, wie diese Begriffe (auch *Volk* und *Land*, s. 23, 13) so oft in einander flieſsen und für einander gebraucht werden, z. B. בַּת בָּבֶל Ps. 137, 8 von der Stadt, vgl. בַּת צִיּוֹן Jes. 10, 32. Ps. 9, 15. Den ganzen Idiotismus erläutert aber das Syrische, wo er ebenfalls Statt hat, von *Castellus* aber nicht bemerkt ist. Beyspiele sind: ܒܪܬ ܐܒܪܗܡ *Tochter Abraham's* für: Söhne, *Ephräm. Syr.* zu Jer. 12. *Opp. II.* S. 123. *E.* ܒܪܬ ܡܥܡܘܕܝܬܐ *Opp. III*, 216. *C.* ܒܪܬ ܥܒܪܝܐ Tochter der Hebräer und ܒܪܬ ܐܪܡܝܐ Tochter der Heyden *Opp. III*, 224. *B. C.* für: Hebräer und heydnische Völker; ܒܪܬ ܥܡܗ die Tochter seines Volkes für: sein Volk *Assem. Bibl.* T. I. S. 318. Z. 13. Gerade so im Arabischen. S. die Verse des *Amru ben Kelthum* im *Kitab el Aghani* (*Amru Moall. ed. Kosegarten* S. 7), wo er einem Feinde droht:

متى تلقني في تغلب ابنة وائل
واشياعها ترقى اليك المسالح

wenn du auf *mich* stöſsest mit den Taglebiten, der Tochter Wajels,
und ihren Genossen, dann gehe nur, und besteig die vesten Burgen.

Mit Recht also *Chald.* כְּנִשְׁתָּא דְצִיּוֹן *die Gemeinde Zions*, und *Saad.* blos الصهيون. Bey neuern Auslegern findet man manche falsche Erklärung des Ausdrucks, z. B. daſs בַּת צִיּוֹן Jerusalem heiſse, sofern es an dem Berge Zion liege (was würde da aus der Tochter Babels, Tyri, der Chaldäer, Aegyptens werden?); oder daſs es den Nebenbegriff der Niedrigkeit und Demuth habe (?!) (s. *Breithaupt comment. in Saad.* S. 44) u. dgl. Nicht besser *Hieronymus: Quod autem* f i l i a m *Sion vocat, clementissimi patris monstrat affectum. Nec mirum si Sion appellatur filia, cum etiam Babylon saepissime filia nuncupetur. Omnes enim natura filii Dei sumus cet.* — *wie eine Nachthütte im Gurkenfelde*) מִקְשָׁה für מִקְשָׁאָה arab. مَقْثَأَة (welches hier *Saad.* hat) von קִשֻּׁא d. i. die ägyptische Gurke (4 Mos. 11, 5), wie مُتَفَّحَة Aepfelgarten, von تُفَّاح, תַּפּוּחַ Apfel, welche in Aegypten und Palästina gröſser (etwa 1 Fuſs lang), weicher und süſser, leichter verdaulich als die unsrigen, den Melonen ähnlich wächst, und wie diese roh genossen wird. S. *Celsii Hierobot. I.* S. 247. *Rosenmüller* altes und neues Morgenland II, 240. Die eigentliche Melone heiſst אֲבַטִּיחַ. Daſs es in Palästina und Syrien ganze Felder von Gurken und Melonen gibt, zeigt *Celsius* a. a. O. S. auch *Abulf. Ann. Muslem. T. II.* S. 64 und das. Adler's Note. Eben weil solche Pflanzungen nicht verzäunt waren, waren Wachthütten nöthig. S. Hiob 27, 28, vgl. 8, 2. — : *als eine gerettete Stadt*) Die Worte כְּעִיר נְצוּרָה haben viele Erklärungen erfahren. Nach dem hebr.

Sprachgebrauche und der gewöhnlichen Lesart hat man nur die Wahl zwischen der Erklärung der *LXX. Vulg. Chald. Syr.* (von נָצַר einschliefsen, belagern 2 Sam. 11, 16. Jer. 4, 16, welche Ableitung besser ist als die von צוּר, für נְצוּרָה nach *Kimchi*) *wie eine belagerte Stadt*, und der oben angegebenen (vgl. נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל 49, 6), nach *Michaëlis, Koppe, Rosenmüller* u. A. Eine *belagerte* Stadt steht einsam da, weil zwischen ihr und den Belagerern alle Verbindung abgebrochen, und ein leerer von niemand ohne Gefahr betretener Zwischenraum ist. Man hätte dann an die Zeit des ersten Einschliefsens zu denken, ehe sich der Feind allmählich den Thoren nähert. Da Jerusalem in diesem Kriege nicht wirklich belagert wurde, konnte es damit verglichen werden, und כְּ diente dann der Vergleichung. Doch ziehe ich vor: *als eine gerettete* Stadt, die bey einer allgemeinen Niederlage übrigblieb, und fasse כְּ wie V. 7, eig. wie eine in allgemeiner Verwüstung gerettete Stadt zu seyn pflegt. Ich habe *dieses* כְּ im Deutschen zum Unterschied durch *als* ausgedrückt. Ohne philol. Grund die Rabbinen, *Vulg. Luth. wie eine verheerte Stadt.* Wer es wagt, von dem herrschenden Gebrauch der Wörter עִיר נְצוּרָה abzuweichen, der erkläre mit *Ev. Scheid* עִיר als *Wachtthurm* (vgl. עִיר wachen, עִיר *chald.* Wächter), und נְצוּרָה *Garten* (von نضر grünen, vgl. נֵצֶר Zweig 11, 1, oder *custodita sc.* גַּנָּה, als dichterisches Epitheton des Gartens); ähnlich *Tingstad Supplemm. ad Lexic. hebr.* S. 22. Unter den versuchten Texteänderungen ist gleich leicht und ingeniös die von *Arnoldi:* כְּעִיר נְצוּרָה mit den vorigen Vergleichungen verbunden: *wie eine Hütte — wie eine Nachthütte, so die gerettete Stadt* (כְּ, כְּ *wie, so,* z. B. 24, 2). Man sollte hier auch הַנְּצוּרָה erwarten, doch gibt es Fälle, wo der Artikel vor dem Adjectivo steht (2 Sam. 6, 3. Ezech. 39, 27). Kühner und zugleich philologisch unerweislicher ist die von *Ev. Scheid:* כְּעִיר בְּנְצוּרָה *wie eine Hütte im Garten* (vgl. غاباية *quicquid. hominem*

superne inumbrat). Warum nicht dann: wie ein Steinhaufe, eine *Trümmer* (was עִי sonst bedeutet)?

9. *Hätte Jehova der Heerschaaren uns nicht den kleinen Rest gelassen*) Ueber לֹא und לוּלֵי *wenn*, *wenn nicht* (verschieden von אִם; אִם לֹא wie لَوْ von إِنْ) s. Lehrgeb. S. 846. *Sacy gramm. arabe I*, §. 885. *A. Schultens Exc. ex Hamâsa* S. 304. 410. *Jehova der Heerscharen*, der herrschende Name Gottes im echten Jesaia, bey Jeremia, Zacharia und Malachia, der ihn als den Herrn der Himmelsscharen d. i. der Engel und Sterne, bezeichnet. Vollständiger heisst es zuweilen, aber seltener, יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת (Jer. 5, 14. 15, 16. 38, 7. 44, 7); weshalb man auch hier gern eine Ellipse von אֱלֹהֵי annehmen will. Allein es ist unrichtig, dass יְהוָה als *Nomen proprium* keinen Genitiv regieren könne. Denn auch Nomina propria erhalten öfter solche durch einen Genitiv ausgedrückte nähere Bestimmungen und Zusätze. Im Hebräischen s. unten 60, 15, ferner אֲרַם נַהֲרַיִם, בֵּית לֶחֶם יְהוּדָה, im Arab. z. B. رُبَيْعَة الْمُقْتِرِين *Rebiath almokterin* Rebiah der Armen, wie der Vater des Dichters Lebîd von seiner Freygebigkeit gegen Arme hiess (s. das *Kitab al Aghani in Calila et Dimna ed. de Sacy* S. 111), und عنترة الفوارس Antara der Reuter (nämlich Erster, Fürst) *Jones de poësi asiat.* S. 325. *ed. Lips.*, ferner in der schottischen Poësie die herrschende Verbindung: *Cuchullin der Schilde* für: der Schildbewaffnete, *Diaran des Waldes* für: der Waldgebietende, *Carmûn des Wildes* für: der Wildreiche (s. Ahlwardt's Uebersetzung des Ossian B. 1. Vorrede S. XXI, wo mit Recht auf Beybehaltung solcher eigenthümlichen Verbindungen in der Uebersetzung gedrungen wird). Will man den Ausdruck *Jehova der Heerschaaren* auflösen, so hat man blos den Begriff *Gott* aus Jehova noch herauszunehmen. — Die Accente verbinden richtig שָׂרִיד כִּמְעָט ein kleiner Rest.

בִּמְעַט ist öfter s. v. a. מְעַט wenig, gering 1 Chron. 16, 19. Ps. 105, 12, und מְעַט, obgleich Adverbium, steht öfter beym Substantiv. Gegen die Accente haben manche בִּמְעַט zum Folgenden gezogen, in der Bedeutung: *beynahe*, wodurch aber der Gedanke weit matter wird. — *Wie Sodom wäre es uns ergangen*) הָיָה כְּ *werden wie* (etwas) für: das Schicksal haben wie, vgl. 17, 3. 24, 2. 28, 4. 29, 7. 30, 13. 47, 15. Hiob 27, 7. 1 Mos. 18, 25. 1 Sam. 17, 36. Aehnlich im Arabischen z. B. *Sur.* 56, 9: فَأَصْحَابُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ ٱلْمَيْمَنَةِ *und die zur Rechten stehen, wie wird es denen zur Rechten ergehen!* eig. *was werden sie seyn!* Ebenso V. 9.

10. Die Erwähnung Sodom's und Gomorrha's veranlafst den Propheten nun, wo sich die Rede nach kleiner Rast vom Neuen hebt, zu dem kräftigen Vergleich seines verderbten Volkes mit jenem von Gott gezeichneten. Sinn: Beynahe wäre es uns wie Sodom und Gomorrha ergangen (V. 9), und verdient hättet ihr es, die ihr jenem Volke gleichet. Der Genitiv steht vergleichend, wie z. B. λευκῆς χιόνος πτέρυξ Flügel *wie* weifser Schnee (*Soph. Antig.* 114). *Saad.*, welcher so zu lesen ist: يَا شُبَهَاءَ وُلَاةِ ٱلسَّدُومِ — يَا نُظَرَاءَ قَوْمِ عَمُورَةَ *ihr, die ihr den Fürsten Sodoms gleichet — ihr, die ihr dem Volke Gomorrha's ähnlich seyd.* Noch breiter umschreibt der Chaldäer. קְצִינִים *Richter*, aber überh. Fürsten, Magnaten. *LXX* ἄρχοντες, *Vulg. principes.* Ganz unpassend will *Vitringa* nicht das eigentliche Sodom und Gomorrha verstehen, sondern dessen Abkömmlinge, die Ammoniter und Moabiter, deren Stolz und Uebermuth (s. 16, 6) hier dem Fürsten und dem Volke beygelegt würden *). Die Propheten vergleichen öfter ihre

*) Ich entlehne diese Notiz aus Rosenmüller's Scholien, ob ich gleich bey Vitringa selbst, dessen *erste* Ausgabe ich

lasterhaften Zeitgenossen mit den Sodomiten (3, 4. Jer. 23, 14. Matth. 11, 23. Luc. 10, 12), insbesondere wird jener Name der verderbten Hauptstadt beygelegt (Ezech. 16, 48 ff. Offenb. 11, 8). Es sind hier übrigens wohl keine besondern Laster durch diese Vergleichung bezeichnet, sondern die allgemeine sittliche Verdorbenheit. Bey den Arabern findet sich ein, indessen ohne Zweifel aus dieser Stelle geflossenes, Sprüchwort:

أَجْوَرُ مِنْ قَاضِي سَدُومَ

ungerechter, als ein Richter von Sodom.

Maidanii Prov. 230. S. 244. *ed. H. Alb. Schultens.*

11. ff.) Gott bedarf keiner Opfer und Fasten, die nur um der frommen Gesinnung willen, mit der sie gebracht und begangen werden, einen Werth für ihn haben; denn von Lasterhaften begangen, sind sie ihm ein Greuel. S. 66, 3. Micha 6, 6—8. Hos. 6, 6. Amos 5, 21—24. Jer. 7, 21. Ps. 40, 7 ff. Ps. 50. 51, 18. 19. 1 Sam. 15, 22. Es sind übrigens hier lauter männliche Thiere genannt, die allein zu Brandopfern gebraucht wurden. *des Fettes der Mastkälber*) Die Fettstücken kamen nämlich vorzugsweise, und bey den Dank- Sünd- und Schuldopfern allein auf den Altar. S. 3 Mos. 1, 8. 3, 3 ff. 4, 8. 26. 7, 3. 23 ff., wie bey Homer (*Il.* 1, 459. 2, 420. *Feithii Antiq. hom.* S. 76). *Bochart's* Erklärung, welcher מְרִיא von einer Art wilden Büffel oder Gazellen versteht, kann schon deshalb nicht richtig seyn, weil kein Wild auf den Altar kam. S. m. Wb. u. d. W.

12. לֵרָאוֹת פָּנַי für das vollst. לְהֵרָאוֹת אֶת־פָּנַי. Die Phrase לֵרָאֹת אֶת־פְּנֵי יְהוָה vor Gottes Antlitz erscheinen, steht vom Besuche des Heiligthums 2 Mos. 34, 23. 24. 5 Mos. 31, 11. 1 Sam. 1, 22, mit אֶל־פְּנֵי 2 Mos. 23,

vor mir habe, diese Erklärung nicht finde. Vermuthlich findet sie sich nur in der zweyten, die ich nicht zur Hand habe.

17, und in der Poësie ohne אֶת, Ps. 42, 3 und hier. 1 Cod. punctirt לִרְאוֹת פָּנַי, welches als das Leichtere Viele vorziehen. Allein es ist sehr zweifelhaft, ob die Phrase *Gott schauen* so gebraucht werden könne, da Ps. 11, 17. 17, 15 beynahe wahrscheinlicher von dem Anschauen Gottes in der ewigen Seligkeit zu verstehen sind. S. de Wette zu d. St., wozu das arab. ابتغا وجه الله *Sehnsucht nach dem Antlitz Gottes* für: Sehnsucht nach dem andern Leben (Cor. 2, 274) verglichen werden kann. Das Passivum drücken schon LXX. und Targ. aus: ὀφθῆναι μοι, לְאִתְחֲזָאָה קֳדָמַי das Activum der Syrer. — *Wer verlangt das von euch?*) eig. von eurer Hand, wie gewöhnlich nach dem Begriff: fordern, z. B. 1 M. 31, 39. *dafs ihr meine Vorhöfe zertretet*) רְמֹס πατεῖν, καταπατεῖν hat hier den Begriff der Entheiligung. Offenb. 11, 2 von den Heyden: τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι, vgl. 1 Maccab. 3, 45. 51. 4, 60.

13. 14. Auch unblutige Opfer und Fasten verlangt Gott nicht von Unfrommen und Frevlern. מִנְחַת שָׁוְא lügenhaftes Opfer, welches ohne frommen Sinn, heuchlerisch dargebracht wird. Der Sprachgebrauch erlaubt auch: eiteles, mithin vergebliches Opfer, welches doch nichts hilft (V. 15). Ersteres hat Saad. هدايا الزور letzteres LXX. Vulg. Syr. Der Chald. קוּרְבַּן אֲנִיסָא *Opfer aus unrechtem Gut* (nach שָׁוְא Frevel). — *Ein Greuel ist mir (euer) Rauchwerk*) Nach den Accenten wäre zu verbinden: *ein Rauchwerk des Greuels*, ein greuliches Rauchwerk *ist mir* (euer Speisopfer). Dieses wäre denkbar, sofern ein Theil des Speisopfers allerdings verbrannt wurde; allein weit passender ist, dafs auch des eigentlichen Rauchopfers hier gedacht werde. Deshalb haben wir mit allen Verss. hier die Accente verlassen und *euer* Rauchwerk ergänzt. Saad. بخوركم *suffitus vestri.*

Neumond und Sabbath und Festversammlung) wiederhole: sind mir ein Greuel. Die *Neumonden* waren den Hebräern, wie den Römern, ein Fest. 3 Mos. 23, 24. 25. 4 Mos. 28, 11. קְרֹא מִקְרָא das Berufen einer Festversammlung. מִקְרָא קֹדֶשׁ hieſs die heilige Versammlung, welche an jedem Sabbath, an den Neumonden, am Pfingstfeste, und an dem 1sten und 7ten Tage des Pascha und Laubhüttenfestes Statt hatte. 3 Mos. 23, 2 ff. 4 Mos. 28, 18. 25. Solche Feste wurden durch Ausruf angekündigt, wie die Moslems noch heute zum Gebete zusammen *berufen* werden. S. *Vitringa de Synag. vet. lib. I. P. II. cap.* 2. S. 282. — *Ich mag nicht Frevel und Feste*) d. i. daſs man Feste feyert, und daneben allen Frevlen obliegt. Vgl. unten 58, 4 ff. לֹא אוּכַל ich kann nicht näml. ertragen Ps. 101, 5. Vollst. לְשֵׂאת Jer. 44, 22, oder לְהָכִיל Amos 7, 10. Vielleicht aber ist יָכֹל hier geradezu *mögen*. Ueber עֲצָרָה s. v. a. מִקְרָא קֹדֶשׁ s. m. Wb.

14. הָיוּ עָלַי לָטֹרַח eig. sie sind zur Last *auf* mir. So sagt der Hebräer und Araber immer, wenn von einer Last, Beschwerde die Rede ist. S. Lehrgeb. S. 818, wozu ich noch folgende Beyspiele füge: *Hamasa* S. 464: يَعِزُّ عَلَى مَنْ رَامَهُ *er ist beschwerlich dem, der ihn ersteigt*, vgl. Syr. ܥܫܢ ܥܠ beschwerlich seyn. Auch bey dem Begriff des Leichtseyns z. B. *Cor.* 57, 22: وَذَلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ *das ist Gott ein Leichtes*, vgl. هَانَ عَلَى jemanden leicht seyn. טרח ist *Last*; vgl. das chald. טָרְחָא Arbeit, Mühe, äthiop. ጠረሐ ermüden, vgl. das arab. طَرَحَ عَلَى *auflegen, aufladen*.

15. Das Ausbreiten der Hände für: Flehen, und Verhüllen des Antlitzes als Zeichen der Ungnade und Nichterhörung (3 Mos. 20, 4. Ezech. 22, 25) sind be-

kannt. — Auch bey den Griechen galt es für einen Greuel, mit blutbefleckten Händen zu opfern oder zu beten. *Hor. Od.* 3, 23, 17. *Hesiod. Lb.* 724 ff. 740. *Hom. Il.* ζ', 267:

— οὐδὲ πῃ ἔστι, κελαινεφέϊ Κρονίωνι,
αἵματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον εὐχετάασθαι.

16. Das *Waschen* und *sich Reinigen* symbolisch vom Wegschaffen der Sünde und Sündenschuld. הִזַּכּוּ *Hithpa.*, wo man הִזְדַּכּוּ erwarten sollte. Aber auch im Arab. kommen hier die Transposition und Assimilation neben einander vor, als: زلق *VIII.* اِزْدَلَقَ und اِزَّلَقَ.

17. *Leitet den Frevler*) Nur diese Erklärung der Worte אַשְּׁרוּ חָמוֹץ scheint mir ganz sprachgemäfs. אִשֵּׁר für: leiten steht noch 3, 12, 9, 15, insbes. gerade leiten, auf rechten Weg führen Sprüchw. 23, 19. Die Form חָמוֹץ aber ist s. v. a. חֹמֵץ Frevler Ps. 71, 4, vgl. רָזוֹן und רֹזֵן Fürst, עָשׁוֹק und עֹשֵׁק Unterdrücker (vgl. die Analogieen im Lehrgeb. S. 487). *Abulwalid* im *Lex. ms.* اهدوا الظلوم *leitet* den Unterdrücker, näml. auf den rechten Weg, und hiernach *Kimchi:* הדריכו גוזל. — Fast alle alte Ueberss. drücken aus: macht glücklich oder stellet her den Unterdrückten, wobey sie aber offenbar חָמוּץ aussprachen, auch ist אִשֵּׁר im Hebr. nicht weiter: glücklich machen. *LXX.* ῥύσασθε ἀδικούμενον. *Vulg.* *subvenite oppresso.* Ebenso *Chald. Syr. Saad.* — *Bochart* (*Hieroz. T. I. p.* 55. *ed. Lips.*) vergleicht zu חֹמֵץ, חָמוֹץ das arab. حامض eig. *acidus*, dann trop. *vappa, nebulo,* wie ὀξίνης, vgl. *Plin. XIV,* 20. §. 25: *deperit sapor (vini) vappaeque accipit nomen, probrosum etiam homini, cum degeneraverit animus.* S. *Hor. sat. I,* 1, 124. — *Führet die Sache der Wittwe*) d. i. macht ihren Anwald im Thore. Die Propheten sind sonst voll von Klagen, dafs den Wittwen und Waisen ihr Recht entzogen werde.

Hier soll der rechtliche und angesehene Mann hinzutreten, und ihre Sache führen.

18. Auf den Gang des Orakels aufmerksame Erklärer haben in dem Inhalte dieses Verses nach der gewöhnlichen Auffassung mit Recht Schwierigkeit gefunden. Es ist nämlich nicht wohl passend, dafs Jehova, wie es das *Targum*, *Vitringa*, *Lowth* und A. fassen, den Sündern hier (unter der Bedingung der Besserung V. 16. 17) die vollste Vergebung ankündige: was zu sehr im Widerspruch steht mit V. 24—26. 28. 31, auch der sonstigen Analogie der Stellen zuwider ist, wo Gott mit dem Volke rechtet. *Targ.* geradezu: בְּכֵן כַּד תְּתוּבוּן לְאוֹרַיְתָא תִּבְעוּן מִן קֳדָמַי וְאַעְבֵּיד בָּעוּתְכוֹן *wenn ihr euch bekehrt habt zum Gesetz, dann betet zu mir, und ich will thun, was ihr bittet.* Schon *J. D. Michaelis*, dem *Koppe* und *Eichhorn* folgen, hat daher einen andern Ausweg gesucht, indem er die Worte als Aufforderung an die Nation betrachtet, die Gerechtigkeit der Vorwürfe Gottes und seiner Strafen anzuerkennen:

wenn eure Sünden blutroth sind,
sollen sie schneeweis seyn?
wenn sie roth sind, wie Scharlach,
sollen sie der Wolle gleichen?

Ich glaube indessen, dafs bey diesem Sinne für אִם stehen würde כִּי, und dafs die Frage durch irgend etwas angezeigt seyn würde. Auch hat es kein alter Uebersetzer so verstanden. Auf die richtigste Erklärung führt uns die Vergleichung der übrigen Stellen, wo von einem Rechten Jehova's die Rede ist. Hier erscheint Gott überall als *strafender Richter*, der dem Volke seine Vergehungen *vorwirft* (3, 13 ff. Micha 6, 1 ff.), aber gewöhnlich auch zugleich die *Strafen* verhängt. S. Ezech. 17, 20: *ich will ihn nach Babel führen, und dort mit ihm rechten wegen des Frevels, womit er gegen mich gefrevelt.* 21: *und alle seine Flüchtlinge — sollen durch's Schwert fallen u. s. w.* 20, 35: *ich will euch bringen in die Wüste der*

Völker und will daselbst mit euch rechten von Angesicht zu Angesicht. 36: *wie ich gerechtet habe mit euren Vätern in der Wüste Aegyptenlands, so will ich auch mit euch rechten.* 37: *Ich will euch unter die Zuchtruthe führen.* 38: *Und ich will aussondern von euch die Widerspenstigen und Abtrünnigen.* 38, 22: *ich will mit ihm rechten durch Pest und Blut, durch Platzregen und Hagelsteine.* Jer. 25, 31. Joel 3, 7 (4, 2). Jes. 66, 16. Vgl. von Menschen gebraucht נִשְׁפַּט für *Gericht halten über, Ahndung nehmen* 2 Chron. 22, 8. So steht מִשְׁפְּטֵי יְהוָֹה vorzugsweise von Strafgerichten (Ezech. 5, 8) und die Phrase: דִּבֶּר מִשְׁפָּטִים אֵת eig. *Rechtssachen sprechen mit jem.* für Strafurtheile sprechen (von Jehova) Jer. 1, 16. 4, 12. 39, 5. Hiernach heifst es auch ganz consequent, dafs der Mensch mit Gott nicht rechten könne (Hiob 16, 21. 22, 6). Nach dieser Analogie wird man sich auch hier Jehova nicht vergebend, nicht das Volk zu überzeugen suchend, sondern als strafenden Richter denken müssen, so dafs das Wegschaffen der blutrothen Schuld in einer Vertilgung der Sünder besteht. Ganz parallel ist Kap. 4, 4: wenn der Herr *abgewaschen* den *Unflath* der Töchter Zions, und die *Blutschuld* Jerusalems *getilgt* aus ihrer Mitte, *richtend* und *vertilgend* mit göttlicher Kraft; ferner Ezech. 20, 35. 38. Der Sinn also: ich werde ein Gericht halten, wobey ich die Gottlosen und Frommen sichten werde (V. 19. 20), das Land reinigen und aufräumen, und die blutigen Greuel rein wegschaffen. — Was hier in der Uebersetzung durch *Scharlach* und *Purpur* gegeben, ist ein leichtes *Quid pro quo* für *Carmesinfarbe, Coccus.* Der vollständige Name תּוֹלַעַת שָׁנִי bezeichnet nämlich den Coccuswurm, arab. قِرْمِسٌ (verwandt mit der amerikanischen Cochenille), welcher die rosenrothe Coccusfarbe, قِرْمِسِيٌّ den *Karmesin* gibt, pers. كرمال, כַּרְמִיל d. i. wurmroth (vgl. *vermeil* von

vermiculus). Hier steht im ersten Gliede שָׁנִים für Coccusgewande, und im zweyten in derselben Bedeutung תּוֹלָע Klagel. 4, 5. S. *Bochart. Hieroz. III*, S. 527 *ed. Lips.* Mein Wb. u. שָׁנִי und כַּרְמִיל. — Die Hiphil-Formen יַלְבִּינוּ und יַאְדִּימוּ stehen intransitiv, ohne aber (nach Storr) verstärkende Bedeutung zu haben. Bey der *Wolle* wird man an die durch den Wäscher (כּוֹבֵס, *κνάφευς*) gereinigten wollenen Gewande zu denken haben. Vgl. Dan. 7, 9. Apoc. 1, 21. *Weiss* erscheint überall als die Farbe der Unschuld. Nach den Arabern war der heilige Stein des Caaba weiss vom Himmel gefallen, und über die Sünden der Menschen schwarz geworden.

19. 20. Diese Verse bilden eine schöne antithetische Parallele von 4 Gliedern, wie 3, 10. 11, und sprechen den Grundsatz aus, nach welchem Jehova richten wird. Besonders beachte man den Gegensatz: טוּב הָאָרֶץ תֹּאכֵלוּ und חֶרֶב תְּאֻכְּלוּ. Letzteres ist nicht blos wie passiv von אָכַל zu fassen: ihr werdet vom Schwerte gefressen, als ob es תֵּאָכְלוּ hiesse, wo dann auch לֶחָרֶב oder מֵחֶרֶב stehen müsste. Sondern das *Pyal* hat hier seine eigentlichste Bedeutung, eig. fressen gemacht werden. Es liegt in dem Ausdruck, dass es auf Gottes Befehl geschieht, und die Phrase ist im Activ so aufzulösen: אֲכַלֶּתִי אֶתְכֶם חֶרֶב; mit doppeltem Accusativ. Die passive Construction behält nur Einen Accusativ, da der andere als Nominativ im Verbo steckt (Lehrgeb. S. 821). Die Annahme einer Ellipse bey חֶרֶב ist also ganz wider die bessere Syntax. Ganz richtig lösten *LXX. Vulg.* auf: *μάχαιρα ὑμᾶς κατέδεται, gladius devorabit vos.* *Saad.* أفنيتكم بالسيف *perdam vos gladio.* Dem *Schwerte* wird öfter ein *Fressen* und ein *Mund* zugeschrieben (daher: הִכָּה לְפִי חֶרֶב), welches Bild arabische Dichter noch weiter ausdehnen, z. B. *Abulola* in *Fabricii Spec.* V. 67:

غرااره لسانا مشرفي
يقول غرايب الموت ارتجالا

seine zwey Schneiden sind edle (beredte) Zungen,
die die Wunder des Todes erzählen aus dem Stegereif.

Anderswo *trinkt* das Schwert das Blut der Feinde (s. zu 34, 5).

21. Die Rede hebt sich wieder zu neuen Klagen über die Gegenwart, nebst Lob der Vergangenheit. Der Prophet macht den *laudator temporis acti.* אֵיכָה gern klagend: ach wie! Klagel. 1, 1. *Hure*, *Ehebrecherin*, nach dem bekannten Bilde für *Abtrünnige*, Götzendienerin (s. Ezech. 16. 23). In מְלֵאֲתִי ist das Jod paragogisch und Zeichen des Genitiv.

22. Sinn: deine Edelsten sind entartet, was nachher V. 23 mit eigentlichen Worten gesagt wird. Reines *Silber* und reiner *Wein*, sind Bilder des unverfälschten Adels der Gesinnung. Das Bild von Silber s. 48, 10. Ezech. 22, 18. Malach. 3, 3. *Dein Silber ist zu Schlacken worden*) סִיגִים und סִגִים *recedanea*, eigentlich das unedle Metall, besonders *Bley*, welches dem Silber ursprünglich beygemischt ist und durch Schmelzung getrennt wird, dasselbe heifst unten V. 25. בְּדִילַיִם. S. die vortreffliche Abhandlung in *Beckmann's* Beyträgen zur Geschichte der Erfindungen IV, 3. S. 321 ff. insbes. 334. סִיגִים ist hier *plene* geschrieben, aber V. סִגִיךְ, nach der *Mas. impr.* zu Sprüchw. 25, 4, und damit stimmen die *Codd.* gröfstentheils überein. In der *van der Hooghtischen* Bibel ist zwar auch V. 22 סִגִים gedruckt, aber 65 *codd. Kennicott.* schreiben *plene.* V. 25 können für die defective Schreibart auch *Aqu. Symm. Theod.* angeführt werden, welche τὰ στέμφυλα und τὸ γιγαρτῶδες (Weinkernen und Schaalen) übersetzen, nach einer Verwechselung mit זָג, זַגִּים. Uebrigens ist סִיג die ursprüngliche und etymologisch-richtige Schreibart, woraus die andere entstanden ist; wie צִיץ Plur. צִצִּים Blume. Ganz falsch geht *Koppe* von סִגִים

aus, und vergleicht شَجَّ *vinum aqua diluit.* — *Dein Wein mit Wasser gefälscht*) סָבְא nur poët. vom Weine. מָהוּל בַּמָּיִם eig. mit Wasser *verschnitten.* Das ἅπαξ λέγομ. מָהוּל ist, wie das chald. מְהַל, s. v. a. מוּל (s. über die Verwechselung der עו und עה mein Wb. unter ח) beschneiden; dieser Begriff und die verwandten *schneiden, verwunden, tödten* werden im Arabischen auf das Mischen des Weines mit Wasser übergetragen, sofern er dem echten Trinker (von welchem dieser Sprachgebrauch ausgeprägt ist) dann für *schwach* und *krank* galt. Mehrere Beyspiele sind schon von *Schultens Opp. min.* S. 126 nach den *Lexicis* angegeben, die hier vervollständigt und belegt werden sollen. So kommt vor: قطب hauen, niederhauen, s. *Gorairi* bey *Reiske ad Abulf. Ann. IV,* S. 14: راح ببرد قراح الما مقطوب *Wein mit der Kälte des reinsten Wassers gemischt,* wo der *Schol.* مُقَطَّوب erklärt durch ممروج, davon قطيب, welches auch von der Mischung der Kameel- und Schafmilch gebraucht wird (s. ebendas.); قتل *tödten,* s. die Stellen bey *Schroeder Obs. ad Origg. hebr. c. 7. p. 66;* شَجَّ verwunden, zerbrechen, *Caab ben Zoheir* V. 4: *ein Wasserbehälter gemischt mit Wein,* شُجَّتْ بذي *der da verwundet ist mit dem kühlen Born.* *Schol.* يقال شجحبت الخمر شجا اذا مزجتها *man sagt: ich verwunde den Wein, wenn ich ihn vermische.* Ebenso nach den Lexicographen قطع, سعط (vgl. das hebr. מָהוּל vom Vermischen oder Legiren des Goldes), und قنا *med. E.* sterben (also *med. A.* tödten) dann die Milch verdünnen. *Martial* (*ep.* 1, 18) brauchte so *jugulare:*

... *scelus est jugulare Falernum.*

Vgl. *Catull. epigr. 27:*

> *At vos quo lubet hinc abite lymphae*
> *Vini pernicies . . . .*

Wie dort die arabischen Scholiasten, so hier die Rabbinen (*Kimchi*; עֲנִיבָךְ מְזוּג) und die alten Uebersetzer. Daſs die Morgenländer den Wein gar nicht beym Trinken mit Wasser gemischt hätten, wie *Lowth* zu d. St. behauptet, ist unrichtig. Schon aus den obigen Stellen erhellt das Gegentheil, und in den altarabischen Gedichten wird öfter erwähnt, daſs man heiſses Wasser auf den rothen Wein gegossen, wo es denn eine Safranfarbe gab. *Amru ben Kelthum Moallaka* V. 2:

مُشَعْشَعَةً كَأَنَّ ٱلْحُصَّ فِيهَا
إِذَا مَا ٱلْمَآءُ خَالَطَهَا سَخِينَا

> Gemischten Wein, als wäre Safran drinnen,
> wenn das Wasser sich ihm kochend beymischt.

Vgl. *Reiske* zu *Abulf. Ann. II*, 194, der diese Stelle aus dem Schol. *Marzuki* beybringt. Aber dieses gewöhnliche und legale Mischen ist hier nicht gemeint. Der Vergleichungspunct ist vom Kaufmann entlehnt, der *getauften* Wein für *echten* verkauft. Insofern die *LXX.* richtig: *οἱ κάπηλοί σου μίσγουσι τὸν οἶνον ὕδατι*, nur haben sie den bildlichen Ausdruck miſsverstanden und eigentlich genommen.

23. שָׂרַיִךְ סֹרְרִים Dasselbe Wortspiel Hos. 9, 15. Wittwen und Waisen hören sie nicht an, weil diese zu arm sind, sie zu bestechen. *Diebesgesellen*, die sich vom Raube der Diebe abgeben lassen, und ihnen dann durchhelfen. — Zu einem merkwürdigen Beweise, daſs das Prophetenthum noch heut im Orient nicht ganz ausgestorben sey, mögen folgende Verse aus der Strafpredigt eines türkischen Derwisches, Uweiſsi unter Murad I. ums Jahr 1626, (Fundgruben des Orients Th. 1. S. 149 ff.) dienen, welche ein interessantes Gegenstück zu den ähn-

lichen Strafreden der hebräischen Sänger und einen merkwürdigen Beweis gibt, welche kühne Sprache selbst in jenem despotischen Staate dem Diener der Religion erlaubt ist.

> Wenn du frägst (sagt er), wer im Reiche die Räuber und Spitzbuben sind,
> so glaubt, es sind des Ases Baschi und Subaschi (die Polizeyvorsteher);
> aber noch ungerechter als diese sind meine Herren Kaziasker (Oberrichter),
> Sie haben das Reich durch Bestechungen in Verfall gebracht, so wahr Gott ist!
> „Der Fisch stinkt, wie man sagt, zuerst am Kopfe. Also ist des Verderbens Ursache bekannt.“

24. *Ich will mich letzen an meinen Widersachern*) אִנָּחֵם eig. ich will mich trösten, beruhigen, näml. durch die Rache, die ich an ihnen nehme. In der Befriedigung der Rache liegt ein Trost, zugleich eine Wonne für den rachsüchtigen Morgenländer, der seine Empfindungen auch der Gottheit beylegt. S. jedoch über diese Anthropopathieen *de Wette* bibl. Dogm. §. 100 (Ausg. 2), über נחם 1 Mos. 27, 42, vgl. Ezech. 5, 15. *Arist. Rhet. II*, 2: τῇ ὀργῇ ἕπεται ἡδονή τις ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι.

25. *Ich will meine Hand gegen dich wenden*) הָשִׁיב יָד עַל im übeln Sinne, wie Amos 1, 8. *und rein ausschmelzen deine Schlacken*) כַּבֹּר eig. für כְּבַבֹּר wie mit Laugensalz d. i. auf das Reinste. בֹּר eig. Reinigung für Reinigungsmittel, im Sprachgebrauche dann: Laugensalz, *Alkali* (القلي), welches theils mit Oel vermischt als Seife, theils bey der Scheidung der edlen und unedlen Metalle gebraucht wurde. Es macht nämlich, dass das im Gebirge vermischt gefundene Silber und Bley schneller schmilzt, und das Bley bald zu Schlacken verglaset. (S. *J. D. Michaëlis de nitro Hebraeorum*, in den *Commentatt. Societ. reg. Gott. per annos* 1758—1762 *praelectis Bremae* 1774. 4. §. 4). Die Form בֹּור s. Hiob 9, 30, sonst steht dafür בֹּרִית (von בּוֹר und der Endung ־ִית, eig. was zur Reinigung dient) Jer. 3, 22. Malach.

3, 2. 3. Letztere Stelle ist der unseren vollkommen parallel:

Denn er ist wie Feuer des Schmelzers,
Wie Laugensalz der Kleiderwäscher.
3. Und er sitzt läuternd und reinigend das Silber,
und reinigt die Söhne Levi's,
und schmelzt sie wie Gold und Silber u. s. w.

So der Chald. בְּבֹרִיתָא *mit Laugensalz*, auch Kimchi, welcher erklärt: דבר שמבררים בו כסף או זהב מסגים das, womit man Gold und Silber von den Schlacken reinigt. 1 *Cod.* liest בְּבוֹר. *LXX. Vulg. Saad.* aber auflösend: εἰς καθαρὸν, *ad purum*, نَقًا. *Symm.* gut: καὶ πυρώσω εἰς καθαρὸν τὴν σκωρίαν σου. Sonderbar aber gibt *Aqu.* סִגַיִךְ durch στεμφυλά σου, und *Theod.* τὸ γιγαρτῶδές σου, nach einer Verwechselung mit זָג (Weinbeerschaale). Sie denken an Weintrebern, als Bild des Unbrauchbaren. Muhammed betet (in der Sunna, s. Fundgruben des Orients Th. I. S. 313): *Herr! wasche mich von meinen Sünden mit Schneewasser und Eis, und reinige mein Herz von Sünden rein, wie ein weisses Kleid ohne Flecken.* — בְּדִילָיִךְ eig. *stanna tua*, deine Zinn- oder Bleytheile. S. oben zu V. 22. Das Metall steht hier gegen die Regel im Plur., wie בְּכַסְפֵּיהֶם 1 Mos. 42, 25. 35. Die *LXX* (denen der *Syr.* folgt) lösen das ganze Bild auf: τοὺς δὲ ἀπειθοῦντας ἀπολέσω, καὶ ἀφελῶ πάντας ἀνόμους ἀπὸ σοῦ; zu speciell aber fasst es *Saad.* أَسْبِكُ نَقَاءً زُيُوفَكِ وَأُزِيلُ جَمِيعَ سَتُّوقِكِ *ich will rein ausschmelzen deine falsche Münze, und will wegschaffen all dein falsches Geld.*

26. Eig. ich will wiedergeben deine Richter, wie zuvor. Man kann שֹׁפְטַיִךְ und יוֹעֲצַיִךְ aber auch auflösen durch שֹׁפְטִים לָךְ und יוֹעֲצִים לָךְ, wie רַגְלֵיהֶם, יְדֵיהֶם Ps. 115, 7 für יָדַיִם, רַגְלַיִם לָהֶם. Vgl. V. 5. 6. Auch im Arab. ist das *Suffixum Nominum* zuweilen Dativ, z. B. in der berühmten Formel der Pilger in Mecca beym hei-

ligen Wettlauf: لَبَّيْكَ eig. *duo obsequia tibi i. e. summum obsequium tibi.* Fälschlich würde man erklären: ich will deine Richter machen, wie zuvor; denn die gottlosen Richter sollen ja vertilgt werden und bessere an ihre Stelle treten; nicht ist von Besserung derselben die Rede. — *Dann wirst du heissen: Stadt der Gerechtigkeit*) d. i. du wirst es seyn, wirst diesen Namen mit Recht führen. S. über diesen Idiotismus des Jesaia Th. 2. S. 29.

27. *Zion wird durch Recht gerettet werden*) näml. durch seine frommen Bürger, welche Recht üben, und dadurch allein die Strafgerichte abwenden, die sonst das Ganze treffen würden. (Vgl. 1 Mos. 18, 24 ff.) *Jarchi:* עַל ידי שיהיו בה עשי משפט תפדה מעונותיה *weil darin welche sind, die Recht thun, wird es befreyt von seinen Sünden-Strafen.* Ebenso *Kimchi.* Die *LXX.* geben בְּמִשְׁפָּט μετὰ γὰρ κρίματος. *Chald.* כַּד יִתְעֲבֵד בַּהּ דִּינָא *wenn in ihr Gericht gehalten seyn wird,* also: durch diese Strafgerichte. Aber von diesen ist erst V. 28 wieder die Rede. — שָׁבֶיהָ *die sich bekehren in ihr,* vgl. שׁוּב 10, 21. 59, 20. *Jarchi:* עשי תשובה שבתוכה. *Chald.* דַּעֲבְדִין אוֹרַיְתָא *die das Gesetz üben. LXX.* unpassend: ἡ αἰχμαλωσία αὐτῆς.

28. שֶׁבֶר *Untergang* der Abtrünnigen *sc.* kommt, erfolgt. S. ähnliche Ellipsen 13, 4. 26, 9. 52, 8. 66, 6. Lehrgeb. §. 190. 233, 3. *LXX.* συντριβήσονται. *Chald.* יִתַּבְּרוּן. *Saad.* يَأْتِي كَسْرُ ٱلْفُسَّاقِ. עֹזְבֵי יְהוָה vgl. V. 4.

29. Wenn man יֵבֹשׁוּ durch *man wird sich schämen,* oder: wird seine Hoffnung (auf die Terebinthenhaine) getäuscht sehn, übersetzt, so hat man gar nicht nöthig, einen Absprung von der dritten Person zur zweyten (חֲמַדְתֶּם) anzunehmen, wiewohl dieser sonst gar nichts Ungewöhnliches ist. Zwar haben *Chald.* und *Saadia* die zweyte Person תֵבֹשׁוּ ausgedrückt, die auch 3 *Codd.* und

eine alte Ausgabe haben; aber hier liegt am Tage, daſs dieses bloſse Erleichterung sey; und jene Uebersetzer conformirten die Personen, so gut als *Alex.* und *Syr.*, die auch für חמדתם die dritte Person haben. In Hainen, die in Palästina groſsentheils aus *Terebinthen* und Eichen bestehen, wurden vorzüglich gern Götzen verehrt, daher die häufige prophetische Phrase: sie beten die Götzen an unter jedem grünen Baume (s. 57, 5). In Terebinthenhainen und unter heiligen alten Bäumen opferten schon die Patriarchen, und bauten dort dem Jehova Altäre (1 Mos. 13, 18. 21, 33), wie unsere deutschen Ahnherren (*Tac. Germ.* 39. 40) und viele andere alte Völker (s. *Pausan. Arcad.* 20. *Spencer de legg. ritual. II, cap.* 27 S. 506 ff. *Creuzer*'s Symbolik Th. 1. S. 157. 158. 2te Ausg.). Dieses scheint ein Ueberbleibsel des alterthümlichen Cultus, wie das Opfern auf den Höhen (בָּמוֹת), welches späterhin nach Erbauung des Tempels für illegal galt. — Unter den *Gärten* hat man sich Baumgärten (פַּרְדֵּסִים) zu denken, die von Hainen nicht sehr verschieden sind. S. 65, 3. 66, 17. Wasser ist aber im Orient die nothwendige Bedingung des Gedeihens von Bäumen und Gärten, daher das Bild dem Morgenländer so nahe liegt, auch dort gröſsern Eindruck macht als bey uns (vgl. unten 58, 11. Ps. 1, 3. 37, 35. Jer. 17, 8. Hiob 8, 16. 15, 32). In der Sunna sagt Muhammed: „Es ist ein Baum, dessen Blätter nicht abfallen, und dieser Baum gleicht dem Moslem. Die Jünger fragten den Propheten, was dieses für ein Baum sey? Er sprach: „die Palme". (S. *v. Hammer* Auszüge aus der Sunna, Fundgruben des Orients Th. 1. S. 152).

30. Die Erwähnung der Terebinthen und Gärten wird nun zu einem Vergleich der untergehenden Frevler mit absterbenden Terebinthen und wasserlosen Gärten benutzt (S. V. 9. 10). Die Terebinthe soll nach Aristoteles, Theophrast und Plinius XVI, 12 immergrün seyn; wogegen *Belon* beym *Celsius T. I.* S. 53 behauptet, daſs

er sie blätterlos gesehen habe. Dieses mag nun allerdings seyn, da auch sonst immergrüne Bäume in kälteren Wintern oder Climaten oder bey großer Dürre die Blätter färben und verlieren, wie man in unsern Gewächshäusern häufig sieht. Von diesem abgestorbenen Zustande des sonst schön und stets grünenden Baums ist das Bild hergenommen.

31. Ein ähnliches Bild unten 30, 13. Obad. 18: *und das Haus Jehova ist Feuer und das Haus Josephs Flamme und das Haus Esau Stoppel; und sie werden es anzünden und verzehren*, für: Esau wird durch Israël untergehn, wie hier die Sünder durch ihre Werke. Vgl. auch Malach. 4, 1. *Feuer* für Untergang s. 29, 6. 30, 30. 47, 14. פֹּעֲלוֹ steht für פָּעֳלוֹ wie Jer. 22, 13, vgl. תַּעֲלַת für הֶעֱלָה und Lehrgeb. §. 47, 5. Ein anderes Beyspiel 52, 14. Unpassend erklären *Koppe*, *Eichhorn* u. A. הֶחָסוֹן von dem Götzen (diesen würde der Dichter nicht den *Starken* nennen), und פֹּעֲלוֹ von seinem Verfertiger; wo der matte Sinn entstände, daſs der Götzendiener selbst seine Götzen anstecken und mit ihnen verbrennen werde. Den richtigen Sinn haben schon die alten Uebersetzer ausgedrückt, nur daſs sie חָסוֹן als abstr. *Kraft* fassen.

Kap. 2. 3. 4.

Der Prophet geht Kap. 2 V. 2—4 von dem Fragmente eines messianischen Orakels aus, welches er als Text seiner Strafrede vorausschickt, und worin verkündigt ist, daſs der Tempel Zion einst der Mittelpunct der Weltreligion werden, und alle Völker der Erde zu einem ewigen Frieden und zu Einer Religion vereint, dorthin wallen würden, um Jehova's Lehre zu vernehmen.

Hieran knüpft sich dann die Anwendung, nicht ohne einige Abgebrochenheit des Ueberganges, den man sich etwa folgendergestalt am Besten ergänzen wird. Damit solche Erwartungen in Erfüllung gehen können, muſs zuvor das Volk ein anderer Geist beseelen, und es muſs

wandeln auf Gottes Wegen (V. 5). Denn jetzt verwirft es Gott, weil es irdischem Reichthum, irdischer Macht und dabey den Götzen vertraut (V. 6—8). Darum wird Jehova einen Gerichtstag halten, an welchem alles Hohe gestürzt, der Götzendienst vertilgt, Jehova in der ganzen Fülle seiner Macht und Herrlichkeit, und menschliche Macht in ihrer Ohnmacht erscheinen werden (V. 9—22). Vertilgen werde Jehova alle jene Vornehmen und Götzendiener (3, 1—3), so dafs bey dem gänzlichen Mangel aller Reichen und Mächtigen allgemeine Anarchie entstehen, und niemand sich finden werde, der das Heft des Staates ergreifen könne (V. 4—7): Dieses alles die gerechte Strafe für ihre Frevel (V. 8—15). Auch die üppigen Weiber, deren Ueppigkeit und Hoffarth (V. 18—23) ausführlich beschrieben wird, trifft Verderben, und ihre Herrlichkeit endet in Schmach; wenn die Männer im Kriege gefallen, irren sie unverehlicht umher (3, 16—4, 1). Nach jenen Niederlagen aber blühet das Land wieder schöner auf (V. 2), die Uebriggebliebenen werden ein besseres, heiliges, glückliches Geschlecht seyn (V. 3. 4), und Jehova wird unter ihnen seine Wohnung aufschlagen, sie schirmen und schützen (V. 5. 6).

Nach dieser Darstellung wird die *Einheit* dieses Stükkes, die auch von *Vitringa*, *Lowth*, *Dathe*, *Rosenmüller*, *Paulus*, *Jahn*.*) u. A. anerkannt worden ist, deutlich genug in die Augen fallen. Es fängt mit frohen Aussichten an, und schliefst mit ihnen; dazwischen die Schilderungen des sündhaften Zustandes und die Androhungen der Strafgerichte für die stolzen und üppigen Vornehmen und die Götzendiener, nach deren Untergang erst wiederum Jehova's Seegen auf dem Lande ruhen kann. Bey Schilderung der Laster und der Strafgerichte folgt nun der Prophet ganz seiner herrschenden Manier, von dem Allgemeinen und bildlich Ausgedrückten zu dem Einzelnen und eigentlich Ausgesprochenen überzugehen. Zuerst die allgemeine Klage über Reichthum, Ueppigkeit und Götzendienst (2, 6—8), und die Ankündigung göttlicher Strafgerichte über alles Hohe und Stolze (9—22). Sodann werden einige Menschenclassen namhaft gemacht,

*) Dieser und *Döderlein* wollen auch Kap. 5 damit verbinden, womit aber deutlich ein neues Stück angeht.

die unter jenen allgemeinen Ausdrücken für Stolz und Hoheit begriffen waren, nämlich die stolzen und reichen Magnaten, die Krieger und Beförderer des Götzendienstes (V. 2. 3), und die Folgen solcher Vernichtung angegeben (V. 4—7); sodann die hoffärthigen Weiber, die Gefangene und Wittwen werden sollen (3, 16—4, 1). Eingeschaltet nach Erwähnung des Untergangs jener Stolzen erscheint V. 8—15 die Betrachtung, wie solche Strafe mehr als verdient sey, und wie Gott hier, wie immer, als ein gerechter Richter erscheine. Hierauf der Schluſs in der herrschenden Vorstellung unsers Propheten, daſs nach den Strafgerichten der Rest des Volkes sich bekehren werde. — In der Anlage des Orakels ist ein Ansatz zu *Refrain's* s. 2, 9. 10, vgl. 17. 18. 19. 21. Gegenseitige Beziehungen des Stücks in sich und auf einander s. auſser Kap. 2, noch 2, 7 und 3, 2. 3.—3, 16 ff. und 4, 4.

Für eine Zerschneidung des Orakels in mehrere Stücke stimmte zuerst wiederum *Koppe*, dem dann *Eichhorn* und *Bertholdt* folgen, aber eben in ihren Abweichungen von *Koppe* und unter sich das höchst Schwankende und Willkührliche dieser Operation zeigen. Die Abtheilungsart und die Auffassung der einzelnen Stücke bey *Eichhorn* werden schon die Ueberschriften hinlänglich beurtheilen lassen. Er zerlegt das Ganze (auſser 2, 2—4, welches ihm für unecht gilt), in 4 Stücken, näml. 2, 5—21 „über die miſsliche Lage des Reichs Juda zur Zeit, da Jotham starb". Die Strafgerichte werden zum Theil als schon gekommen aufgefaſst, z. B. V. 9, und von Niederlagen gedeutet, die am Ende der Regierung des Jotham Statt gefunden haben sollen [liegt dieses wohl in 2 Kön. 15, 37?]; 2, 22—3, 11 „gegen die übermüthigen Räthe des Königs Ahas und die moralische Sicherheit des Volks" (die Räthe des Ahas möchten sich der Allianz mit Assyrien gerühmt haben, und den Propheten verlacht, der ihnen daher Untergang drohe); 3, 12—15 „Verweis an ein habsüchtiges und tyrannisches Landescollegium"; 3, 16—4, 6 „die Folgen des Bündnisses mit Assyrien" (die Töchter Zions sollen die Städte um Jerusalem seyn, s. unten zu 3, 16). — *Bertholdt* (Einleit. IV. S. 1378) unterscheidet nur zwey Stücke, 2, 5—3, 9 und 3, 10 bis zu Ende, und in der *Meiſsner'*schen Bibel ist mit 3, 16 ein neuer Abschnitt angefangen. Keine dieser Ab-

theilungen gibt aber einen irgend schicklichen Schluſs des ersten und Anfang des zweyten Orakels, zumal 3, 16 mit *und* anfängt.

Bey Bestimmung der *Abfassungszeit* wird man sich von 2, 6. 7. 8. 3, 16 ff. leiten lassen müssen, woraus erhellt, daſs der Staat reich und im Wohlstand, daher dem Luxus ergeben, voll kriegerischer Anstalten und Kriegslust (3, 7), aber auch voller Werkzeuge des Götzendienstes war. Denn sicherlich miſsversteht *Paulus* die Stellen 3, 4 ff. 25. 26. 4, 1, wenn er daraus auf einen zerrütteten Staat schlieſst; hier ist nämlich von der Zukunft die Rede. Jene Angaben passen nun in die Zeit des *Usia* und *Jotham*, auch noch in das erste und zweyte Jahr des *Ahas*, vor der Invasion der Israëliten und Syrer. Usia hatte den Hafen *Elath* wieder erobert (2 Kön. 14, 22), und dadurch den Seehandel nach dem arabischen Busen zu erneuert, der, nach der Analogie des salomonischen zu urtheilen (1 Kön. 10, 22), edle Metalle ins Land gebracht hätte; hierdurch und durch die von ihm gepflegten Künste des Friedens muſste der Staat unter ihm zu einem ungewohnten Wohlstand gekommen seyn; auch hatte Usia eine ansehnliche Kriegsmacht geschaffen, neue feste Plätze angelegt, und glückliche Kriege geführt (2 Chron. 26, 6 — 15). Jotham aber trat in des Vaters Fuſstapfen, besonders durch Anlegung neuer Vestungen (2 Chron. 27, 3 — 6). Auch im Anfang der Regierung des Ahas mochte jener Zustand der Dinge fortdauern. Usia und Jotham waren zwar selbst dem Jehova ergeben; aber das Volk opferte noch auf den Höhen (2 Kön. 15, 4. 35); von Jotham sagt auch 2 Chron. 27, 2, daſs er nicht in den Tempel gegangen; unter Ahas nahm der Götzendienst noch mehr überhand. — Nun aber findet hier und da Verwandtschaft mit dem ersten Orakel Statt, theils im Ganzen, theils in Einzelnheiten (vgl. 1, 9. 10 mit 3, 9. 1, 10 mit 3, 6; 1, 5. 6 mit 3, 7), was doch auf eine gewisse Zeitnähe führen möchte. Nimmt man dazu nun 3, 12 die Erwähnung des Knaben- und Weiberregiments, so wird man fast unwillkührlich in die ersten Jahre des noch jungen Ahas geführt, wozu auch noch der aus Micha entlehnte Eingang stimmt (s. zu V. 2). Auf jeden Fall aber fällt es in eine etwas frühere Zeit, als das erste Stück.

Kap. 2.

1. Die Ueberschrift lautet wie die zum ersten Orakel wahrscheinlich ursprünglich ebenfalls lautete. S. Einleit. §. 3. S. 20.

2 — 4. Diese Verse, die dem folgenden Orakel zum Text oder Exordium dienen, finden sich mit einigen unwesentlichen Veränderungen *) bey Micha 4, 1 — 3, im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, dafs es sehr wahrscheinlich wird, die Stelle sey, wie schon *Michaëlis* wollte, dort originell, und als eine damals berühmte Weissagung, die jedermann im Munde führen mochte, von unserem Propheten zum Eingang benutzt worden. Ein anderes Beyspiel, wo er seine Rede an ein solches Thema anknüpft, haben wir Kap. 5, 1 — 6; ähnlich Kap. 8, 1 — 4, wo die symbolische Handlung die Einleitung bildet, wie dieses bey Jeremia und Ezechiel häufiger der Fall ist. Da die Stelle dort wirklich in Einem Tone fortläuft, hier abgebrochen steht, so wird man weder die Meinung von *Beckhaus* **) (über

*) Die Abweichungen beyder Stellen sind:

	Micha.	*Jesaia.*
V. 2.	יהיה הר בית יהוה נכון	נכון יהיה הר בית יהוה
	ונשא הוא	ונשא
	ונהרו עליו עמים	ונהרו אליו כל הגוים
V. 3.	והלכו גוים רבים	והלכו עמים רבים
	ואל בית	אל בית
V. 4.	ושפט בין עמים רבים	ושפט בין הגוים
	לגוים עצמים עד רחוק	לעמים רבים
	חרבותיהם	חרבותם
	ישאו — ילמדון	ישא — ילמדו

**) Auch *Abarbenel* läfst die Stelle beym Jesaia älter seyn, aber doch eigentlich beyden Propheten offenbaren. „*Jesaias et Micha eandem habuerunt visionem propheticam; et prius Jesaias. Micha autem consignaturus visionem illam multis usus est verbis, quae apud Jesaiam exstant: non quod Micha subduxerit verba Jesaiae, sed quod visionem suam enarraverit illis verbis, quae tunc ex Jesaia ori ipsius erant indita.*"

Integrität der prophetischen Schriften S. 64—77) wahrscheinlich finden können, daſs die Stelle *hier* originell sey, noch daſs sie (nach *Koppe* und *Rosenmüller*) einem dritten ungenannten Dichter gehöre, aus welchem sie Jesaia und Micha genommen hätten; denn daſs auch letzterer darüber commentire (wie Bertholdt IV, S. 1400 behauptet), kann man nicht zugeben. Zwar wäre nach Jes. 1, 1, vgl. Micha 1, 1 der Prophet Micha etwas später aufgetreten als Jesaia, nämlich erst unter Jotham; allein dessenungeachtet konnte sein Orakel früher ausgesprochen seyn, als unser jesaianisches. — Nach einigen Winken von Koppe will nun aber *Eichhorn* (Einleit. III, S. 105.) die ganze Stelle hier als Interpolation verwerfen, und nimmt an, daſs sie jemand als Parallelstelle zu dem לכו ונלכה באור יהוה geschrieben habe; ähnlich *Bertholdt* a. a. O., welcher noch die auch sonst nicht ungegründete Vermuthung zu Hülfe nimmt, daſs die Ursammlung mit Kap. 2 begonnen habe, so daſs also dieses Stück als Motto jener Ursammlung vorgesetzt worden sey *). Vgl. Einleit. S. 20. 21. Eichhorn beruft sich besonders darauf, daſs keine weitere Rücksicht auf das Stück genommen sey, was man doch bey einem Texte erwarten müsse. Allein für die Echtheit der Stelle spricht doch 1) die Analogie von Jes. 5. Ist *hier* auch der Uebergang etwas härter und sprungartiger, so findet sich auch dort und Kap. 8 keine weitere Rücksicht auf die Einleitung, und hier kehrt doch das Ende wieder zu derselben Idee zurück; 2) V. 5 gibt keinen passenden Anfang eines Orakels; 3) eine Interpolation, wie sie Eichhorn annimmt, würde doch wohl *wörtlich* stimmen. Hier sind aber die Aenderungen gerade so, wie man sie bey einem Zitiren aus dem Gedächtnisse erwarten muſs; 4) die Beyzeichnung einer so langen Parallelstelle blos für Einen Aus-

*) Ein ähnliches Beyspiel wäre vielleicht der Vers des Motanabbi, welcher vor der *Makzura* des *Ibn Doreid* steht. S. das. die Ausl.

druck hat, ohnehin nichts Wahrscheinliches. — Die von Micha ausgesprochene Hoffnung von der Ausbreitung der Jehovasreligion unter den Völkern gehört zu den schönsten Zügen im Gemälde der messianischen Zeit. An die politische Hoffnung, daſs das Volk nach Besiegung aller seiner Feinde von den mächtigsten Völkern der Erde gefeyert dastehn werde, schloſs sich die religiöse, daſs alle Völker nach Jerusalem wallfahrten würden, dort anzubeten, und ihre Schätze dem Herrn zu weihen (s. 19, 18 ff. 25, 6. 8. 60, 5 ff. 66, 18 ff. Ps. 22, 28. Zach. 8, 20—23. 14, 16—19. Vgl. *de Wette* bibl. Dogmatik §. 140, 2te Ausg.). Die Propheten aber werden die Lehrer der Heyden seyn (s. 42, 1. 4. 6. 49, 6. 51, 4. 5). Schon die Stellen der Genesis, nach welchen durch Abrahams Saamen die Völker beglückt werden sollen, gehören hierher, s. 1 Mos. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 28, 14. Mehr politisch ist dann die Hoffnung des ewigen Friedens, vgl. 11, 9. Hos. 12, 9. Zach. 9, 10.

2. וְהָיָה *und* es begibt sich. Bey Micha ist nämlich das Stück an das vorhergehende angeknüpft. *daſs der Berg des Gottes-Hauses höher steht, als alle Berge*) d. i. geehrt und und herrlich ist vor allen Bergen. Sehr erläuternd ist die Parallelstelle Ps. 68, 16. 17, wo die Berge Canaan's neidisch auf den Berg Zion blicken, weil ihn Gott zu seinem Sitze erwählt hat. Hier erhebt er sich hoch und herrlich über alle Berge der Welt. Das Gemälde wird noch schöner, wenn man sich Jerusalem mit den Hebräern als den Mittelpunct der bewohnten Erde denkt (Ezech. 5, 5), wie der Araber sein Mecca, der Grieche sein Delphi (*Cic. divin.* 2, 56) und der Parse seinen heiligen Berg Albordsch (s. zu 14, 13) dachte. Der Mittelpunct der bewohnten Welt wird nun auch der Mittelpunct der Weltreligion. *Abarbenel* faſst נָכוֹן durch *festgegründet, sicher,* und so Luther *gewiſs.* An die abentheuerliche Vorstellung, die *Michaelis* hier findet, daſs der Tempelberg auf dem Scheitel (ראש) der übri-

gen Berge treten, und von den Hügeln werde emporgetragen werden, hat der Prophet gewiſs nicht gedacht. — *Und strömen werden zu ihm die Völker*) Für אֵלָיו steht bey Micha עָלָיו, das schwierigere, was aber auch das originellere scheint, während beym Zitiren aus dem Gedächtnisse sich leicht das Gewöhnlichere vordrängte. So ging es den vielen Abschreibern bey Micha, die auch (zum Theil wohl aus unserer Stelle) אליו schrieben.

3. Sehr geläutert und beyder Propheten würdig erscheint hier die Vorstellung, daſs die Völker nicht nach Jerusalem wallfahrten, um dort zu opfern, sondern Gottes Wege zu lernen, deren Kenntniſs von dort aus über die Welt ausgehen soll — eine herrliche Vorahndung dessen, was durch das Christenthum in Erfüllung gegangen ist. — *Daſs er uns lehre seine Wege*) näml. durch seine Dolmetscher, die Propheten, die die Lehrer der Heyden werden sollen (s. zu V. 2). *Wege Gottes* eig. Wandel, wie er Gott gefällt, daher oft f. Gesetze Gottes, Gesetz, Religion. Im Arab. ist diese Uebertragung herrschend, vgl. سَبِيلُ ٱللّٰهِ Weg Gottes für: Religion *Cor.* IV, 76. 77. 78. 136. IX, 24. مِنْهَاجٌ offene gerade Straſse, für: echter Gottesdienst *Cor.* V, 52, vgl. ὁδὸς Apostelgesch. 19, 9. 23. — *Denn von Zion geht das Gesetz aus*) wiederum Worte des Propheten. Deshalb näml. müssen es die Völker sich dort holen.

4. *Er wird Richter seyn unter den Völkern*) näml. Jehova, vgl. 51, 5, wo ganz derselbe Gedanke. Um seinetwillen walleten sie nach Jerusalem, und ihn erkennen sie als den höchsten Richter. (Ohne Zweifel ganz falsch verstehen *Kimchi* und *Rosenmüller* den Messias; denn wenn gleich dieses Orakel messianisch ist, so ist doch darin durchaus nicht von einem *persönlichen* Messias die Rede, wie dieses in so vielen der Fall ist. Die angegebene Parallelstelle entscheidet übrigens. — *Und*

Schiedsrichter vieler Nationen) הוֹכִיחַ לְ eig. zurechtweisen; wer aber den Schiedsrichter macht und Streit beylegt, weiset gewöhnlich beyde Parteyen zurecht, vgl. 11, 4. 1 Mos. 31, 37. Hiob 9, 33. — *Dann schmieden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen)* אִתִּים nach den Verss. Pflugscharen. Nur paſst dieses nicht zu 1 Sam. 13, 20. 21, wo מַחֲרֵשָׁת Pflugschar darneben vorkommt. Vielleicht hat man den hebr. Auslegern zu folgen. *Kimchi lib. rad.:* הכלי שחרפין (lies חפרין) בו הנקרא מ״ר בדברי רבותינו *ein Instrument zum Graben, in den Talmudisten* מר *genannt.* מַר, מָרָא ist das griech. *μαῤῥον* (*Hesych. ἐργαλεῖον σιδηροῦν*), lat. *marra*, ital. und franz. *marra, marre* für Hacke, Pike. S. *Buxtorf Lex. h. v.* So *Symm.* bey *Sam.* σκαφεῖον. *Vulg.* *ligo.* *Luther* Haue. *Rosenmüller* vermuthet: Pflugmesser. — Mit demselben Bilde schildert Virgil die Vorbereitung zum Kriege (Lb. I, 507):

— — squalent abductis arva colonis,
Et curvae rigidum falces conflantur in ensem.

Ovid. Fast. I, 699:

Sarcula cessabant, versique in pila ligones.

Wie hier, so Joel 4, 10. S. auch *Martial. Epigr. XIV,* 34:

Falx ex ense.
Pax me certa ducis placidos conflavit in usus,
Agricolae nunc sum, militis ante fui.

5. Ueber den Uebergang s. die Inhaltsanzeige. Man könnte sich denselben auch so denken: Alle Völker der Erde sollen sich, wie Gott durch diese Worte verkündigt hat, zu ihm wenden, und seine Religion suchen. Wohlan! so wendet denn *ihr* euch zu ihm, denen jene Verheiſsungen zunächst gegeben sind. Bedenkt man, daſs die Propheten einen unter sich eng zusammenhängenden Stand ausmachten, und einen Kastengeist im edleren Sinne des Wortes unter sich hatten, wo jeder auch die Worte des andern als geoffenbartes Wort Gottes erkannte, so wird man nichts Befremdendes darin finden, daſs unser Prophet jenen Ausspruch seiner Rede

zum Grunde legt. Man kann sich übrigens leicht denken, daſs ein so glänzende Nationalhoffnungen erregendes Orakel, wie das des Micha, groſses Aufsehen bey der Nation erregt haben mochte, und daſs auch wohl Miſsbrauch davon zu fürchten war, indem das Volk sich nur zu geneigt zeigte, über den glänzenden Verheiſsungen die Bedingungen zu vergessen, an welche sie geknüpft waren. Darum hebt unser Prophet eben diese hervor, schärft sie ein, und verkündigt, wie erst nach drohenden Strafgerichten solches Heil folgen könne. — *Laſst uns wandeln im Lichte Jehova's*) d. i. auf den von ihm erleuchteten Pfade, also: seiner Lehre folgen s. 49, 6, 51, 4. Sprüchw. 6, 23: *denn eine Leuchte ist die Vorschrift, und das Gesetz ein Licht* Ps. 119, 115.

6. *Denn verlassen hast du* (Jehova) *dein Volk, das Haus Jakobs*) Die Construction springt ab, und Jehova wird angeredet. So schon *Vulg. Syr. Jarchi, Kimchi*, auch die *LXX*, welche nur in die dritte Person auflösen: ἀφῆκε γὰρ τὸν λαὸν αὐτοῦ. Aber *Saad.* وانك ترككت مذهب قومك يا آل يعقوب *du hast den Weg deines Volkes verlassen, o Haus Jakobs*, also: עַמְּךָ für (die Weise) deines Volkes. Ebenso *Targ.* und *Michaëlis*, was doch zu hart ist (indessen vgl. das folg. קֶדֶם). נָטַשׁ steht so häufig von Jehova, der sein Volk verläſst und seiner Sünden wegen verstöſst (s. das Wb.), daſs an eine andere Bedeutung gar nicht zu denken ist. *Aqu.* εἴασας. *Symm.* ἀπέῤῥιψας. *Theod.* ἀφῆκας. *Paulus* oft vorgetragene Erklärung des Wortes durch نطس *scientia polluit. V. diligenter consideravit* ist schon von *Arnoldi* (*Observatt.* S. 19) so gründlich widerlegt worden, daſs man kaum die neue künstliche Deduction dieses Stammwortes in der Vorrede zur Clavis über die Psalmen S. LI – LXVI erwartet hätte. Der Sinn wäre hier

nicht unpassend: denn du, Jehova, hast dein Volk *untersucht*, dafs sie voll sind u. s. w. Allein aus der Bedeutung *betrachten*, *untersuchen* lassen sich die übrigen Gebrauchsweisen des Wortes zu wenig ungezwungen ableiten, und Herr D. Paulus hat bey den einzelnen Stellen so künstlich und willkührlich verfahren müssen, dafs man ihm unmöglich beytreten kann. — *weil sie voll sind des Morgenlandes*) d. i. Aberglaubens, Götzendienstes aus dem Morgenlande. מָלֵא gewöhnlich mit dem Accus., oder auch mit מִן, vgl. 2 Mos. 16, 32: Ps. 127, 5. Jer. 51, 34. *Kimchi* fafst den Sinn ähnlich, aber das מִן comparativ: מלאו כשפים יותר מן בני קדם *sie sind voll Zaubereyen mehr als die Morgenländer*. כְּשָׁפִים und עֹנְנִים stehen Jer. 27, 9, und כְּשָׁפִים und מְעֹנְנִים Micha 5, 11 im Parallelismus. Wollte man ihm folgen, so müfste man wenigstens עוֹנְנִים aus dem zweyten Gliede auch im ersten hinzudenken (s. zu 1, 3): *sie sind* das Volk ist *voller von Zauberern als die Philister*, welches wohl angeht. קֶדֶם ist sonst vorzugsweise das wüste Arabien, in Osten Palästina's, woher aber kein Götzendienst kam; hier versteht man gewöhnlich mit *Aben Esra Syrien* nach 9, 11. Allein an jener Stelle ist קֶדֶם doch eigentlich *vorn*. Man wird an das eigentliche *Aram* im weitern Sinne, die von *aramäischen Stämmen* bewohnten Länder Syriens, Mesopotamiens, Chaldäa's zu denken haben; deren Götzendienst derselbe war, und von den Hebräern angenommen wurde, wenn sie ihn auch zunächst von den Syrern und Phöniziern erhielten. Scharfsinnig genug, wenn gleich unnöthig, ist *Brenz*'ens Conjectur: מִקֶּסֶם, vgl. 5 Mos. 18, 14. Die alten Verss. *LXX. Syr. Vulg. Chald. Saad.* drücken aus: sie sind voll der alten Zeit, oder: wie in der alten Zeit, und denken wahrscheinlich an den Götzendienst der Canaaniter. — Dafs עוֹנְנִים *Zauberer* und zwar eigentlich eine besondere Art derselben bezeichne, ist deutlich, nur nicht welche. S. m. Wb. II, 877. Die talmudischen Ausleger, um dieses hier hinzuzufügen,

schwanken selbst zwischen *Beschreyer mit den Augen* und *Tagewähler* (s. *Surenhus. Mischna IV*, S. 244. *Fulleri Miscellan. sacra I*, 16. *Carpzov. Apparat.* S. 540. 41). Hier ist die Grundbedeutung gleichgültiger, da das Wort auf jeden Fall allgemeiner gefafst ist. Dafs die Philister auf Wahrsagerey hielten, zeigt 1 Sam. 6, 2. 2 Kön. 1, 2 ff.; diese und Zauberey war aber immer im Gefolge des Götzendienstes (2 Kön. 9, 22. 21, 6). Vgl. unten 8, 19. — *und mit fremder Brut gehen Hand in Hand*) eig. *in die Hand schlagen* d. i. sich verbinden *mit Söhnen der Fremden*. שָׂפַק und ספק (auch hier lesen mehrere *Codd.* mit ס), arab. سفق und صفق (vgl. auch صفح und سفع) schlagen, zusammenschlagen, insbesondere die Hände (auch ohne בַּפַּיִם Hiob 34, 37), was aber nicht als Bezeugung des Beyfalls vorkommt (s. jedoch תָקַע Ps. 47, 2), sondern besonders von schadenfroher Verhöhnung (Hiob a. a. O. und 27, 23. Klagel. 2, 15). Nicht erwiesen ist daher: sie klatschen Beyfall den Söhnen der Fremden. *Symm.* bey *Hieron.* *cum filiis alienis applauserunt*, wo man auch לְ erwarten müfste. Jenes Stw. wird aber auch von dem Handschlag gebraucht, den man dem andern bey Abschliefsung von Verträgen, Bündnissen, Kauf und Verkauf gibt (s. *Geuh.* und *Firuz.* bey *Schultens* zu Hiob S. 530). Daher صَفْقَةٌ (welches Wort bey *Golius* fehlt) *abgeschlossener Verkauf.* S. *Abulf. Ann.* T. *I*, S. 338 Z. 5 und *Har. IV*, S. 40. *ed. Schultens.* Hiernach ist der Sinn: sie schlagen ein mit den Fremden d. i. schliefsen mit ihnen Verträge, Freundschaftsbündnisse. Dazu pafst die Construction mit בְּ (obgleich im Arab. mit ل des P. und ب des S. construirt wird), und vielleicht hatte gerade *Hiphil*, welches nicht weiter vorkommt, diese Bedeutung, eig. machen, dafs in die Hand schlägt. Man kann darunter wirklich politische Bündnisse mit fremden Völkern verstehen, zu denen die Zeitgenossen des Propheten immer Neigung zeigten

(s. 8, 6. 20, 5. 6. 30, 1 ff. 31, 1 ff.); oder auch überhaupt Umgang und Verkehr, wenn ihn die Handelsverbindungen, die sich unter Usia erneuert hatten, mit sich bringen mochten. Jeder solcher Umgang gilt schon dem Propheten für profan und ist den theocratischen Grundsätzen zuwider (Ezech. 44, 7), theils wegen der Gefährlichkeit politischer Verbindungen, theils wegen der Gefahr der Ansteckung mit Götzendienst. Daher auch die Mifsbilligung der gemischten Ehen durch alle Zeiten hindurch (1 Mos. 24, 1 ff. 26, 34. 35. 27, 46. 28, 8. 1 Kön. 11, 1 ff. Esra 9. 10. Neh. 13, 1—3. 23 ff.) wiewohl diese nie unterblieben. Die Propheten mochten dadurch freylich manches Unheil abwenden, und die Selbstständigkeit der Nation erhalten; aber freylich ward dadurch in der Folge auch Beschränktheit und stolze Absonderung derselben befördert. Dieselbe Abgeschlossenheit fand bekanntlich auch bey den Aegyptern bis auf Psammetichus Statt (*Diod. Sic. I,* 67). Freyere Grundsätze lehrt jedoch Pseudo-Jesaia Kap. 56, 1—8, s. dort die Einleitung. Der obige Ausdruck in der Uebers. hält sich allgemein, zu Bezeichnung von freundschaftlichem Verkehr. יַלְדֵי נָכְרִים kann blos dicht. stehen für: Fremde, wie *Söhne der Griechen* Joel 4, 6, *Söhne der Aethiopier* Amos 9, 7, *Söhne der Armen* Ps. 72, 4 (vgl. Söhne meines Volkes) für: Griechen, Aethiopier, Arme; vielleicht aber hier mit einem etwas verächtlichen Nebenbegriff (vgl. 57, 3), den ich in die Uebersetzung gelegt habe. — Für יַשְׂפִּיקוּ läfst sich aufser der obigen Erklärung auch die andere Bedeutung des Stw. ספק, שׂפק anwenden, näml. *hinreichen* (1 Kön. 20, 10), *genug*, oder *Ueberflufs* an etwas haben, woran sich auch die Bedeutung der Sättigung und des Speyens (Jer. 48, 26) anschliefst. In *Hiph.* dann viell. *reichlich geben*, so dafs der Sinn wäre: den Söhnen der Fremden spenden sie reichlich, vgl. für den Sinn Kap. 30, 6, und für den Sprachgebrauch des talmud. אין מספיקין בידו לעשות תשובה man gibt ihnen

nicht Raum genug, um Buſse zu thun (*Buxt. Lex. chald.* S. 1531). Oder mit *Hoheisel* (*Observatt.* S. 16): sie haben Ueberfluſs an Söhnen der Fremde d. i. das Land ist voller Fremden. *Abulwalid* erklärt ספק durch كفاية Ueberfluſs, und dieses Verbum wendet auch *Saad.* hier an: وباتباع الغربا يكتفوا *an den Anhängern der Fremdem haben sie genug*, d. i. sie sind zufrieden mit ihnen, haben Wohlgefallen daran. Jener Lexicograph übersetzt die Stelle: باولاد اجنبيين يستمدّون اي انهم ياخذون بمذاهبهم von den Leistungen der Fremden erwarten sie Hülfe d. i. sie nehmen ihre Sitten an.

7. *Silber, Gold* und *Schätze* des Volkes stehen hier als Vorwurf, sofern Reichthum den biblischen Sittenlehrern als beynahe unzertrennlich von Uebermuth, Ueppigkeit und Schwelgerey gilt, und als Hinderniſs des Seelenheils; sowie Armuth den Nebenbegriff der leidenden und verfolgten Frömmigkeit und Tugend hat (vgl. אֶבְיוֹנִים, עֲנִיִּים, עֲנָוִים der Psalmen und Propheten). S. Jes. 53, 9 und das. die Anm. Micha 6, 12. Sprüchw. 18, 23. Matth. 6, 20. 19, 23. 24. Marc. 10, 23—28. Luc. 18, 23—25. Da das Aufhäufen von Nationalschätzen theils gierige Feinde reitzen konnte (Jes. 39), theils verführen, auch in Kriegen eine politische Rolle zu spielen, erklärte sich selbst das Königsgesetz dagegen (5 Mos. 17, 16. 17). — Die *Rosse* und *Wagen* führten auf kriegerischen Charakter und Kriegslust des Königs und Volks, welches ebenfalls der hierin sehr weisen theokratischen Politik zuwider war, s. 22, 8. 30, 16. Micha 5, 9, und das Königsgesetz 5 Mos. a. a. O., welches dem Könige viele Rosse zu halten verbietet, damit er das Volk nicht nach Aegypten zurückführe, um viele Rosse zu holen. Letzteres Gesetz scheint wohl aus derselben Zeit und denselben Veranlassungen hervorgegangen zu seyn, wie diese prophetischen Rügen. Das Kriegführen mit Reuterey hatten die Hebräer zu Salomo's Zeit von den

Aegyptern gelernt (1 Kön. 4, 26. 28. 9, 19. 10, 26. 28. 29. Jer. 46, 4. 9), bey denen es zu Hause war (2 Mos. 14, 6 ff. 15, 4. Hohesl. 1, 9) und woher die hebräischen Könige immer Hülfs-Reuterey zu erhalten suchten (31, 1. 36, 9. Ezech. 17, 15). Das Halten von Kriegsrossen und Wagen zeugte von einem förmlichen stehenden Militärsystem, da sonst die Nation nur im Nothfall aufgeboten wurde. Wie sehr aber stehende Heere der theokratischen Politik verderblich schienen, zeigt die Erzählung von der Volkszählung Davids (2 Sam. 24). Muhammed in der Sunna sagt: der Grund alles Unglaubens ist der Stolz und der Dienerprunk bey denen, die in Städten wohnen, und reich an Rossen sind (s. v. Hammers Auszüge aus der Sunna, in den Fundgruben des Orients I, S. 278).

8. Ueber die Thorheit des Götzendienstes s. insbes. 44, 15 ff.

9. אָדָם und אִישׁ für: Hohe und Niedere s. 5, 15. Ps. 49, 3. Sprüchw. 8, 4, selbst ohne Gegensatz אָדָם 29, 21. Dafs bey den Attikern auch ἀνὴρ ehrend, und ἄνθρωπος verächtlich gebraucht wird, zeigt Matthiä (griech. Gramm. S. 595). Richtig also Luther *Pöbel* und *Junker*. Die Niederlage soll zwar vorzüglich die Vornehmen treffen (s. V. 11—17. 3, 2 ff. 14 ff.), aber auch die Götzendiener überhaupt, zu denen auch welche aus dem niedern Volk gehören mochten, daher die Strafgerichte an einigen Stellen als allgemeiner erscheinen (2, 8, 13. 25. 26). Anderswo ist אָדָם und אִישׁ allerdings nicht verschieden, s. 52, 14.

10. מֵצּוּר wird unten V. 19 deutlicher ausgedrückt durch בִּמְעָרוֹת צֻרִים, und בֶּעָפָר durch מִחִלּוֹת עָפָר. פַּחַד יְהוָֹה hier Schrecken, den Jehova einflöfst. Denselben Vers s. V. 19. 21, mit dem Zusatze: בְּקוּמוֹ לַעֲרֹץ הָאָרֶץ, welchen auch hier *LXX* (der Araber) und 1 *Cod.* geben, offenbar aus dem Bestreben zu conformiren.

11. עֵינֵי גַּבְהוּת אָדָם שָׁפֵל) *Stolze Augen, Stolz der Augen* für: Stolz, ist häufig Ps. 18, 28. Sprüchw. 6, 17.

21, 4. Jes. 10, 12. 36, 23. שְׁפַל ist mit dem zunächst stehenden Genitiv אָדָם construirt, statt daſs es grammatisch hätte auf עֵינֵי bezogen werden müssen. Dem Sinne nach ist es indessen, wie gewöhnlich bey diesen Constructionen, nicht falsch, da doch eig. die Menschen es sind, die gedemüthigt werden (s. gramm. Lehrgeb. §. 187, 1). Als Adjectiv kann שְׁפַל (mit *Kocher*) nicht betrachtet werden, da dieses שָׁפָל heiſst, und auch voranstehen müſste. — *der Sterblichen Uebermuth*) רוּם אֲנָשִׁים für das vollst. רוּם לֵב Jer. 48, 29, oder עֵינַיִם s. oben. In der Sunna sagt Muhammed: Soll ich euch Kunde geben, welche sind die Bewohner des Paradieses? Es sind die Schwachen und Kleinen und Gerechten. Soll ich euch Kunde geben, welche sind die Bewohner der Hölle? Es sind die Stolzen und Hochmüthigen. (Fundgruben des Orients Th. 1, S. 309).

12. *Der Tag des Herrn* häufig von dem Gerichtstage, den Gott über die Frevler halten wird. Vgl. 13, 6. 9. Ezech. 13, 5. 30, 3. Joel 1, 15. 2, 31 (3, 4). Zeph. 1, 7. 14. Offenb. 13, 6. 16, 14. Im Coran heiſst der letzte Tag der Auferstehung, d. i. der des Weltgerichts, vorzugsweise اَلْيَوْمُ der Tag *Cor.* 2, 45. 39, 71, auch يَوْمٌ عَظِيمٌ der groſse Tag *Cor.* 83, 5. — וְשָׁפֵל daſs es gedemüthigt werde. So schon mit Recht alle alte Uebers. *LXX.* καὶ ταπεινωθήσονται. *Vulg.* *et humiliabitur.* *Chald.* וְיִתְמַאֲכוּן. *Syr.* ܘܢܬܡܟܟ. *Saad.* فَيَتَّضِعُ. Fälschlich *Michaëlis*: über alles Hohe *und Niedere*; aber vom Niedern ist hier nicht die Rede; auch wäre dieses שָׁפָל.

13—16. Unter dem Hohen und Stolzen, was gestürzt werden soll, sind allerdings die stolzen Magnaten Jerusalems gemeint, wie auch 3, 2 ausdrücklich gesagt wird; aber der Prophet hält sich hier noch im Allgemeinen und Bildlichen. Fast alle hier angegebene *hohe* und

stolze Gegenstände kommen auch sonst einzeln für Mächtige der Erde vor; das Gehäufte solcher Schilderungen gehört zum Styl des Propheten. Vgl. Bäume, Zedern des Libanon für: Mächtige 10, 33. 34, vgl. 14, 8; Thürme ebenso übergetragen 30, 25; Berge und Hügel 40, 15. 42, 15. Das letztere Bild, aber lediglich in gutem Sinne, bey *Ibn Doreid* V. 91:

Diese sind Berge mit ragenden Gipfeln,
aber die übrigen Menschen Höhlen und Abgründe.

Die Zeder des Libanon führt noch heute dort den Namen *Ars* (*Niebuhr's* Arabien S. 149), wie in Abyssinien die die dort wachsende *oxycedrus* (nach *Bruce* Th. 3. S. 312 der Gött. Ausg.). S. unten 37, 24. — *Basan*, gebirgiger (Ps. 68, 16) aber sehr fruchtbarer Landstrich jenseit des Jordan, mit *Eichen*wäldern (Ezech. 27, 6. Zach. 11, 2), fetten Viehweiden (5 Mos. 32, 14. Ps. 22, 13. Ezech. 39, 18. Amos 4, 1) und Wild (5 Mos. 33, 22). Er erstreckte sich vom Flusse Jabbok bis zum Hermon, wiewohl der Name, wie so manche andere, in verschiedenen Zeiten bald im weitern bald engern Sinne gebraucht worden seyn mag. (S. *Relandi Palaestina* S. 202. 203. 459). Im Chald. lautet er בּוּתְנָן Ps. 68, 16, auch מַתְנָן Ps. 22, 12, Syr. ܡܬܢܢ (*Ephr. Syr. T. II. p.* 1), sam. בתנין und בתניה, auch أَلْبَثَنِيَّةُ und أَلْبَثَنِيَّةُ s. *Abulfedae Syria ed. Koehler* S. 97 *c. additam.*, jetzt *el Botthin* auf *Seetzen's* Charte (in Zach's monatl. Corresp. Decemb. 1806), wo es aber vielleicht zu tief steht, denn die arabischen Geographen setzen es zwischen *Adraa* und *Damascus*; griech. *Βασανῖτις*, auch *Βατάναια*, *Βασάναια* (s. *Reland* a. a. O.). Als *Appell.* wäre بثنة *regio plana et collis* (vgl. *hist. Halebi ed. Freytag* S. 50). — *Tarsis-Schiffe*, die gröſsten Schiffe, weil sie nach dem entferntesten Ziele des damaligen phönizischen Handels, nach Tarsis d. i. Tartessus in Spanien, gingen (s. mein Wb. II,

122 ff.). Die *LXX. Saad. Luther* folgen hier der irrigen Angabe der Rabbinen, dass Tarsis das *Meer* bedeute. — כָּל שְׂכִיּוֹת הַחֶמְדָּה eig. alle köstliche Anblicke. Wegen des Parallelismus mit den Schiffen verstehen es *LXX* (ἐπὶ πᾶσαν θέαν πλοίων κάλλους), *Vitringa* und *Michaëlis*, von dem prächtigen Schmucke des Schiffs, den oft vergoldeten Hintertheilen und purpurnen Wimpeln, worein die Phönizier (s. Ezech. 27, 5—7. *Heliod. Aethiop. V.* p. 230. 231. *Flor.* 5, 7) und Aegypter (Diod. Sic. 1, 57) einen besondern Luxus setzten. Von allen speziellen Erklärungen ist diese auch die beste; denn minder passend denken *Targ.* und Jarchi an köstliche Paläste, Rosenmüller und Döderlein an Götzenbilder (vgl. מַשְׂכִּית). Doch wird man noch schicklicher es für einen Ausdruck nehmen, der alles vorige nochmals zusammenfasst, nach *Vulg. super omne, quod visu pulchrum est.* Aehnlich *Saad.*

17. 18. V. 17 war mit wenigen Veränderungen schon da als V. 11. Der kurze kräftige Ausdruck des 18ten Verses ist nicht ohne Wirkung. Die Abweichung des *Numerus* in יַחֲלֹף, die aber gar nicht auffallen kann, erklärt sich am leichtesten, wenn man הָאֱלִילִים als eine Art *Nom. absol.* und das *Verbum* impersonell fasst. Mit den Götzen — da ist's gar aus.

19. Dasselbe Bild, aus unserem Dichter, Offenb. 6, 15. 16. In die zahlreichen Felsenklüfte Palästina's verkroch sich das Volk auch zuweilen aus Furcht vor Feinden (Richt. 6, 2. 1 Sam. 13, 6), weshalb dieser Zug dem hebräischen Dichter nahe lag. בָּאוּ sie (die Götzendiener) werden kriechen, oder *man* wird kriechen, wie הָאָדָם V. 20. In לַעֲרֹץ הָאָרֶץ liegt eine Paronomasie, die aber im Deutschen aufgegeben werden musste. Der Chald. gibt אֶרֶץ durch רַשִׁיעֵי אַרְעָא *die Gottlosen der Erde*, vgl. 9, 4 und das. die Note.

20. Vgl. 30, 22. 31, 7, wo das ängstliche Fortschaf-

fen der Götzenbilder ähnlich beschrieben wird. *Den Maulwürfen und den Fledermäusen hin*) Sinn: man wirft sie in die abgelegensten, dunkelsten und schmutzigsten Winkel der Häuser, wo Fledermäuse und Maulwürfe (oder Mäuse, Ratten) hausen. Die Punctatoren oder Masorethen, welche לַחְפֹּר פֵּרוֹת schrieben, wollten ohne Widerrede 2 Worte angenommen wissen, wie schon die Lesart mehrerer *Mss.* לחפור zeigt. Man konnte diese erklären: *a*) *in foramen murium*, nach *Kall* (*Arabum philos. popularis* S. 22) und *Paulus* zu d. St., vgl. فَأْر, فَأْرَة und فُؤَار, فُؤَارَة Maus. In ein eigentliches Mauseloch, kann man zwar kein Götzenbild bergen, aber auch jeder schmutzige Winkel könnte allenfalls so genannt werden. *b*) nach *Saad.* لِآكِلِي ٱلثِّمَار *comedentibus fruges*, eig. *fossori frugum;* חֹפֵר *fossor* (wie בְּכוֹר) und פֵּרוֹת als Plur. von פְּרִי. Diese Form kommt wirklich im Talmud. so vor. Es läſst sich dann ein Thier verstehen, welches nach Getreide gräbt, Ratte, Maulwurf u. dgl. *c*) nach *Kimchi* (*lib. rad.*) *ad fodiendum scrobes*, nach פֵּירוֹת im Talmud. *scrobes*, welches er von פור ableitet, nicht (wie Bochart und Michaëlis meinen) für חֲפִירָה nimmt. Das *ad fodiendum* gibt zwar keinen recht begreiflichen Sinn, aber die Puncte führen darauf gerade am meisten, vgl. לַחְפֹּר *ad fodiendum* Hos. 2, 2. 3, und das *Fut.* וַיַּחְפֹּר, וַיַּחְפְּרוּ. — Jene Auctorität der jüd. Grammatiker in Ansehung der Worttheilung kann uns nun aber hier um so weniger binden, da es ausdrücklich noch mehrere Stellen gibt, wo sie *Nomina* der Form קְטַלְטַל verkannt, und fälschlich in zwey Worte getrennt haben, näml. יְפֵה־פִיָּה Jer. 46, 20, und פְּקַח־קוֹחַ 61, 3. Auch hier wird man mit 5 *Codd.* und den Versionen als Ein Wort חפרפרות zu lesen, und dieses חֲפַרְפָּרוֹת (*Theod.* ἀφαρφαρώθ) zu punctiren haben, denn die Form לַחְפַרְפָּרוֹת wäre gegen die Analogie, und diese Puncte gehören zur

getrennten Schreibart *). Dieses Wort zeigt nun ein *grabendes, wühlendes* Thier an, wobey wir es dahin gestellt seyn lassen können, ob die Form קְטַלְטַל Intensiva bezeichne, wie *Bochart II,* 609 will. Vgl. Lehrgeb. S. 497. Die arabischen Beyspiele bey *Lette ad Cant. Deborae* S. 42 beweisen dieses nicht, und die äthiopischen bey *Ludolf. gramm. aethiop.* S. 97 deuten mehr auf Verkleinerung, wie süfs, süfslich. *Hieronymus* gibt die spezielle Erklärung: *talpae,* wofür ich jedoch noch lieber *Ratten* setzen möchte, welche eher neben den Fledermäusen dunkele und schmutzige Ecken der Häuser bewohnen, während die Maulwürfe mehr Aecker und Wiesen aufwühlen. An erstere wird man aber besonders zu denken haben, da in Felsenritzen sich nach V. 19. 21. die Menschen selbst verkriechen. Vom *Graben* können diese Thiere eben so gut genannt werden. Uebrigens sind es ganz verwandte Geschlechter, und فَأْر *Maus,* welches auch die *Ratte* umfafst, steht auch vom Maulwurf, der فار أعمى *blinde Ratte* genannt wird. Für den Maulwurf findet sich aufserdem ein anderes Wort (חֹלֶד 3 Mos. 11, 29), und es ist nicht wahrscheinlich, dafs die Sprache 2 für dasselbe Thierchen gehabt habe.

21. Beynahe die Worte von V. 19, doch mit einiger Veränderung des Ausdrucks. לָבוֹא *indem* sie sich verkriechen, um sich darin zu verkriechen. Sie verbergen ängstlich die Werkzeuge des Götzendienstes in den ersten besten Schmutzwinkel, um dann selbst sich in Felsenklüfte zu verbergen.

*) Die Beyspiele בְּחַר בְּתֵיהֶם (in ihren Trümmern) 2 Chron. 34, 6 und כַּיְ עֵנִים (wie die Straufsen) Klagel. 4, 3, die *Bochart* anführt, gehören nicht hieher, da die Vocale und das Keri hier schon die Verbindung verlangen, und das Chethib Schreibfehler ist, oder andere Erklärung zuläfst. Falsch ist daher die Angabe mancher Grammatiker, dafs getrennte Worte zuweilen als Eins zu betrachten wären; denn nach den Punctatoren sollten sie wirklich getrennt seyn.

22. Eingeschaltete Ermahnung, bey solcher Hinfälligkeit irdischer und menschlicher Macht nicht ihr sich hinzugeben, sondern nur auf Gott zu vertrauen. חִדְלוּ לָכֶם מִן הָאָדָם eig. lasset denn ab von den Menschen, näml. von dem Vertrauen auf diese. לָכֶם ist überflüssiger *Dat.* wie 2 Chron. 35, 21: חֲדַל לְךָ מֵאֱלֹהִים. *in deren Nase ein vergänglicher Hauch*) der Ausdruck ist wie 1 Mos. 7, 22, vgl. 2, 7. Der Athem, der dem Menschen erst von der Gottheit eingeblasen ist, und so leicht ausfährt (Ps. 104, 29. 30) erscheint hier als ein verwehender Hauch. Als Realparallelen s. Ps. 118, 8. 9. 146, 3. 4, und unten 31, 3. *denn wofür sind die geachtet?*) d. i. sie gelten, vermögen wenig oder nichts. מֶה ist öfter so in eine Negation aufzulösen Hiob 16, 6. 31, 1. Für die Geschichte der Erklärung dieser Stelle und der jüdisch-christlichen Polemik bemerke man, daſs sie schon zu Hieronymus Zeiten von den Juden (sonderbar boshaft!) von Christo erklärt wurde, „diesem sterblichen Menschen, der für wenig zu achten sey." S. die spätern Polemiker oben S. 126. Diesem entgegen setzt *Hieronymus* seine Erklärung, bey welcher er בָּמָה *excelsum* ausspricht, und übersetzt: *quia excelsus reputatus est ipse*; so daſs der Sinn wäre: steht ab, Christum zu verfolgen, welcher zwar eine menschliche Seele hat, wie wir, aber (nach seiner göttlichen Natur) hoch erhaben ist. Ihm folgt Luther: *denn ihr wiſst nicht, wie hoch er geachtet ist.*

Kap. 3.

1. Was zu Ende des vorigen Kapitels bildlich ausgedrückt war, wird hier, besonders V. 2. 3, in eigentlichen Ausdrücken wiederholt, nämlich daſs Jehova die Vornehmen, die Krieger und Götzendiener aus dem Staate vertilgen werde. מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה eig. männliche und weibliche Stütze für: jede Stütze, die Stützen jeglicher Art. Besonders im Arab. ist diese Zusammensetzung sehr

gewöhnlich, z. B. قُنْبُصٌ وقُنْبُصَةٌ *feri et ferae*, Wildpret aller Art *Haririi Cons. I*, S. 37. *ed. Schultens*, und die sprüchwörtlichen Redensarten: ما له امر ولا امرة er hat weder ein männlich, noch ein weiblich Lamm, für: er hat gar nichts (*Gol. col.* 156), und in demselben Sinne: ما له هلع ولا هلعة *er hat kein Böckchen und kein Ziekchen* (*Meidan. prov. no.* 5806 im Oxforder *Ms.*), und لا ناقتي فيها ولا جملي ich habe kein männliches und kein weibliches Kameel darin d. i. ich habe gar nichts in dieser Stadt zu suchen (*Tograi carmen Lam.* V. 5 mit Pococke's Note S. 20). S. auch im Cor. Sur. 57, 12: المؤمنون والمؤمنات die Gläubigen beyder Geschlechter, V. 13: المنافقون والمنافقات die Gottlosen beyder Geschlechter, ebenso V. 17. Nur ist es hier überall nicht eigentlich zu nehmen, und in unserem Beyspiel auf das bloſse Sprachgeschlecht übergetragen, wie auch טֶרֶף und טְרֵפָה Nah. 2, 13. Richtig haben es schon *Kimchi*, *Aben-Esra* und *Abarbenel* zu d. St. erklärt. Die *LXX* und der Syrer behalten es bey, aber freylich in *concreta* umgeschaffen: ἰσχύοντα καὶ ἰσχύουσαν. *Syr.* ܡܣܡܟܢܐ ܘܡܣܡܟܢܝܬܐ *fultor et fultrix*, welches *Ephräm* erklärt: ܡܬܚܝܠܢܐ ܘܡܬܚܝܠܢܝܬܐ *der Mächtigere und die Mächtigere. Aqu.* und *Symmachus* haben es, so gut es anging, nachgebildet, ersterer durch: ἔρεισμα καὶ ἐρεισμὸν, letzterer: στήριγμα καὶ στηριγμόν. — Unter den *Stützen* und *Säulen* des Staates hat man nun vorzüglich alle *jene* Vornehmen zu verstehen, die V. 2. 3 aufgeführt werden. So sagt man: عَمِيدُ ٱلْقَوْمِ Säule des Volkes, vom Fürsten *Hamas.* 568, auch wird im *Kamûs* (T. I. S. 695) das seltenere أَرْزٌ dadurch erklärt; im Pers. دستور *Destur*

Säule, dann: Vornehmer, Berather, Senator, z. B. *Destûr Mobed*; vgl. auch قوام Säule, Stütze einer Familie. Nach einem andern Tropus wird *Stütze* auch auf Stärkung, Ernährung übergetragen, daher: das Herz stützen für: stärken (1 Mos. 18, 5) und den Stab des Brotes brechen für: eine Hungersnoth verhängen (3 Mos. 26, 26. Ezech. 4, 16. 5, 16). Vgl. auch im Arab. قوام Stützen und Lebensunterhalt *). Nach der im dritten Gliede enthaltenen Epexegese würde hier nun der Ausdruck מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה im weitesten Sinne zu nehmen seyn; so daſs Jehova aus Israël seinen *Lebensunterhalt* und seine *Staats-Säulen*, also die Edlen, nehmen werde. Allein das erstere, die Verhängung einer Hungersnoth, paſst nach meinem Gefühl durchaus nicht in den ganzen Sinn und Zusammenhang dieses Orakels, wo lediglich von einem Sturz der Hohen und der Götzendiener die Rede ist. Das Wegnehmen des *Wassers* erscheint hier vorzüglich sonderbar; auch ist nicht zu verkennen, daſs die Worte: *Stütze des Brotes und Stütze des Wassers* wie eine vollständige und erschöpfende Erklärung des מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה erscheinen, nach welcher man gar nichts weiter erwartet. Mir ist daher wahrscheinlich, daſs auch diese Worte zu den exegetischen Glossen im Texte unseres Propheten gehören (s. Einleit. §. 8), mit welchen hier jemand den sprüchwörtlichen Ausdruck nach der ihm geläufigsten Bedeutung des Bildes erklären wollte, indem er es übersah, daſs die Erklärung V. 2. 3 selbst gegeben sey. Man darf daher auch nicht mit *de Wette* (s. Einleit. a. a. O.) einwenden, daſs die Worte Epexegese des Dichters wären,

*) Vom *leeren* Bauch und *hungrigen* Magen sagt der Semit im Gegentheil: er fällt zusammen, fällt ein. Vgl. خوي vom zusammenfallenden Hause und leeren Bauche (s. *Schultens ad Har.* I, S. 4).

denn diese folgt ohnehin; auch ist V. 2. 3 überhaupt schon erklärende Wiederholung zu V. 2, 13 ff.

2. Die hier aufgezählten Auszurottenden sind nun Kriegsleute (s. zu 2, 7), Magnaten und Götzen, Priester und Propheten. S. die sehr ähnliche Stelle Micha 5, 9—13. נָבִיא vom *falschen* Propheten zu verstehen, der im Namen der Götzen wahrsagt, wie die Propheten des Baal und der Astarte 1 Kön. 18, 19. 40. 2 Kön. 10, 19, oder sonst falsch ohne göttlichen Beruf lehrt, dergleichen es zu Jesaias Zeit gab (s. 28, 7). Das folgende קֹסֵם zeigt dieses noch bestimmter an. זָקֵן ist hier Amtsamte, vom Aeltesten und Vorsteher des Volkes, wie V. 14.

3. שַׂר חֲמִשִּׁים Hauptmann über Funfzig 2 Kön. 1, 9—14, πεντηκόνταρχος 1 Maccab. 11, 70. Die morgenländischen Heere waren nach einem Decimalsysteme geordnet (s. über die Hebräer Jahn's Archäol. II, 2. S. 395. die Perser *Cyropaed.* 2, 1. §. 12. 3, 1. §. 9. 10, die Mongolen *Barhebr. Chron.* S. 440). Michaëlis (*Supplemen.* S. 837) will, daſs es hier eine bürgerliche Würde anzeige, weil es zwischen solchen stehe. Allein wer sieht nicht, daſs hier die Namen für: vornehme Civil- und Militärpersonen und Götzenpfaffen, die zusammen eine vom Propheten ewig bekämpfte Partey ausmachten, mit Fleiſs unter einander gemengt sind. Eine solche bürgerliche Würde kann auch nicht nachgewiesen werden. נְשׂוּא פָנִים 9, 14. Sehr passend *Saad.* وجيه. יוֹעֵץ gewöhnlich von den königlichen Räthen, Ministern 1, 26. חֲכַם חֲרָשִׁים *LXX.* σοφὸς ἀρχιτέκτων, und ebenso *Vulg. Syr. Saad.* und die hebr. Ausleger, vgl. חָרָשׁ *faber.* Aber weshalb sollte der geschickte Baukünstler mit ausgerottet werden? Besser daher *Lud. de Dieu* nach chald. syr. und talmud. Sprachgebrauche: der Zauberkünste kundig, wie das folgende נְבוֹן לָחַשׁ. Die Begriffe hängen zusammen, vgl. *artificia,* Künste und Kunststücke, Künstler und Tau-

sendkünstler. Auch bindet uns kein hebräischer Sprachgebrauch, denn חֲרָשִׁים kommt nur in den *Nom. prop.* גֵּי חֲרָשִׁים 1 Chron. 4, 14. Neh. 11, 35 vor. Wollte man die Bedeutung *faber* beybehalten, so würde man an Zimmerleute, Maurer und Schmiede zu denken haben, sofern sie für *Kriegs*bedürfnisse arbeiten, weshalb diese auch zuerst mit ins Exil geführt wurden (2 Kön. 24, 14. 16). לַחַשׁ eig. Geflüster, insbesondere Geflüster der *Zauberformeln* (vgl. אִטִּים 19, 3), daher *Zauber*, auch *Gegenzauber*, Amulet V. 20. *Aqu.* gut: συνετὸς ψιθυρισμῷ, welches Wort auch die *LXX* sonst für לחשׁ gebrauchen. *Theod.* συνετὸς ἐπῳδῆ.

4. Die Niederlage der jetzigen (verdorbenen) Magnaten und Aeltesten wird so allgemein seyn, dafs eine wahre Anarchie entsteht, und man unerfahrenen *Knaben* das Staatsruder vertrauen muſs. Vgl. Kohel. 10, 16: אִי לָךְ אֶרֶץ שֶׁמַּלְכֵּךְ נָעַר *wehe dir, o Land, dessen König ein Knabe ist.* In den gereimten von *Zamachschari* gesammelten Sentenzen heifst es *no.* 1401. وقع الجلموخ في اليافوخ اهون من ولاية بعض الفروخ *Schläge der Axt ins Gehirn sind gelinder als das Regiment eines Knaben.* Der Schol. bemerkt, dafs فروخ von einem unmündigen Knaben, aber auch einem Emporkömmling aus niederm Stande genommen werden könne. תַּעֲלוּלִים eig. Kindereyen, Spielereyen, *abstr. pro concr.* für עֲלָלִים oder עוֹלְלִים noch spielende Kinder, und zwar, wie dieser Gebrauch gewöhnlich, mit Nachdruck. S. Lehrgeb. S. 484. vgl. V. 25 und 58, 7.

5. Beschreibung der Anarchie, wo alle Schranken der Sitte und Ehrbarkeit durchbrochen, und die heiligsten Gesetze der Zucht und Ordnung verspottet werden. נִגַּשׂ הָעָם das Volk drängt, drückt sich gegenseitig, *Niph.* mit reciproker Bedeutung. *Chald.* יִתְעָרְבוּן — יִרְהֲבוּ *Jarchi*: יִתְגָּרוּ *Vulg. tumultuabitur.*

6. 7. Ueberdrüssig des unseligen Pöbelregiments fordert man jeden, dem noch irgend ein dürftiger Besitz geblieben ist, auf, sein Ansehen geltend zu machen, und, das Heft der Regierung ergreifend, den Staat zu retten; aber niemand mag das Wagstück bestehen. Bey der ebenso schönen als wahren Schilderung mochten dem Propheten ähnliche Scenen im Reiche Israël vorschweben. Vgl. unten 9, 17—20. Hos. 7, 1. 7. בֵּית אָבִיו *in seinem väterlichen Hause.* Dieser Zug bezeichnet, nach Kocher's treffender Bemerkung, einen Mann, der durch Geburt und persönliche Eigenschaften ausgezeichnet, sich während der bürgerlichen Unruhen zurückgezogen und daheim gehalten hatte, und zu dem sich jetzt das öffentliche Vertrauen am ersten hinneigt. Nachher ist לֵאמֹר hinzudenken, welches 2 *Codd.* auch lesen. *Nimm diese Trümmern unter deine Hand*) Eine *Trümmer* wird der zerrüttete Staat genannt, nach dem herrschenden Bilde vom *Hause* (בַּיִת), wie Amos 9, 11 das Haus Davids eine verfallene Hütte. *Saad.* هذه الامة الفقيرة *dieses arme Volk.* Für יָדֶךָ תַּחַת lesen 21 *Codd.* bey *Kennicott* und 14 bey *de Rossi* יָדֶיךָ, und es läfst sich darüber nicht entscheiden, da beydes vorkommt, יַד תַּחַת häufiger, z. B. 1 Mos. 41, 23. 2 Kön. 8, 20. 22, und יָדָיו תַּחַת 1 Mos. 16, 9. *Der aber hebt an*) *Saad.* ترا يتحلف لهم *du wirst sehen, wie er ihnen schwört.* Wahrscheinlich supplirte er יָדוֹ und nahm es als Gestus des Schwurs (1 Mos. 14, 22), aber diese Ellipse kommt nicht weiter vor, auch pafst die Rede nicht zum Schwure. *Ich mag der Arzt nicht seyn*) חֹבֵשׁ eig. der Wundarzt, nach dem 1, 6 dagewesenen Bilde. *LXX* ἀρχηγός, wie קָצִין, welches sie ebenso geben; wahrscheinlich nach der Bedeutung: *imperio coercere,* herrschen Hiob 34, 17. *In meinem Hause ist nicht Brot u. s. w.*) geschweige, dafs ich Vorräthe an Kleidern hätte, selbst am nothdürftigsten

Lebensvorrath fehlt es mir; ich würde also nicht im Stande seyn, den Glanz, den die neue Würde fordert, zu verbreiten. Kleidervorräthe machen im Homer einen häufigen Gegenstand des Reichthums aus; ebenso im Orient, wo sich obendrein die Trachten nicht ändern, und der Vornehmere deren schon zum Behufe der Geschenke bedarf.

8. Der Prophet kehrt von den drohenden Schilderungen der Zukunft, nach einem kleinen Ruhepunkt, wieder zur Gegenwart zurück, in welcher er die nothwendigen Gründe der göttlichen Strafgerichte nachweiset: *Denn es strauchelt Jerusalem*) כָּשְׁלָה weiset zurück auf מַכְשֵׁלָה V. 6. In der Uebersetzung könnte dieses durch: *in Trümmern stürzt Jerusalem* ausgedrückt werden. אֶל יְהוָה s. v. a. עַל יְהוָה *wider* Jehova, s. אֶל 4 Mos. 32, 14 (wo der Sam. עַל liest). Jos. 10, 6. *zu reizen sein heiliges Auge*) eig. um widerspenstig zu seyn gegen seine majestätischen Augen. לַמְרוֹת für לְהַמְרוֹת. Dieses Verbum steht sonst gewöhnlich mit אֶת־פִּי יְהוָה widerspenstig seyn gegen seinen Befehl (5 Mos. 1, 26. 43), hier mit עֵינֵי, sofern die Sünde Gottes Auge beleidigt. עֲנֵי für עֵינֵי, wie auch die meisten *Codd.* lesen. Aus dem Begriff der göttlichen Majestät (כְּבוֹדוֹ) wird man hier den sittlichen Begriff der Heiligkeit herausnehmen müssen.

9. הַכָּרַת פְּנֵיהֶם eig. das Erkennen ihres Gesichtes (הַכָּרַת *verbale Hiphil.* von נכר), pass. für: was ihr Gesicht zu erkennen gibt, was man auf ihrem Gesichte lesen kann, das zeugt wider sie, macht den Verräther der Bosheit, die ihnen beywohnt. Sonst ist הִכִּיר פָּנִים die Person ansehen vor Gericht, parteyisch, bestechlich seyn, und so *Chald.* אִשְׁתְּמוֹדָעוּת אַפֵּיהוֹן בְּדִינָא *ihr Ansehn der Person im Gericht*, *Syr.* ܢܣܒܘ ܦܐܣ dass. Im Zusammenhange und neben dem Folgenden ist dieses zu schwach. *Kimchi* (*lib. rad.* unter הכר) führt an, dass

sein Vater (Joseph Kimchi) erklärt habe: עזות פנים Frechheit des Gesichts, welche Bedeutung es auch im Arab. habe. Aber die Wurzel هكر heisst dort lediglich bewundern, staunen, betäubt seyn (s. *Kamûs T. I. S.* 691. *ed. Calc.*) *). ב bey den Verbis für *Zeugen* s. v. a. *gegen* (gramm. Lehrgeb. S. 815). *wie Sodom*) vgl. 1 Mos. 19, 5.

10. 11. Diese beyden Verse bilden einen (antithetischen) Parallelismus, wie 1, 19. 20. *Preiset den Gerechten, denn ihm geht's wohl*) אִמְרוּ für: loben, preisen Ps. 40, 11. 145, 6, 11, nur ist es dort mehr lobend erwähnen, mit Lob von etwas reden, als glücklich preisen, wie hier der Zusammenhang und der Parallelismus des אוֹי im folgenden Verse zu verlangen scheinen. *Kocher* fasst es als *Antiphonesis*, wie im Lat. *fac me, ut sciam* (s. unten 61, 9) für: אִמְרוּ כִּי צַדִּיק טוֹב saget (verkündigt), dass es dem Gerechten wohl gehen wird; ebenfalls nicht unpassend. Zu demselben Sinne würde man gelangen, wenn man כִּי als eingeschoben betrachtete, wie Ps. 128, 2. 118, 10. Der *Chald.* אִמְרוּ לְצַדִּיקַיָּא saget dem Gerechten, und hiernach hat selbst *Cod. Ross. no.* 226 das לְ im Hebräischen eingeschoben. Besser *Saad. es ist billig, dass vom Gerechten* (من الصالح) *gesagt werde*, denn אָמַר mit dem *Accus.* wird so gebraucht (Ps. 139, 20. Vgl. *Cic. pro Mil.* 24: *Catilinam loquuntur*). טוֹב hier: glücklich, dem es wohlgeht. Ebenso muss im folgenden Verse רָע für: unglücklich, dem's übel geht (אֲשֶׁר יֵרַע לוֹ) genommen werden.

12. Dass *Kinder* oder *ein Kind* (מְעוֹלֵל) und *Weiber* das Volk beherrschen, konnte bildlich oder eigentlich genommen werden. Bildlich würde es auf unweise, unmännliche und schwache Volksobere führen; aber gerade

*) Die Rabbinen sind überhaupt bey Angabe arabischer Wortbedeutung nicht zuverlässig. S. unten zu 5, 2. und *Aben Esra* bey Joel 2, 7.

dieses wird ihnen in dem Folgenden (V. 14. 15) nicht vorgeworfen. Wahrscheinlicher aber deutet es eigentlich genommen auf die Jugend des erst zwanzigjährigen schwachen Königs Ahas, der vielleicht von ebenso jungen Günstlingen (vgl. bey Rehabeam 1 Kön. 12, 8) und seinem *Harem* geleitet wurde. Daſs מְעוֹלֵל im Singular steht, obgleich dieser collectiv genommen werden kann, ist vielleicht nicht ohne Absicht geschehen, und wer dabey an den jungen kindischen König dachte, konnte נֹגְשָׂיו auch als *Pluralis excellentiae* im Singular fassen. *Deine Führer verführen dich*) führen dich irre, führen dich ins Unglück, vgl. 9, 15. מְאַשְּׁרִים sc. אֹתָךְ aus dem vorigen ךָ herauszunehmen. *Den Weg, den du wandelst, verderben sie*) eig. den Weg deiner Pfade. Ein gerader, glatter Weg ist Bild eines ruhigen, ungestörten Lebens; auf verdorbenem, schlechtem Wege strauchelt, fällt man und wird unglücklich (vgl. מִכְשׁוֹל 8, 15. 57, 14. Ezech. 3, 20. 18, 30. 44, 12). Der Sinn also ebenfalls: sie stürzen das Volk ins Unglück.

13. עַמִּים Völker, von den Stämmen Israëls 1 Mos. 49, 10. 5 Mos. 32, 8. 33, 3. 19. Es ist nämlich blos von dem Strafgericht über Israël die Rede, wie V. 14 ausdrücklich sagt.

14. *Ins Gericht gehen* mit jem. wird sonst vom Ankläger gesagt (Hiob 9, 32. 14, 3. 22, 4), hier ist dieser aber zugleich der Richter (s. zu 1, 8). Die folgenden Worte können als Worte des Weltrichters angesehen werden. Das לֵאמֹר war um so weniger nöthig, da nachher נְאֻם יְהוָה folgt. Das וְ in וְאַתֶּם kann dann nicht übersetzt werden, wie es auch der *Syr.* ausgelassen hat. Man kann aber auch alles als Rede des Propheten fortgehen lassen, wo denn וְ ursachliche Verbindung ist. *Vulg.* *vos enim.* Vgl. 1 Mos. 20, 3. 2 Mos. 26, 12. — Der Weinberg ist ein häufigeres Bild des Volkes, vgl. 5, 1 und die Anm. *LXX. Chald. Vulg.* ergänzen *meinen Weinberg.* Nach seiner Gewohnheit geht der Prophet

vom bildlichen Ausdruck sogleich in den eigentlichen über.

15. *Wie konntet ihr mein Volk zertreten?*) eig. was ist euch, daſs ihr zertretet? für das vollst. מַה לָּכֶם כִּי ת׳. Die vollst. Form מה לכם hat schon das *Keri.* Mit כִּי steht es 22, 1 vgl. 16. Dieselbe Wendung im *Cor. Sur.* 57, 8: مَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ *was ist euch, (daſs) ihr nicht glaubet?* und mit *daſs* V. 10: مَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ ٱللّٰهِ *was ist euch, daſs ihr nicht freygebig seyd für die Sache Gottes?* Richtig für die Construction der Chald. מַה לְּכוֹן דְּאַתּוּן מְמַסְכְּנִין יָת עַמִּי *was ist euch, daſs ihr mein Volk arm macht?* Andere nehmen מַה für warum? und לָכֶם als überflüssigen *Dat. commodi*, was aber der Rede ihre eigenthümliche Stärke nimmt. דִּכֵּא eig. zermalmen, vom Unterdrücken der Niedern Ps. 94, 5. Dasselbe ist im folgenden טָחַן, sonst gew. mahlen. Die Araber brauchen dieses Wort von einem alles um sich her zermalmenden und zerschmetternden Krieger, weshalb auch die Dichter von der *Mühle* des Krieges reden (*Schultens de defectibus ling. hebr.* §. 232 ff. *Exc. ex Hamasa* S. 327). Gerade dieser Gebrauch kommt bey den Arabern nicht vor, er ist aber an sich deutlich. פְּנֵי עֲנִיִּים ist nicht Gesicht, sondern *Person* der Armen, und dient fast blos zur Umschreibung (vgl. 25, 7). Realparallelen sind Micha 3, 3. Amos 2, 7.

16 ff. Der Prophet wendet sich nun insbesondere gegen die Hoffarth und den Luxus der Weiber in Jerusalem, deren üppiger Schmuck dem ernsten Sittenprediger ein Greuel und der göttlichen Ahndung werth erscheint. Vgl. 32, 9 — 11. Amos 4, 1 ff. *Hieron.* (zu V. 16 und 25) und *Eichhorn* (in Justi's Blumen d. hebr. Dichtk. S. 357 und hebr. Propheten S. 204) wollen die *Töchter Zions* hier nach dem sonst allerdings bekannten geographischen Sprachgebrauche (Jos. 15, 45. 47) nicht von *Zionitinnen*,

sondern den *Städten um Jerusalem* verstehen, und letzterer erklärt die Stelle bis zu Ende allegorisch von den stolzen Hoffnungen der Städte Juda's auf das assyrische Bündniſs. „Jerusalem und die Städte von Juda denkt sich der Prophet als weibliche Personen, ihre stolzen Hoffnungen von dem assyrischen Bündniſs als das üppige Benehmen von Buhlerinnen (V. 16), ihre künftige Entkräftung durch die Assyrer als ein Entkleiden von ihrem Buhlerschmuck. Die Allegorie stellt daher die Töchter Zions dar, wie sie nach und nach rein ausgezogen, und zum Hohn und Gelächter hingestellt werden (V. 17—24)." „Die Töchter Zions können nicht Frauen im eigentlichen Sinne, nicht Zionitinnen seyn, sondern im uneigentlichen Sinne *Städte* und Provinzen von Juda, weil im Fortgange der Rede (V. 24) Jerusalem angeredet wird, ohne daſs ein anderes Subject als Frauen genannt wäre, und auch weiterhin (4, 4) Jerusalem mit den Töchtern Zions im Parallelismus steht." Daſs von dem assyrischen Bündniſs hier keine Rede sey, und V. 15 kein Orakel schlieſsen könne, ist schon oben erinnert worden. Die Beweise für die höchst gezwungene und gesuchte Annahme einer solchen Allegorie sind aber nichts weniger als zureichend. V. 24 kann recht gut *Zion* angeredet werden, nachdem zuvor von den *Töchtern Zions* die Rede war; (weit schicklicher noch, als wenn nach *Eichhorn* von den Landstädten Juda's die Rede gewesen wäre); und 4, 4 kann es nicht befremden, daſs statt der Sünden der *Zioniten überhaupt* der „Unflath der Zion*itinnen*" erwähnt wird, da von diesen gerade so lange die Rede gewesen war. S. die Anm. zu 4, 4. Wie passend aber ist es, daſs ein Sittenprediger, für den das Wohlleben überhaupt etwas anstöſsiges hat (2, 7), gerade den weiblichen Luxus, verbunden mit Hoffarth und Buhlschaft, ins Auge faſst und hervorhebt? Vgl. nur Amos a. a. O. Wie sehr eine auf diese Art durchgeführte Allegorie den Geschmack beleidigen würde, dürfen wir nicht weiter

erwähnen. — Die ganze folgende Stelle V. 16—24 ist mit umfassender und glänzender Gelehrsamkeit erläutert in *N. Guil. Schroederi Commentarius de vestitu mulierum hebraearum ad Jes. III, 16—24. c. praef. Alb. Schultensii Lugd. Batavorum* 1745. Was die genaueste etymologische Kentniss des Hebräischen und Arabischen, und ausgebreitete Lectüre von arabischen und persischen, auch ungedruckten, Schriftstellern, besonders auch Scholiasten und Lexicographen, auch Benutzung der Vers. und Rabbinen u. s. w. an die Hand geben kann, ist hier fast bis zur Erschöpfung beygebracht. Nur von neuen Reisebeschreibern ist leider! kein Gebrauch gemacht. Einige Nachträge dieser Art s. in Jahn's Archäologie I. §. 143—159. *A. Th. Hartmann* (die Hebräerin am Putztische und als Braut. 3 Theile. Amsterdam 1809) behandelt nicht, wie man erwarten sollte, alle diese Wörter. — *einhergehen mit gerecktem Hals*) נְטוּיוֹת גָּרוֹן (lies *netuwoth*) von der Singularform נָטוּי für נְטוּיֹת (wie das Keri hat) s. gramm. Lehrgeb. S. 429. Eig. mit ausgereckter Kehle. Der Ausdruck mahlt trefflich die künstlich-affectirte Stellung dessen, der sich recht groſs machen möchte. *Abarbenel* richtig: רד׳ נטויות גרון לחגביה ראשן. Ein hochgetragener oder zurückgebogener Hals gilt häufig dem Hebräer, Araber und Syrer als Bild der Hoffarth und des Stolzes, dah. Ps. 73, 6: *Hoffarth ist ihr Halsgeschmeide*, vgl. *Hamasa* bey *Schultens* zu *Job.* 15, 26: في انوفنا واعناقنا ابا *an unseren Nasen und unseren Nacken zeigt sich der Stolz. Meidan. prov.* 30: أَبَى ٱلدَّرَاهِمُ إِلَّا أَنْ تُخْرِجَ أَعْنَاقَهُمْ *viel Geld thut es nicht anders, als daſs es den Hals lang macht*, eig. (aus den Schultern) hervorzieht. Im Syr. ܪܳܡ ܩܕܠܐ *tollens collum* i. e. *superbia, fastus Ferr.* (so, nicht *superbus*, wie *Castellus* hat). Ueber die andere Bezeichnung des Stolzes durch Hochnäsigkeit s. Ps. 10, 4. *Schultens*

Opp. min. S. 182. — *und frech die Augen werfend*) Statt מְשַׂקְּרוֹת lesen 42 ältere Editt. und mehrere *Codd.* מְשַׁקְּרוֹת (mit *lügenden* Augen), aber bey weitem die meisten und besten *Mss.* und alle älteste Editt. mit שׂ, welches als das schwierigere und passendere vorzuziehen ist (s. *de Rossi Scholia crit.* S. 45). Einige *Codd.* haben selbst ס, welches noch mehr für das שׂ spricht. Dieses erklären nun der Chald., Raschi, Abarbenel, Luther nach dem chald. סְקַר *schminken*, von geschminkten Augen; aber gegen die übrigen Angaben des Verses, der nicht von Putz sondern von buhlerischen Gebehrden handelt. Daher von סָקַר schauen, eig. die Augen umherschauen machen, von frech geworfenen, buhlerischen Blicken. *LXX* ἐν νεύμασιν ὀφθαλμῶν. *Vulg. nutibus oculorum.* *Syr.* ܒܪܡܙܐ ܕܥܝܢܐ. *Menahem Ms. Berol.* ענין הביטה *die Bedeutung ist anblicken.* *Saad.* مُبَرِّقَاتِ العُيُونِ *mit blitzenden Augen.* *Abulwalid:* مومضات العيون وقال اومضت الامراة بعينها اذا برقتهما اي حركتهما والمعني اكثرت النظر والالتفات *die mit den Augen liebäugeln. Man braucht dieses Wort von einem Weibe, deren Augen blitzen und glühen. Der Sinn ist: sie wirft die Augen frech und hoffärthig.* Aehnlich *Kimchi* und *Aben Esra.* *trippelnden Ganges*) הָלוֹךְ וְטָפוֹף תֵּלַכְנָה eig. sie gehen immerfort und trippeln. טפף steht, wie Schröder S. 127 richtig zeigt, von den kleinen, abgemessenen aber schnellen Schrittchen, wie sie die Schrittkettchen (צְעָדוֹת V. 20) erlaubten, von denen gleich im folgenden Versgliede die Rede ist. *Talmud. tract. Joma fol. 9. verso:* היו מהלכות עקב בצד גודל *sie setzten im Gehen die Ferse an den grossen Zehen*, d. i. machten kleine, trippelnde Schritte. Das Wort hängt etymologisch zusammen mit טַף Kinder, und ist entweder denominativ davon, oder beyde kommen von der Grundbedeutung طَفَّ schnell, beweglich seyn, Hände und

Füſse schnell bewegen. *Abulwalid* erklärt es durch تمشين بتهزع اي باضطراب eilig, schnell gehen, und vergleicht hernach nicht unpassend das arab. صفق الابل في مشية die Kameele setzen ihre Füſse beym Gehen künstlich. *Kimchi* im *lib. rad.* S. 180 erklärt: „*wie Kinder* gingen sie *händeklatschend* und hüpfend durch die Straſsen, ohne Scham." So *Vulg. plaudebant.* Auſserdem führt er noch 2 andere Erklärungen an: טפף = חפף, und nach rabbinischem Sprachgebrauche von טפף *aequalis fuit, von abgemessenen, gleichen Schrittchen.* So auch vielleicht in der obigen talmudischen Stelle. *Saad.* يُخَطْرِن *sie schwänzeln* *), ganz wie Luther: *sie treten einher und schwänzeln. Chald.* אָזְלָן וּבְפַתְהֵין מְקַקְּפָן nach der lat. Uebers. *crinibus circumvolutis* (פת für Haar, wie *Hieron.* V. 17), aber richtiger: *clunibus agitantes.* S. über פת V. 17. *Hartmann* a. a. O. II, S. 344, III, 221. 337 will das arab. طاق *kreisen, sich im Kreise bewegen* vergleichen, und das Wort von einem watschelnden, schwankenden, pfauenähnlichen Gange verstehen, wozu sich der Ausdruck der *LXX.* καὶ τῇ πορείᾳ τῶν ποδῶν ἅμα σύρουσαι τοὺς χιτῶνας vergleichen läſst; allein Form und Begriff des arabischen Wortes ist von dem angegebenen noch sehr verschieden, da es nur *im Kreise herumgehen* bedeutet. Eher lieſse sich die Erklärung des *Saadia* daraus abnehmen. — *mit den Fuſsspangen klirrend*) עָכַס nehme ich als *denom.* von עֲכָסִים V. 18 zur Bezeichnung des Klirrens mit diesen Fuſsspangen, welches die Weiber beym Gehen verursachen, wie der Reuter mit den Sporen, und oft recht geflissentlich hören lassen. Chr. B.

*) Ueber das Wort خطر, welches hier sehr glücklich gewählt ist, freylich als *Quid pro Quo*, s. *Schult. ad Hamas.* S. 159. 151 und daselbst das satyrische Gedicht, worin jemand mit einem schwänzelnden Affen verglichen wird.

Michaëlis hörte aus dem Munde des in Halle lebenden Damasceners *Soleiman Aswad* oder *Salomo Negri*, daſs die vornehmen Weiber seiner Gegend in diesem Geräusch etwas suchten, und sich gern dadurch bemerklich machten (*Pott. Sylloge Comment. II*, 90). In einem arabischen Volksräthsel, welches Seetzen in Aleppo hörte (Fundgruben des Orients Th. 1. S. 75) heiſst es von diesen Spangen: مضروب بلا ذنب رقيق القد معشوق * اكثر ما تري عجيبه في الامجان بالسوق *ohne Schuld wird es geschlagen; zart von Gestalt und lieblich, am häufigsten siehst du es bewundernswerth um die Knöchel in den Kaufhallen.* Amru ben Kelthum in seiner Moallaka (V. 18):

وَسَارِيَتَيْ بَلَنْطٍ أَوْ رُخَامٍ
يَرِنُّ خِشَاشُ حُلْيِهِمَا رَنِينَا

zwey Säulen von Alabaster oder Marmor,
an denen die Ringe des Schmuckes klirren.

Säulen heiſsen die Füſse, wie Hohesl. 5, 15. Wie hier Jesaia, so rügt aber auch Muhammed diesen Zug von Eitelkeit und Buhlschaft. Sur. XXIV, 32: وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ *auch sollen sie nicht zusammenschlagen mit ihren Füſsen, auf daſs man erfahre, was sie verstecken von ihrem Schmucke.* *Gelâl* erklärt: اي خلخال يتقعقع d. i. die Fuſsknöchelringe, welche klappern. S. noch die Zeugnisse von Rauwolf, Chardin, Niebuhr bey *Burdes* in Rosenmüllers Morgenl. IV, 212. *Vulg. Jonath.*, *Raschi* verstehen עֲכָסִים von *Schuhen*, daher Luther hier: *haben köstliche Schuhe an ihren Füſsen.* Das *Suffixum* הֶם steht incorrect für הֶן, welche Verwechselung in der arab. Volkssprache häufiger ist. — Ueber den ganzen Vers s. *Schröder* a. a. O. S. 388 ff.

17. S. Schröder S. 394 ff. Die Strafe ihres Uebermuths soll ekelhafte Krankheit und schimpflichste Behandlung in der Sklaverey seyn. Beydes wird auch V. 24 verbunden. *ihre Scheitel kahl machen*) שִׂפַּח eig. *defluere faciet verticem*, er wird den ganzen Scheitel ausfallen lassen, ein stark gewählter Ausdruck für: alle Haare desselben. Man verstehe dieses nicht mit Rosenmüller von dem Scheeren der Haare bey der Trauer, sondern von krankhaftem Ausfallen der Haare durch bösen Grind, Grätze u. dgl. Richtig vergleichen schon *Kimchi* und *Abarbenel* das verw. סַפַּחַת Schorf, Grind, kahle Stelle des Kopfes (eig. *defluxus capillorum*). — *und Jehova ihre Scham entblössen*) פֹּת erklärt schon *Kimchi* durch: weibliche *Schaam*, wozu פֹּת 1 Kön. 7, 50 *cardo feminae* stimmt. R. Abraham bey *Kimchi* erklärt durch *clunes*, wie das Wort offenbar V. 16 im *Targ.* vorkam, aber das arab. فُوتٌ *interstitium*, spricht für ersteres. Andere Rabbinen nehmen es als Contraction aus פְּאֵת (!) *Haar*, hiernach *Vulg. crines*. Nach dieser Vergleichung auch *LXX. Syr. Chald. Saad.; Luther: Schmuck, Zierde.* Der Ausdruck bezeichnet übrigens gewaltsame und schimpfliche Behandlung bey der Plünderung oder in der Sklaverey. S. 47, 3. Im Arab. ist die Fluchformel: أَبْدَى ٱللّٰهُ شَوَارَهُ *Gott entblösse seine Schaam* (*Meidan. prov. ed. H. A. Schultens* S. 24.). *Eichhorn* leihet dem Propheten ohne philologischen Grund das ekelhafteste und obscönste Bild: *so wird Jehova kahl den* S c h o o ſs (קָדְקֹד ?!) *der Töchter Zions machen, und ihre Schaam* e n t h a a r e n. עָרָה hat diese Bedeutung sonst nie.

18. Die folgende einzelne Aufzählung des Schmuckes und der Modewaaren der zionitischen Weiber mag undichterisch seyn, aber in rednerischer Rücksicht ist sie gewiſs kräftig und nicht ohne Eindruck. Der Prophet liebt solche Enumerationen, s. V. 2. 3. Die Versab-

theilung ist durch die Setzung und Nichtsetzung des ו angegeben; sofern er mit jedem Verse von Neuem ansetzend, die sonst gehäufte *Copula* wegläfst. Die *Codd.* variiren aber darin sehr. — עֲכָסִים eig. Fufsfesseln (Sprüchw. 7, 22), ein Brasselet von Gold, Silber, Elfenbein, welches die Weiber um die Knöchel trugen, arab. خلخل, حجل, مسكة, griech. περισφύριον, περισκελίς, auch bey den Griechinnen und Römerinnen im Gebrauch. S. oben עכס V. 16. — שְׁבִיסִים Netze für: netzförmige Kopfzeuge, *reticula* (*Varro de L. L. IV*, 19). *LXX.* τὰ ἐμπλόκια, ebenso *Kimchi*, *Jarchi*, *Aben Esra*, *Abarbenel*, die Talmudisten (s. die Noten zu *Mischna tract. Celim* 28, 10); שָׁבַס s. v. a. שָׁבַץ flechten, weben. S. das Kupfer bey *Hartmann* a. a. O. II, 249, *no.* 1. *Schröder* gibt die ingeniöse Erklärung: *kleine Sonnen*, und nimmt es für das arab. شُبَيْسَة s. v. a. شُمَيْسَة *demin.* von شمس Sonne, indem er nachweiset, dafs beyde letztere Wörter von Medaillons in Gestalt einer kleinen Sonne gebraucht werden, die die arabischen Weiber am Halsbande trugen. [Zu seinen Beweisstellen ist vorzüglich noch *Geogr. Nubiens. XII*, 18 *ed. Rom.*, wo شميسات الزجاج *kleine Sonnen von Glas* oder *Krystall* vorkommen, hinzuzufügen]. Dazu pafst vortrefflich das folgende שַׂהֲרֹן kleiner Mond. Meine Bedenklichkeiten sind zwar: *a*) das Wort wäre ganz arabisch, nicht hebräisch; denn das Hebräische erforderte ש statt ס, auch kommt diese Deminutivbildung im Hebräischen in keinem sichern Beyspiele vor; *b*) im Arab. selbst kommt die Form mit ب nicht vor, und ist nur nach der Analogie angenommen. Allein vielleicht war dieser Schmuck arabische Sitte, und Sache und Wort zu den Hebräern gekommen; auch weiset *Schröder* aus *Theophr. hist. plant. IX*, 4. *Plin. H. N. XII*, 14 Σαβις als Name der Sonne bey den Arabern nach. *Jahn* (Archäol. I, 2. S. 139) will

שְׁבִיסִים durch Florschleyer erklären, weil شبث Spinne heifst; aber س entspricht dem שׁ, nicht dem ס. — *Kleine Monde* kommen Richt. 8, 21 als Schmuck der Kameele und V. 26 als Schmuck der Männer bey den Midianiten vor.

19. נְטִיפוֹת Ohrgehänge, eig. Tropfen, von der Gestalt. Auch im Deutschen sagt man: Ohrtröpfchen. שֵׁרוֹת *Kettchen*, insbesondere *Arm*kettchen, Armbänder. *Chald.* שֵׁירֵי־יְדַיָּא vgl. שֵׁירָא für das hebr. אֶצְעָדָה Armband 1 Mos. 24, 22. 30, 47. *Vulg. armillae.* Vgl. das arab. سِوَار Armband, سَوَّرَ das Armband umbinden. רְעָלוֹת *Schleyer*, aber eine besondere Art derselben, arab. رِعَال. Der Scholiast des Safeiri bey *Schröder* erklärt das Wort durch قناع *calantica*, und setzt hinzu, dafs sie in der Gegend der Augen mit Spangen zusammengeheftet werde. Jener Schleyer bestand aber aus 2 Stücken, von welchen das eine über den Augen anfing, und über Kopf und Nacken zurückgeschlagen wurde, das andere unter den Augen anfangend über die Brust herabhing. S. das Kupfer bey Niebuhr's Reise Th. 1. Taf. 28. S. 185 ff. Jahn's Archäol. I. B. 2. S. 186.

20. פְּאֵרִים *Kopfzeuge*, Turbane, sonst der Männer (61, 10), der Priester 2 Mos. 39, 28. Nach *Schröder* S. 101 ff. *tutuli, hohe* Turbane, aber gerade diese Nebenbestimmung ist von ihm nicht erwiesen worden. צְעָדוֹת *Fufs*- oder *Schritt-Kettchen*, die von einer Fufsspange zur andern reichten, um die Schritte schön zu messen (V. 16). *LXX.* ψέλλια. *Chald.* שֵׁירֵי רִגְלַיָּא. Das entsprechende خلخال bedeutet 1) eine Schritt-Kette der gefesselten Gefangenen, wie bey uns der Züchtlinge, 2) nach dem Schol. des Safeiri: ein solches Kettchen der Weiber, besonders zur Abmessung der Schritte beym Tanze. Das Stw. צָעַד schreiten kommt im Hebräischen (Sprüchw. 7, 8) und Arabischen (Schröder a. a. O. S. 123)

von gemessenen, affectirten, buhlerischen Schritten von. Die Gemaristen (s. Schröder S. 128. *Buxtorf Lex. chald. col.* 1006) wollen noch einen andern Zweck, näml. der zu bewahrenden בתולים, bey dieser Sitte finden. — Die *Gürtel* der Weiber waren gewöhnlich schmal, von edlen Stoffen, wurden tief gegürtet, und locker getragen. S. *Jahn* a. a. O. §. 145. S. 81. 86. *Hartmann II*, 299 ff. — *Riechfläschchen* trugen die Weiber an der Halskette (*le Bruyn Voy. T. I.* S. 217. *Chardin T. III.* S. 72), und nach einer Stelle des Hafis bey Schröder S. 159: „*den Gürtel ziert ein Salbenfläschchen*" auch am Gürtel; wornach denn sehr passend hier Gürtel und Riechfläschchen verbunden wären. Es könnte aber auch das Herabhängen bis auf den Gürtel gemeint seyn. — Für לְחָשִׁים habe ich schon im Wb. die Bedeutung *Amulete*, die vor Schröder allgemein angenommen war, gegen dessen Erklärung durch: *kleine Schlangen* (لواحس *lambentes*) in Schutz zu nehmen gesucht. Die Anwendung des *hebräischen* Sprachgebrauchs (s. V. 3) liegt zu nahe, und auch im Arabischen und Lateinischen wird *Zauber* und *Entzauberung* durch Ein Wort (رقية *fascinum*) ausgedrückt. Der Stamm לָחַשׁ heifst aber im Hebr. nie *lecken*, wie im Arab.; *Leckende* für Schlangen wäre immer blos poetischer Name, da hier ein technischer erfordert wird; und es müfste im Hebräischen obendrein לֹחֲשִׁים (etwa wie זֹחֲלֵי עָפָר) heifsen. *Amulete* sind aber hier Edelsteine oder Gold- und Silberplättchen, mit Gesetzstellen oder magischen Formeln beschrieben, die die Weiber an der Halskette oder *im Ohr* trugen, und die ihnen zugleich als Putz dienten. Das letztere fassen hier bestimmt die hebr. Ausleger *Kimchi* und *Abarbenel* auf, denen *Luther* folgt (Ohrenspangen), und allerdings kommen *Ohrringe* auch sonst im A. T. als Werkzeuge der Superstition vor (1 Mos. 35, 4). Chardin (bey Harmer III, S. 314): „Einige dieser Ohrringe, die ich gesehen, waren mit

Figuren und seltsamen Charakteren bezeichnet, welche vielleicht Talismane oder Mittel gegen Zauberey sind. Noch Augustin (*epist.* 73 *ad Possid.*) eifert gegen Ohrringe, die man als Amulete trage. Im Aram. heifst daher der Ohrring überhaupt ܩܕܫܐ (*Barhebr.* S. 36), קְדָשָׁא, קְדָשָׁא, קְדָשָׁא, קְדִישָׁא (s. *Buxtorf. Lex. c.* 1940) *). Indessen war von Ohrringen schon oben V. 18 die Rede. S. über Amulete überh. *Schröder* S. 168 — 170. *Richardson* über Spr. Lit. und Gebr. der Morgenl. S. 219 ff. *Grotefend* Art. *Amulete* in der Hall. Encyclop. III. S. 428 ff. *v. Hammer* über die Talismane der Moslemen (Fundgruben IV, 156 ff.) und die Abbildung der babylonischen Talismane von *Rich*, ebend. IV, S. 86 ff.

21. Die *Fingerringe* waren gewöhnlich zugleich Siegelringe, wie schon die Etymologie gibt. Ueber die *Nasenringe* s. die Reisebeschreiber bey *Jahn* S. 144. Sie bestehen noch heut im Orient aus Gold oder Silber, sind von der Gröfse eines Thalers, zuweilen mit einem Edelsteine besetzt, und hängen in der mittleren Nasenwand befestigt über den Mund herab. Fälschlich nennt sie Schröder (S. 191) eine blos amerikanische, und den Hebräerinnen nicht zuzutrauende barbarische Sitte. Er hält sich daher an die Vorstellung der Rabbinen *Aben Esra* und *Abarbenel*, der Ausleger des Talmud (s. *Maim.* und *Bartenora* zu *Mischna Celim XI*, 8), und der *Vulg.* (*gemmae in fronte pendentes*), welche Perlenschnuren oder Schnuren aufgereiheter Metallkügelchen verstehen,

*) Sehr mit Unrecht ist neulich von einem der semitischen Sprachen wahrscheinlich unkundigen Rec. der Hall. L. Z. über *Kühnöls* Comment. 2te Ausg. diese Bedeutung bey Gelegenheit von Matth. 7, 6 in Anspruch genommen worden. Sie ist *sehr häufig* und nicht blos, wenn der Ohrring zugleich Amulet ist, sondern überhaupt. Man sehe *Barhebr.* a. a. O. und bes. Sprüchw. 11, 22 *Targ.* So ist טַבַּעְתָּא eig. Siegel, Siegelring, und wird dann selbst vom *Vorhangsringe* gebraucht.

die von der Stirn *über die Nase* hingen (s. Dappers Beschr. von Persien S. 80), vgl. نَظَمَ Perlen reihen, نَظْمٌ und نِظَامٌ Perlenschnur. S. gegen Schröder *Seb. Rau diss. ad varia V. T. loca* S. 32. *Alex.* und *Vulg.* haben fast überall *ἐνώτια*, *inaures*, richtiger *Theod.* Ezech. 16, 12 *ἐπιῤῥίνιον*.

22. Die folgenden Kleidungsstücke sind gröſstentheils gröſsere, den ganzen Körper bedeckende. מַחֲלָצוֹת schon Luther richtig: Feyerkleider. Das Stw. חָלַץ = خلص und خلع ist *ausziehen* (ein Gewand), davon خِلْعَةٌ und מַחֲלָצָה Feyergewand, kostbares Gewand, wogegen man das gewöhnliche *auszieht*, und es damit vertauscht, wie חֲלִיפָה Wechselkleid für: Staatskleid, oder welches man daheim *ablegt*. Davon scheint خلع *jemandem ein Feyerkleid anlegen, schenken*, erst *denom.* zu seyn. خِلْعَةٌ wird in einem arab. pers. Glossarium durch جامه طراز d. i. gesticktes, goldgesticktes Kleid erklärt, welches *Schröder* auch hier angewandt wissen will, allein diese Bestimmung scheint zu eng, und liegt schwerlich im Worte. — מַעֲטָפוֹת nach der Etym. *Hüllen*, aber den speciellern Gebrauch hat Schröder S. 226—36 vortrefflich nachgewiesen. Die entsprechenden arab. عطاف und معطف, welche die Wörterbücher allgemein *pallium, exterior vestis* geben, bedeuten nämlich genauer: eine zweyte, weitere *tunica*, die über der gewöhnlichen getragen wurde, länger herab hing, weiter und mit Ermeln versehen war. Das, was die arabischen Stellen bey Schröder S. 235 an die Hand geben, stimmt gröſstentheils mit den Eigenschaften des hebräischen מְעִיל (s. m. klein. Wb. u. d. W.) und כְּתֹנֶת פַּסִּים (s. Jos. Archäol. VII, 8. §. 1), oder der römischen *stola*, überein. Solche längere Tuniken mit Ermeln trugen bey den Griechen und Römern nur die Weiber, und wenn sie von

Jünglingen und Männern getragen wurden, galt dieses für Weichlichkeit und weibisches Wesen (s. *Gellius VI*, 10. *Cic. Catil. II*, 10. *Pausan. I*, 44). Vgl. *Braun de vestitu sacerdotum* S. 403 — 7. 473 ff. Böttiger's Sabina II, 94 ff. 115 ff. Augustus trug deren im Winter *viae* (*Suet. Aug.* 82). Von den Phöniziern führt dieses Herodian (V, 5) überhaupt als Merkwürdigkeit an. Auch bey den Babyloniern trugen die Reichern die Tunica bis auf die Knöchel (Herod. I, 195. *Strabo XVI*. S. 746. *ed. Almeloveen*, *T. VI*. S. 285. *ed. Siebenkees-Tzschucke*). — מִטְפָּחוֹת weite Oberkleider, *Mäntel*. Dieses Kleid wird (nach Ruth 3, 15) von der Ruth getragen, die 6 Maſs Gerste darin nach Hause trägt. Es diente also nicht blos dem Luxus, sondern auch dem Bedürfniſs. Vielleicht entsprach es dem arab. حِبَكَة d. i. ein viereckigtes Stück Tuch, welches man beym Umschlagen faltet, und welches auch zur nächtlichen Hülle dient (*Jahn I*, 2, S. 87). — חֲרִיטִים *Taschen*, Börsen. Als Geldbehältniſs 2 Kön. 5, 23. Das arab. خَرِيطٌ und خَرِيطَةٌ ist nach *Dschauhari* eine, besonders lederne Tasche, und kommt z. B. von der Hirtentasche Davids (*Abulph. Dyn.* 46), der Gürteltasche der Kaufleute (5 Mos. 25, 13 *Erp.*), besonders dem Geldbeutel (خريط الدراهم) vor. Das Stw. خرط ist *drechseln*, *kegelförmig machen*, wovon مَخْرُوطَةٌ *Kegel*, *Alfrag. pag.* 103. *Euclid.* 364. 370. 374. 377. *Saad.* an dieser Stelle. Daher vielleicht anzunehmen, daſs sie *kegelförmig* waren. Daſs sie es aber wirklich waren, und auch von Metall gearbeitet wurden, sagt Michaëlis (*Supplemm.* 919) ohne Beweis. Mit *Dschauhari* stimmt vielmehr *Chardin* (*Voy. IV*, *p.* 204): *les sacs d'argent sont faits de cuir, longs, étraits*. Arabische Schriftsteller bey *Schröder* S. 297 reden auch von seidenen und goldgestickten, welche Weiber trugen.

Sonst trug man das Geld gewöhnlich im Gürtel; Weiber aber solche Taschen *am* Gürtel. Die *Vulg.* hier fälschlich *acus* (Haarnadeln).

23. גִּלְיֹנִים geben *Chald. Vulg. Kimchi* im Comment. *Abarbenel, Raschi, Luther* durch *Spiegel.* Dazu stimmt der hebräische Sprachgebrauch ganz, denn גִּלָּיוֹן ist 8, 1 eine glatte (Stein-) Tafel; die Spiegel der Alten und auch der Hebräerinnen bestanden aber aus polirtem Metall, Kupfer, Messing, auch wohl Silber und Gold (2 Mos. 38, 8. Hiob 37, 18), und Glasspiegel waren unbekannt, wie sie auch noch jetzt im Orient selten sind. Im Arab. paſst das Stw. جلى *glänzen* und *poliren* (z. B. *hist. Tim.* 353. *ed. Gol.*). Man darf aber nicht einwenden, daſs die Spiegel nicht zum Putz der Weiber gehörten; denn weit entfernt, wie bey uns, die Zimmer zu zieren, wurden sie von den Weibern mit sich herumgetragen. Olearius (pers. Reisebeschr. S. 216) erzählt von den indischen Tänzerinnen, daſs sie einen groſsen silbernen Daumenring tragen, in welchen ein hellgeschliffener kleiner stählerner Spiegel gefaſst war. Die ägyptischen Weiber trugen bey den Isis-Festen in der linken Hand Spiegel, und in der rechten das Sistrum, erstern der Göttin hinhaltend (s. *Cyrillus Alex. de adorat. in spir. T. I. p.* 313. *ed. Paris. Procop. ad Exod. l. c. Apulejus, de asino aureo II,* S. 369). Dieselbe Sitte fand beym Dienst der Juno und Pallas Statt (*Spanhem. ad Callim. hymn. in Pall.* 21. *Senecae epist.* 95). Von einem ähnlichen Cultus rührten wohl die Spiegel der hebräischen Weiber 2 Mos. a. a. O. her. Sie bewiesen sich aber dadurch als dienende Sklavinnen der Gottheit; denn diesen lag das Geschäft ob, der Gebieterin den Spiegel vorzuzuhalten (*Clem. Alex. Paedag. III,* 2), und so sehen wir auf den hetruskischen Vasen häufig weibliche Figuren, die anderen einen kleinen runden mit einem Stiel versehenen Spiegel vorhalten (*Passeri picturae Etrusco-*

rum in vasculis. Romae 1767 — 1775. 3 *Voll. Fol.*). Rund waren auch die Spiegel bey den Morgenländern. *Motanabbi* (in dem Gedichte bey *Reiske* zu *Abulfedae Syria ed. Köhler* S. 209) V. 38 sagt vom See Tiberias:

وهي كالماوية مطوقة جرد عنها غشاوها الادم

er gleichet einem runden Spiegel, von dem man den ledernen Ueberzug abgezogen hat.

Wir könnten also bey dieser Erklärung stehen bleiben, dürfen aber allerdings nicht verschweigen, dafs die folgenden Namen mehr auf *gröfsere Kleidungsstücke* führen; weshalb noch Schröders Erklärung beleuchtet werden mufs. Dieser fafst es nach den *LXX* (διαφανῆ Λακωνικὰ) und *Kimchi* im *Lex.* durch *dünne, durchsichtige Kleider,* in denen der Körper *enthüllt* und wie *nackend* erscheint, von גָּלָה, جلي nackend seyn, und *trans.* enthüllen, vgl. جلوة feines, seidenes Kleid (Schröder S. 311. 312). Solche Gewande wurden in Tarent verfertigt, daher *Ταραντίδια Pollux VII,* 17. *IV,* 4, ob in Sparta, ist zweifelhaft. Doch hat *Hesych.* Λακωνικὸς χιτὼν, λεπτὴ ἐσθής. Das *Λακωνικὰ* des *Alex.* könnte vielleicht auch *Purpurgewande* bezeichnen (*purpurae laconicae Hor. Od. II,* 18, 17). *Jahn* urtheilt, dafs solche Kleider der Eingezogenheit und Schamhaftigkeit des morgenländischen Weibes nicht angemessen wären: aber der Prophet rügt ja auch eben hier einen gegen die Zucht verstofsenden Luxus (vgl. V. 16). — סְדִינִים *σίνδονες* leinene Unterkleider, eine Art Hemden, welche von Vornehmern unter den übrigen Kleidern getragen wurden, während Geringere die Tunica blos trugen. Richt. 14, 12. 13 und öfter. Luther *Koller* d. i. Hemdchen (vgl. Apostelgesch. 19, 12). — צְנִיפוֹת Turbane, eig. Kopfbinden. Das arab. صنيف und صنيفة steht auch von der *Gürtelbinde:* so ist im Griech.

μίτρα und im Türkischen *Doulbdeh* Turban und Gürtel. — רְדִידִים feiner, florartiger Ueberwurf der Weiber über die andern Kleider, oder lang herabfliessender Schleyer. Hohesl. 5, 7 vgl. 1 Mos. 24, 65. 38, 14 *Targ.*

24. An die Stelle dieses Glanzes tritt jedes denkbare Elend der Sklaverey oder die tiefste Trauer. *Statt der Wohlgerüche wird es Moder geben*) מַק Fäulniss, hier von eiternden, faulenden, stinkenden Wunden und Beulen (s. נָמַק Ps. 38, 6); also eig. Gestank von Fäulniss. *Vulg. pro suavi odore foetor erit. Chald. da wo sie Wohlgerüche hatten, wird es eitern* (יְתְמַקְּבֵי). Für מַק lesen hier und 5, 24 mehrere *Codd.* und Ausgaben (s. *de Rossi Scholia critica* S. 45) מָק, was aber in der etymologischen Auffassung gar keinen Unterschied macht, denn die Verba ע״ע bilden auch Derivate wie חַם, חָם. Da die *LXX* und *Syr.* durch *Staub* (κονιορτὸς, ܐܘܓܕ) erklären, so meint *Michaëlis* (*Supplemm.* S. 1490), dass sie مَوْق Staub verglichen hätten, allein sie meinten ohne Zweifel den Staub des wurmstichigen Holzes, wie auch 5, 24, wo sie auch sehr passend durch χνοῦς übersetzen. — *Statt des Gürtels einen Strick*) Nur dieses gibt den nothwendigen Gegensatz. *LXX.* ἀντὶ ζώνης σχοινίῳ ζώσῃ, *Vulg. pro zona funiculus.* Ebenso der *Syr.* und *Luther: loses* d. i. *schlechtes Band.* Mit Unrecht spricht aber Schröder S. 400 dieser Bedeutung etymologischen Grund ab, denn sie kann sehr wohl von נָקַף umgeben, herkommen. Der Chald., die Talmudisten (s. *Buxt. Lex. chald.* S. 1393) und die hebr. Ausleger verstehen nach dem Chald. *Wunden*, was aber so wenig einen Gegensatz gibt, als Schultens Erklärung (*Origg. hebr.* I, cap. 12. §. 6) durch Zerschmetterung des Hirns, nach dem arab. نقف; und *Schröder* a. a. O. verfährt zu willkührlich, wenn er, um den Gegensatz herzustellen, חֲגוֹרָה von der *Kopf*binde verstehen will. — *Statt der gedrechselten Locken eine Glatze*). מַעֲשֶׂה מִקְשֶׁה eig. gedrechselte Arbeit, ein spät-

tischer Ausdruck für die künstlich gedrehten, gekräuselten Locken. Die Femininalform מִקְשָׁה kommt von gedrechselter, künstlich gerundeter Holz- und Metallarbeit häufig vor (2 Mos. 25, 18. 31. 36. 37, 7. 17. 22), und قَشَا ist *drechseln.* Zwar erklärt es *Golius* blos durch *decorticavit, dolavit lignum.* Aber *Firuzabadi* im *Kamûs* S. 1934 *ed. Calcutt.* erklärt: قَشَا ٱلعُودَ قَشَرَهُ وَخَرَطَهُ. d. i. قَشَا *wird vom Abschälen und Drechseln des Holzes gebraucht.* Ueber خرط, wodurch es erklärt wird, s. *Schröder de vestitu* S. 292, und oben bey V. 22. *Vulg. crinis crispans. Saad.* عَمَلُ ٱلْمُشْطِ *opus pectinis. Syr.* ܨܘܪܬܐ s. v. a. בַּלְּרִיתָא *caesaries.* Der Ausdruck mit מַעֲשֶׂה gehört ganz der Bezeichnung irgend einer Handwerksarbeit, z. B. מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב Damastwirkerarbeit 2 Mos. 26, 1, מַעֲשֵׂה אֹרֵג Weberarbeit 2 Mos. 28, 32, מַעֲשֵׂה שַׁרְשְׁרוֹת kettenförmige Arbeit 1 Kön. 7, 17. Dieses erscheint doppelt passend, wenn man an die Art des Haarkräuselns bey den Morgenländern denkt. *Bruce* (Reisen Th. 3. S. 82) erzählt von der Tracht der Einwohner einer habessinischen Landschaft unter andern: „das Haar tragen sie kurz und gekräuselt, aber nicht durch Natur, sondern durch Kunst. Ein jeder führt ein hölzernes Stäbchen bey sich, womit er die Locke hält, und um eine Schraube wickelt, bis sie sich in der verlangten Form kräuselt.“ Bruce setzt hinzu, ich vermuthe, daſs dieses das Werkzeug ist, dessen Gebrauch Jes. 3, 22 rügt. Die englische Uebers. hat näml. V. 22 חריטים durch *crispingpins* (Kräuseleisen) gegeben. Jarchi versteht einen Kopfschmuck von gekräuselten Goldblechen, dergleichen die Alten wirklich kennen (s. *Plin. H. N.* 21, 3. 4. Böttiger's Sabina S. 175), ebenso wohl schon die *Lxx.* κόσμος τῆς κεφαλῆς ὁ χρύσεος: geleitet zugleich durch Vergleichung des מִקְשָׁה, welches oft von *Gold*-Arbeit vorkommt;

aber ein Kopf-*Putz* gibt kaum einen passenden Gegensatz. *Alb. Schultens*, den Schröder S. 403. 404 anführt, erklärt *opus rasile*, und will mit *Vitringa* an den Goldstaub denken, den sich die Alten in die Haare streuten (s. *Lamprid. Heliog.* 30. *Treb. Pollio in Gallien.* 16. *Valer. Max.* 2, 1. *Joseph. Arch.* 8, 7. §. 3); aber dieses ist dem obigen Gebrauch von מִקְשָׁה, an welchen man sich doch am meisten zu halten hat, zuwider. Die *Glatze* wird zu verstehen seyn, wie V. 24. Kahlköpfigkeit war übrigens obendrein schimpflich (2 Kön. 2, 23). Sonst könnte sie und das Tragen des Sackes auch von Trauer verstanden werden (vgl. V. 25). *Statt der Busenbinde einen härnen Gurt*) Bey Erklärung des ἅπαξ λεγομ. פְּתִיגִיל führen weder Etymologie, noch alte Uebers. und Ausleger zur Gewissheit, obgleich der allgemeine Sinn eines ungegürteten kostbaren Kleidungsstücks klar ist. Ist das Wort eigentliches *Quadrilitterum*, so könnte es verschmolzen seyn aus פְּתַג *chald.* Linnen und פְּתִיל Schnure, Band, und etwa einen Gürtel von Byssus bezeichnen. Ist es wahres *Compositum*, was die Form wahrscheinlicher macht (vgl. בְּלִבְּגַל), so könnte es aus פְּתִי Weite, und גִּיל = גּוּלְּלָא *chald.* Mantel, bestehen. Schröder's Etymologie (S. 157) von פָּתִיל und جال umgeben, möchte nicht Statt finden, da so gewaltsam verschluckte Buchstaben, wie hier das ל, ohne Beyspiel sind. *LXX* χιτὼν μεσοπόρφυρος. *Vulg.* *fascia pectoralis*. *Saad.* اَلْغَلَائِل *interulae* (wie hier und V. 19 für סְדִינִים statt des gedruckten اَلْجَلَائِل zu lesen ist) und ebenso *Kimchi* (*lib. rad.*): *eine Art Staatskleid:* אמר שהוא הנקרא אלגלאלא *man sagt, dass es das sey, welches* الغلالة *genannt wird.* Dieses ist aus *Abulwalid*, welcher schreibt: قميص غلالة. *Aben Esra:* חלוק דק *feines Unterkleid.* Ich bin in der Uebersetzung der *Vulg.* gefolgt, aber da schon im zweyten Gliede eines Gürtels erwähnt wurde, und das

eigentlichen Kleides sonst nicht erwähnt seyn würde, so möchte ich jetzt Luther's Uebersetzung: *statt des weiten Mantels ein enger Sack*, nach der obigen Etymologie vorziehen. — *Brandmale statt der Schönheit*) eig. an dem Orte (תַּחַת) der Schönheit, da wo ihre Schönheit den Sitz hatte, also: im Antlitz. כִּי hier ohne Zweifel nicht die Partikel, sondern für כְּוִי (von כָּוָה), wie רִי für רְוִי, אִי für אֱוִי s. Lehrgeb. S. 510 und die arabischen Analogieen (bey Schröder S. 406), wo auch unser كَيّ Brandmal von كوى vorkommt, welches *Saad.* 3 Mos. 13, 24. 25 für מִכְוָה, und *Arabs Erp.* 2 Mos. 21, 25 für כְּוִיָּה gebraucht. Die Erklärung findet sich schon im Talmud, wo die Worte durch חֲלוּפֵי שׁוּפְרָא כְּוָאָה gegeben werden, und *Kimchi* und *Aben Esra* führen sie an. Man hat aber an Brandmale (στίγματα) zu denken, die ihnen als Sklavinnen aufgedrückt wurden. Gewöhnlich geschah dieses auf der Stirn. S. *Exc. ex Hamasa ed. Schultens* S. 364 Note: وَكَوَيْتُهُ فَوْقَ ٱلنَّوَاظِرِ مِنْ عَلِ *und ich drückte ihm Brandmale auf, oben über die Augen.* Im Hebr. sagt man בֵּין עֵינַיִם von der Stirn. S. *Wolf curae philol.* bey *Gal.* 6, 17. *Arabsiades* (*vit. Tim.* S. 320 *ed. Gol.*) erzählt, wie Timurs wilde Krieger sich ein grausames Vergnügen daraus gemacht, die Besiegten auf diese Art zu brandmarken.

25. Woher aber die Sklaverey und die Trauer für die Weiber? weil ihre Männer in unglücklichen Kriegen vor dem Feinde fallen werden. *Deine Männer*) näml. o Zion! *LXX.* ὁ υἱός σου ὁ κάλλιστος, ὃν ἀγαπᾷς, weil sie מְתַיִךְ יָפִי verbanden. גְּבוּרָה *abstr. pro concr.* für גִּבּוֹרִים wie V. 4. *LXX.* οἱ ἰσχύοντες ὑμῶν. *Vulg. fortes tui. Chald.* עָבְדֵי נִצְחָנִיךְ *die deinen Sieg bewirkten.*

26. Hier ist wieder von Zion, die V. 25 angeredet war, in der dritten Person gesprochen. Ihre *Thore klagen* s. v. a. man klaget in ihren Thoren. Vgl. 14, 31:

klage! o Thor, heule! o Stadt. Klagel. 1, 4: *die Wege Zions klagen* für: man klagt auf ihnen. *verödet wird sie am Boden sitzen*) נִקָּתָה eig. sie wird gereinigt werden, d. i. rein ausgeplündert. Daſs *reinigen* auf diese Weise übergetragen wird auf *rein ausräumen, rein ausrauben*, hat *Schultens* (*Opp. minn.* S. 253) vollkommen befriedigend gezeigt. نقي selbst kommt *Conj. X* so vor (*hist. Tim. T. I.* S. 576. Z. 5. *ed. Manger*) und ebenso die sinnverwandten صفي und خلص. *Am Boden sitzen* die Trauernden, s. 47, 2. Hiob 2, 13. Klagel. 2, 10. 3, 28. Ps. 137, 1. Auf einer Münze des Vespasian, die zum Andenken an den Sieg über Judäa geprägt ist, sieht man nach demselben Emblem ein Weib an einen Palmbaum gelehnt am Boden sitzen.

Kap. 4.

1. So groſs wird der Mangel an Männern werden, daſs die Weiber auf die erniedrigendste Art den wenigen übriggebliebenen nachjagen müssen, um nur die Schande des ehelosen Standes und der Unfruchtbarkeit (1 Mos. 30, 3 ff. 15 ff. 54, 4. 5) von sich abzuwenden. Sie thun Verzicht auf die gesetzlichen Verpflichtungen des Mannes (2 Mos. 21, 10), und wollen nur seinen Namen führen d. i. zugleich ihm angehören (s. über נִקְרָא בְּשֵׁם פ׳ m. Wb. II, 1015). Das Weib führte auch wirklich des Mannes Namen mit, als: שָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם *Sarai, das Weib Abrahams* 1 Mos. 12, 17, רָחֵל אֵשֶׁת יַעֲקֹב 46, 20, wie bey den Römern *Terentia Ciceronis, Livia Augusti*. Zum ersten Gliede vgl. Zach. 8, 23: *zu jener Zeit werden zehn Männer aus allen Zungen der Völker den Rockzipfel eines Juden angreifen, und sagen u. s. w.*, zu dem dritten die von *Grotius* beygebrachte schöne Parallele aus *Lucan* (*Pharsal. II*, 342):

...... da tantum nomen inane
Connubii: liceat tumulo scripsisse, Catonis
Marcia.

Sieben, die bekannte heilige und *runde* Zahl, bey den Hebräern, Aegyptern, Persern und heutigen Morgenländern, wie bey den Mongolen *neun* (s. Pallas mogol. Völker S. 189). Wir erinnern nur an die sieben Amschaspands und sieben Fürsten des Darius bey den Persern, die sieben Planeten, Metalle, Klimata, Himmel und Höllen, die sieben Weltwunder u. s. w. S. vorzüglich *v. Hammer* in der encyclop. Uebers. der Wissenschaften des Orient S. 322 ff. und Fundgruben des Orients I, S. 3. Noch vergleiche man eine Stelle der Sunna (Fundgruben des Orients Th. 1. S. 153), wo es heifst: „Von den Zeichen des jüngsten Tages wird seyn .... Vermehrung der Weiber und Verminderung der Männer, dafs Ein Mann kommt auf 50 Weiber." Und anderswo: „einem Manne werden dann vierzig Weiber nachlaufen, ob der Seltenheit der Männer und Menge der Weiber" (Ebend. S. 170. Vgl. S. 299, *no.* 538. S. 303, *no.* 582).

2. Von nun an der Schlufs des Orakels, das, wie gewöhnlich, in frohe Hoffnungen ausläuft. Nach jenen Niederlagen und nach getilgter Blutschuld werden die Uebriggebliebenen ein heiliges, gesegnetes Geschlecht seyn, unter dem die Gottheit ihren Wohnsitz aufschlägt. Dieses die herrschende Vorstellung und Lehre unseres Propheten: erst der Rest bekehrt sich (שְׁאָר יָשׁוּב), s. 6, 13. 10, 21—24. 29, 18—24. 30, 16—26. 32, 1—5. 33, 14—16, vgl. 7, 3 den Namen des Knaben. Man könnte darin den gewöhnlichen Erfahrungssatz finden, dafs das Volk erst durch Schaden werde klug werden; aber bey dem Propheten herrscht die höhere Idee einer Nemesis, nach welcher die Schuld des Volkes gesühnt werden mufs, durch den Untergang derer, die sie auf das Vaterland geladen, und dafs erst dann sich Jehova's Liebe und Segen dem Volke von Neuem zuwenden könne. Den *Sprofs Jehova's* (צֶמַח יְהוָה) verstehen schon *Grotius*, *Vogel*, *J. D. Michaëlis*, *Dathe*, *Koppe*, von dem neuen besseren Anwachs des Volkes nach den Niederlagen,

und dieses ist auch dem Zusammenhange am angemessensten. Der Sinn des Verses ist: der neue Gott wohlgefällige Anwachs des Volkes, diese *spes melioris aevi*, wird schön und glänzend dastehen, und des Landes Frucht sich herrlich schmücken für die Geretteten: d. i. neuer Segen und neue Fruchtbarkeit werden das Land schmükken um der geretteten Frommen willen, es wird schöner blühen und gedeihen dem veredelten Reste des Volkes (s. 30, 23 — 26). צֶמַח יְיָ und פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל können nämlich füglich dasselbe seyn, und man kann nicht zugestehen, was Rosenmüller bemerkt, dafs sie hier offenbar unterschieden wären, da sich die Worte לִפְלֵיטַת יִשְׂרָאֵל nicht nothwendig auch auf das erste Glied mitbeziehen müssen. Collectiv wird צֶמַח auch 1 Mos. 19, 25 gebraucht. Mit einiger Veränderung erklärt Eichhorn (hebr. Propheten I, S. 206) den *Sprofs Jehova's* durch die übriggebliebenen guten Bürger, und die *Frucht des Landes* für deren Nachkommen, das neue Geschlecht, was sie erziehen, und welches ihnen zur Ehre gereichen werde. Da aber im ersten Gliede לִצְבִי וּלְכָבוֹד einen Zustand anzeigt (s. 1, 6), *in* Herrlichkeit und *in* Glanz; so wird auch im zweyten לְגָאוֹן וּלְתִפְאָרֶת so genommen werden müssen: *in* Pracht und *in* Schmuck, für: prächtig, geschmückt. — Wollte man aber לִפְלֵיטַת יִשְׂרָאֵל auf beyde Glieder beziehen, und zugleich einen genauen Parallelismus zwischen צֶמַח יְהוָה und פְּרִי הָאָרֶץ herstellen, so könnte füglich auch ersteres vom *Lande* erklärt werden, welches eine *Pflanzung Jehova's* genannt wird, wie ohne Zweifel צֶמַח auch gefafst werden kann (vgl. 1 Mos. 19, 25). — Das *Targ.*, *Kimchi*, *Vitringa*, *Rosenmüller* fassen צֶמַח יְהוָה vom Messias, vgl. Jer. 23, 5. 33, 15, Zach. 3, 8. 6, 12, wo er ebenfalls צֶמַח genannt werde. Allerdings könnte man sagen, dafs *Sprefsling Jehova's* hier dichterischer Ausdruck sey für: Sohn Jehova's = König, und der Sinn wäre nicht unpassend: ein Gottgefälliger Herrscher wird die Zierde des neuen Geschlech-

tes seyn, da allerdings Jesaia sonst die Hoffnung der bessern *Zeit* an einen König anknüpft. Allein dass auch פְּרִי הָאָרֶץ nach dem Parallelismus vom Messias erklärt werde, wie diese Ausleger wollen, sofern der Sprössling auch *Frucht für das Land* tragen werde, ist unerträglich hart; und jene Stellen des Jesaia und Zacharia sind nicht so parallel, als es scheint. Bey Jeremia wird ein *gerechter Spross Davids* verheissen, und dass bey Zacharia der Messias geradezu *Spross* genannt wird, ist auf jeden Fall aus jener Stelle geflossen. Wollte man diese Erklärung annehmen, so müsste auf jeden Fall צֶמַח יְהוָה unbestimmt gefasst werden: *ein Spross Jehova's*, d. i. gottbegünstigter Herrscher (da die messianische Erwartung zur Zeit des Jesaia erst im Entstehen, noch nicht fixirt war) und *Frucht des Landes* im eigentlichen Sinne beybehalten werden, was nur zu sehr gegen den Parallelismus ist. — LXX. Syr. erklären צֶמַח יְהוָה durch ἐπιλάμψει ὁ θεός, ܢܕܢܚ ܡܪܝܐ ܒܫܘܒܚܐ nach syr. Sprachgebrauch von ܕܢܚ, Glanz, Abglanz.

3. Die Uebriggebliebenen (הַנִּשְׁאָר und הַנּוֹתָר collectiv zu nehmen, wobey der Hebräer gern den Artikel setzt, s. Lehrgeb. S. 653), sollen *heilig* d. i. *rein* und gottgeweiht *heissen* d. i. seyn. S. 1, 26. Diese Frommen wären nach einem den hebräischen Schriftstellern geläufigen Bilde, welches von den Bürger- und Militär-Listen hergenommen ist, aber hernach geradezu in die Sprache übergegangen seyn mag, in ein *Buch der Lebenden* oder *des Lebens* vor Jehova eingetragen. Wer aus diesem Buche gelöscht wurde, war dem Untergange geweiht. 2 Mos. 32, 32. Ps. 69, 29. Ezech. 13, 9. Dan. 12, 1. Philipp. 4, 3. Offenb. 3, 5. 13, 8. 20, 15. 22, 19.

4. Der *Unflath* oder *Schmutz der Töchter Zions* ist ihre Sündenschuld, die sie auf das Volk geladen haben. Physische Unreinigkeit ist das stete Bild der moralischen,

so wie physische Reinigkeit die der Heiligkeit und Unschuld; wie in den Sprachen so in den Religionen des Orients, wie zahlreiche Symbole, z. B. Lustrationen, Taufe, Beschneidung, Händewaschen u. s. w. zeigen, und die ganze Religion der Parsen auf diesen Satz gegründet ist. Die *Töchter Zions* und *Jerusalem*, natürlich doch alle Einwohner d. i. *die Söhne* Jerusalems, bilden hier aber den vollständigen Begriff der Sünder beyder Geschlechter in Jerusalem; der Sünder und Sünderinnen, wie der Coran sagen würde (s. die Stellen bey 3, 1). Dieses hat man übersehen, wenn man *Töchter Zions* hier von den *Städten* oder *Dörfern um Jerusalem* verstehen will (s. zu 3, 16), was allerdings geographische Sprache ist, aber hier in der Dichtersprache nicht passen will, zumal oben lange genug von den *Töchtern Zions* als *Zionitinnen* die Rede war. Der *Alex.*, der sich nicht auf das den Begriff erfüllende „*Jerusalem*“ geachtet hat, fällt ihn willkührlich aus: ([illegible]. *Richtend und wegschaffend mit göttlicher Kraft*) eig. mit dem Geiste d. i. der göttlichen Kraft des Richtens und Wegschaffens. Diese nirgends klar erläuterten Worte wird man am leichtesten so verständlich machen. Alles, was die Gottheit thut, und in der Schöpfung wirkt, thut sie בְּרוּחַ, durch die unsichtbare, göttliche, höhere Kraft, die von ihr ausgehend gerade das Gröſste, Herrlichste und Wundervollste in der Natur und Menschenwelt wirkt (1 Mos. 1, 3. Hiob 16, 15. Ps. 104, 30). Hier wird das *Richter*- und *Straf*-Amt durch diese Götterkraft verrichtet, wobey die Art, wie dieses geschehen soll, unbestimmt bleibt, und nur das ausgesagt wird, daſs es durch höhere Kräfte (בְּיָד לֹא, בְּיָדַיִן לֹא nicht durch Menschenhand Hiob 34, 20. Dan. 2, 34. 35) geschehen werde. Parallel ist oben 1, 28. בַּעֵר *Inf. Pi. nomin. masc.* das Wegschaffen, *eliminatio*, nicht Brennen, wie LXX. *Vulg. Lowth:* durch strafenden und verzehrenden Hauch, wobey man an das Feuer des göttlichen Zorns denkt.

5. Gott schlägt wieder seinen Sitz in Zion auf, was er zuvor, empört durch seine Frevel, verlassen hatte (vgl. 60, 19. 20). Das Bild ist aber hergenommen von der Wolken- und Feuersäule, unter welchem sinnlichen Symbol Jehova das Volk in der Wüste leitete, und feyerlich von dem Versammlungszelt und selbst dem salomonischen Tempel Besitz nahm (2 Mos. 40, 34 ff. 1 Kön. 8, 10. 11). In der Wüste richtete man sich am Tage nach der Rauchwolke, am Abend nach der Feuersäule. *Wolke und Rauch* Hendiadys für *Rauchwolke*. מִקְרָאֶהָ eig. Festversammlungen (s. 1, 13), hier von den Orten derselben, den festlichen Hallen. Das Feuersymbol ist aber von den alten Feuertempeln Bactriens bis zu dem Heerde der Vesta im ganzen Alterthum verbreitet. *Denn alles Herrliche* (jedes Edele) *wird geschirmt*) das schirmt und schützt Gott, und so also auch das veredelte Volk. חֻפָּה ist wahrscheinlich nicht *Nomen*, sondern *Praet. Py*. von חָפָה, und עַל steht als gewöhnliche Partikel der *Verba tegendi*: eig. über jedes Herrliche wird gedeckt. LXX. ἐπὶ πάσῃ τῇ δόξῃ σκεπασθήσεται. Nicht unpassend erklärt auch *Kocher* (S. 40) mit dem Chaldäer: *denn über alle Herrlichkeit*, d. h. höher als alle Herrlichkeit, die man kennt, *wird dieser Schirm* (nämlich das Symbol der Gottheit selbst) *seyn*. Allerdings wird עַל so gebraucht (1 Mos. 48, 22. Hiob 22, 2), auch ist 60, 19. 20 gerade von der Herrlichkeit des in Israel wohnenden Schutzgottes die Rede. Dann hätte man כִּי nur durch *ja!* zu fassen. Zu matt wäre der Sinn, den Vitringa und Rosenmüller annehmen: denn über Herrliches (macht man) eine Decke, als allgemeine Erklärung der Ursache.

6. Und diese in Israel wohnende Gottheit schützt das Volk in jeglicher Gefahr. Das Bild ist von den Hütten der Hirten hergenommen vgl. 25, 4. 32, 2.

Kap. 5.

Ein schönes, in sich abgerundetes Orakel, an dessen Integrität sich auch kein hyperkritisches Talent versucht hat.

Es beginnt mit einer Parabel von einem Weinberge, der die Hoffnungen und Arbeiten des Besitzers täuschte, und darum auf- und dahingegeben werden mußte (V. 1—6). Hierauf die Anwendung auf Israel, den sorgsam gepflegten Weinberg Gottes (V. 7), dessen Laster Gottes Strafen herbeyziehen. Die Laster, über die er Wehe ruft, sind namentlich: Habsucht der Reichen und Vornehmen V. 8; Schwelgerey V. 11. 12. 22; Ungerechtigkeit und Rechtsverdrehung V. 20. 23; verspottender Unglaube an die göttlichen Strafen V. 19. Auf die einzelnen Laster läßt er nun meistens ihre eigenen Strafen folgen, und wählt diese so, daß sie eine Beziehung darauf oder einen Gegensatz derselben bilden. Weil die Habsucht der Reichen Häuser an Häuser, und Aecker an Aecker reihet, so sollen jene verwüsten, diese unfruchtbar werden (V. 8—10); weil sie schwelgen bey täglichen Gelagen, sollen sie Hunger und Durst leiden, die Unterwelt soll *sie* verzehren und Fremde ihre Besitzungen verzehren (V. 11—14. 17). Alle diese Frevler aber erschlägt er in seinem Zorn (V. 25) und ruft ferne, kriegerische, rüstige Völker, denen Juda zum Raube wird (V. 26—30).

In der Beschreibung der feindlichen Völker, die Israel züchtigen sollen, ist Verwandtschaft da mit den Stellen, wo *Assyrien* und Aegypten besonders genannt werden (vgl. V. 26 mit 7, 18) und an diese, besonders erstere, wird er auch gedacht haben. Es gehört hiernach in dieselbe Zeit, wie die vorigen Kapitel.

Außerdem findet sich Verwandtschaft in den Ausdrücken mit dem zweyten Orakel (Kap. 2—4) z. B. V. 15. 16. vgl. 2, 17. 18. V. 12. vgl. 3, 24; auch mit dem Stücke 9, 7 ff. vgl. V. 25 und den *Refrain* jenes Stückes.

*) V. 1—6 enthalten einen משל (مثل, ܡܬܠܐ), unter welchem Namen die morgenländische Aesthetik die Fabel und Parabel zusammen umfaßt, ohne die Unterscheidung der abendländischen Aesthetik zu kennen, nach welcher in der Fabel die handelnden Wesen aus der

Thier- und Pflanzenwelt, in den Parabel aus dem Menschenleben hergenommen sind. Wie höchst beliebt und verbreitet diese didactische Form im ganzen Orient war, ist aus den beyden berühmtesten Fabelsammlungen, dem indischen, Hitopadesa oder den Fabeln des *Bidpaï* und denen des *Lokman* bekannt genug; und auch bey den Hebräern war sie es, wo schon in der frühesten Zeit Volksredner und Propheten durch sie zu wirken wußsten. S. die Maschal's Richt. 9, 7 ff. 2 Kön. 14, 9. Ezech. 17, 3, welche Fabeln, und den 2 Sam. 21, 1, welcher eine Parabel genannt werden kann. Letztere Form ward dann auch bey Jesu und den talmudischen Sittenlehrern die herrschende und beliebteste didactische Form. Gerade vom Weinberge hat auch der Heiland 2 schöne Parabeln hergenommen (Matth. 20, 1 ff. und 21, 28. Marc. 12, 1. Luc. 20, 29), und in unserm Buche ist derselbe öfter ein Bild des Volkes (5, 14. 27, 2 ff. 51, 3). Die Parabel ist hier rhythmisch geordnet, weshalb der Prophet ihren Vortrag einen *Gesang* nennt. Er stellt es so dar, als ob einem Freunde folgendes mit seinem Weinberge begegnet sey. אָשִׁירָה נָּא *Auf!* laſst mich singen (Lehrgeb. S. 872). לִידִידִי fassen *LXX. Vulg. Chald. Saad. Luther* als Dativ: meinem Geliebten (will ich vorsingen), und der Chald. erklärt es ausdrücklich durch: Israël, welches auch sonst יְדִידֵי יְהוָה genannt wird (Ps. 60, 7. 108, 7), und ähnliche Schmeichelnamen führt, wie Knecht Jehova's, Jeschurun u. s. w. Hiergegen ist nur, daſs der Prophet in diesen Verbindungen, wo er rügen und strafen will, schwerlich den Schmeichelnamen (ܟܘܢܝܐ, كنية nennen es Syrer und Araber) gebraucht haben würde, der immer nur in tröstenden, beruhigenden Orakeln vorkomme. Daher besser לְ durch von, de, wie nach den Verbis *dicendi* gewöhnlich. Vgl. besonders 37, 2: עָלָיו sie singet von *ihm* (dem Weinberge). Ebenso im Arab. ... II. Cor. 5, 164. ... 54. *Schultens* Opp. min.

S. 195. 196. ידידי ist dann s. v. a. im folgenden Gliede דודי, und das im ersten Gliede unvollständige; *von meinem Freunde*, wird im folgenden ergänzt durch: *meines Freundes Lied* (nämlich) *von seinem Weinberge*. דוד Geliebter, *Freund*, und 2) Oheim, Vatersbruder, wie *Aqu.* (τοῦ πατραδέλφου), *Vulg.* und *Luther* ausdrücken. Die Begriffe: Freund und Verwandten fliessen öfter zusammen bey dem Morgenländer (vgl. حافد Freund, auch Enkel, Schwiegersohn; ولي Freund und Verwandter), wie bey unserem gemeinen Mann. — *auf einem fetten Hügel*) קרן, قرن bezeichnet einen Berggipfel (vgl. *cornu Parnassi Stat. Theb.* 5, 532 und das schweizerische Buchhorn, Schreckhorn u. s. w.), aber auch einen kleinen von anderen abgesonderten Berg, einzeln stehenden Hügel. *Firusabadi* (T. II, S. 1791) gibt nur die erste Bedeutung an: قرن ج قران أعلي الجبل *Spitze eines Berges, mit der Collectivform* قران; aber die letztere gibt *Golius* aus *Dschauhari*, und sie passt hieher vorzüglich. Virgil sagt: *Apertos Bacchus amat colles* (*Georg.* 2, 113). Sonst braucht man gern *Horn* für: Vorgebürge (vgl. *Ovid. Fast.* 4, 480, und *Cornwall*, *Cernaw* nach *Lowth* von den Vorgebürgen benannt), ebenso *Kopf* (ital. *Capo*, vgl. *Brundusium*, welches Hirschkopf in der Landessprache heissen soll), und *Nase* (أنف). *Sohn des Fettes* für: fett, fruchtbar, vgl. 14, 12. *LXX* ἐν κέρατι, ἐν τόπῳ πίονι. *Symm.* fälschlich: ἐν μέσῳ (בֵּן für בֵּין) ἐλαιῶν, צַחֵי für צֹחַק שָׁמֶן.

2. *Er grub ihn um*) die richtige Erklärung des ἅπαξ λεγόμ. עזק hat schon *Kimchi* (im *Lex.*) beygebracht, indem er eine Stelle des Talmud (*Menach. fol.* 83) anführt: והלך בשדה ומצאו יושב עוזק תחת הזיתים *er ging aufs Feld und fand ihn sitzend und grabend* oder *hackend unter*

Oelbäumen. Er erklärt es durch חפר. Diese Bedeutung hat nun عزق (welches *Saad.* hier gebraucht) auch im Arabischen. *Firuzabadi* (*T. I.* S. 1318 *ed. Calc.*): عزق الارض خاصة يعزقها شقها وكبنبر ومكنسة الة كالقدوم او اكبر لعزق الارض d. i. عزق *besonders im Fut. I. wird vom Spalten der Erde* (Urbarmachen des Bodens) *gebraucht. Und die Derivate der Form* معزق, معزقة *bedeuten ein Instrument, wie eine Axt oder Picke, oder noch grösser, zum Urbarmachen der Erde.* *Golius* fügt aus *Dschauhari* die Bestimmung hinzu, dass man das Instrument da gebrauche, wo sich der Pflug nicht gebrauchen lasse, also im steinigen Boden. Davon kommt denn erst das chald. עִזְקָא Siegelring, nämlich vom Eingraben. Fälschlich hiernach *LXX. Vulg. Luther, Aben Esra, Jarchi,* welche es vom Rings-Verzäunen verstehen, und עִזְקָא Ring vergleichen. *Aben Esra* gibt an, dass dieses auch im Arabischen die Bedeutung sey: allein, wir sahen oben, dass die Rabbinen in solchen Angaben nicht zuverlässig sind. *R. Menahem Mei Beraf* sagt: פירושו כפי ענינו ובחכמה *die Bedeutung ist nach dem Zusammenhange* (d. i. von ihm gerathen): *er räumte auf, reinigte ihn von Steinen*) eig. entsteinigte ihn, vgl. ‍סִקֵּל, ‍Saad. بعد ما نقاه *nachdem er ihn gereinigt hatte. Vulg. lapides elegit ex illa.* S. Hiob 5, 23, wo die Steine ebenfalls als Hinderniss der Fruchtbarkeit vorkommen, und 2 Kön. 3, 19. Fälschlich *LXX. Syr. Luther* von einer aus Steinhaufen bestehenden Mauer. שׂרֵק eine Art edlen Weins, wahrscheinlich der persische كشمش, mit sehr kleinen, kaum mit der Zunge fühlbaren Kernen. *Abulwalid* erklärt: هو العنب الكريم

ويقال له السريق ويكون بالشام *so heifst der edelste Weinstock, den man* سريق *nennt, und der in Syrien wächst.* Dasselbe Wort hat *Saadias* hier, und 1 Mos. 49, 11, wo die Form aber noch mehr hebräisch سوريق lautet. Das Wach*thürmchen* (πύργος Matth. 21, 33. *Saad.* بُرْج, welches dass. Wort ist), und der Kel*tertrog* (יֶקֶב) gehören zum nothwendigen Zubehör des Weinberges. Die Kelter besteht nämlich aus zwey, gewöhnlich steinernen, Trögen, von welchen der untere in die Erde gegraben, oder, wenn Felsengrund da war, wie hier, auch eingehauen wurde. *Nonnus* (*Dionys.* 12, 330) erzählt, wie Bacchus im Felsen einen Platz für den Mostbehälter ausgehölt:

Καὶ σκοπέλους ἐλόχευε· πεδοσκαφέος δὲ σιδήρου
Θηγαλέῃ γλωχῖνι μυχὸν κοιλήνατο πέτρης·
Λειήνας δὲ μέτωπα βαθυνομένων κενεώνων
Τύφρον ἐϋσταφύλοιο τύπον ποιήσατο ληνοῦ.

— *Aber er brachte Heerlinge*) Bey dem Worte בְּאֻשִׁים muſs vor allen Dingen ein Miſsgriff zurückgewiesen werden, der in die neuern Ausleger seit Michaëlis eingeschlichen ist, und dessen ich mich, von diesem verleitet, selbst im Wörterbuche schuldig gemacht habe. *Celsius* (*Hierobot.* T. *II.* S. 199) verglich nämlich zuerst mit Verwerfung der alten Erklärung das Kraut بيش *Bisch*, welches nach den Beschreibungen des *Abulfadli* und *Avicenna* (S. *Celsius* a. a. O. *Castelli Lex. pers. col.* 161. *Heptaglott.* 345. *Gol. Lex.* 357) *) das *Aconitum* ist, und

*) Zu diesen Beschreibungen vergleiche man die weit vollständigere von *Kazwini* in *de Sacy chrest. arabe T. I.* S. 531. 532, der es eine *indische* Pflanze nennt, und folgende gröſstentheils daraus genommene Erklärung des *Kamûs* (*T. I. S.* 818), die ich hersetzen will:

والبيش بالكسر نبات كالزنجبيل رطبا ويابسا وربما نبت فيه سم قتال لكل حيوان

auch ﻣﻮﺷﻦ ﺑﻴﺸﻦ *napellus muris* genannt wird; von einer Mäuse- oder Ratzenart, die davon ohne Schaden frisst, und als Gegengift dagegen gebraucht wird. Diese Vergleichung war aber unrichtig, da das Wort nicht arabisch, sondern *persisch* ist, und mit dem hebräischen Stamme בָּאַשׁ, dem im arabischen ﺑﺄﺱ entspricht, nichts gemein hat. Dieses bemerkte aber *Michaëlis* (*Supplemm.* S. 146. 147) nicht allein nicht, sondern schrieb obendrein jenes Wort willkührlich mit *Hamza*, ﺑﺌﺸﻦ, so dass es nun arabisch schien, und auch von *Eichhorn* und *Rosenmüller* zur Vergleichung genommen würde; wiewohl man auch hier hätte anstossen müssen, da es doch zum Stamme בָּאַשׁ, בְּאֹשׁ (böse seyn, schlecht riechen) gehört, welcher im Arab. ﺑﺄﺱ (bös [tapfer] und *med. Kesr.* unglücklich seyn) lautet, und ﺑﺲ hat. Dazu kommt, dass *Bisch* eine *indische* Pflanze genannt wird, und das *Aconitum* weder in Palästina wächst (s. die *Flora Palaestinae* in Klöden's Landeskunde von Palästina S. 240) — wenigstens auf keinen Fall ein dort häufiges Unkraut ist —, noch irgend von Seiten der Aehnlichkeit, etwa als rankenartiger Baum oder wegen traubenförmiger Früchte, hier dem Gegensatze diente. — Wir sind also hier in dem Falle, zu der alten Erklärung:

ﻭﺗﺮﻳﺎﻗﻪ ﻓﺎﺭﺓ ﺍﻟﺒﻴﺶ ﻓﻬﻲ ﻓﺎﺭﺓ ﺗﺘﻌﺬﻯ ﺑﻪ
ﻭﺍﻟﺴﻤﺎﻧﻲ ﺗﺘﻌﺬﻯ ﺑﻪ ﺍﻳﻀﺎ ﻭﻻ ﻳﻤﻮﺕ *Bisch*

heisst eine Pflanze, dem Ingwer ähnlich, welche man frisch und trocken hat. Oft erzeugt sie ein allen Thieren tödtliches Gift, wovon das Gegengift die Maus des Akonits ist. Dieses ist eine Maus, die davon lebt. Auch die Wachtel geniesst davon, und stirbt nicht. (Dass aber die Wachtel eben deshalb selbst oft gefährlich und giftig zu geniessen ist, haben schon die Ausleger zu 4 Mos. 11, 31 beygebracht).

labruscae, wilde Weinranken, zurückkehren zu müssen; die nicht allein den herrlichsten Gegensatz gibt zu den *edlen Reben*, sondern auch durch Etymologie und spätern Sprachgebrauch erhärtet werden kann, also nichts weniger als blos errathen ist. בְּאֻשִׁים ist nämlich eig. Adjectiv (*sc.* עֲנָבִים) und bedeutet: *schlechte*, *unbrauchbare* Trauben (nach chald. Gebrauche von בְּאַשׁ). Richtig also schon *Aqu.* σαπρίαι, *Symm.* ἀτελῆ, am besten *Hieron.* *labruscae*, *Jarchi: lambrusques.* *Kimchi:* עֲנָבִים נִבְאָשִׁים mifsrathene Trauben, *Saad.* bey dems. ענבים רעים. Für jenen bestimmten Gebrauch s. aber *Mischna tr. Maaseroth c. 1. §. 2. T. I. S. 246. Surenh.: Wann sind die Früchte zur Zahlung des Zehnten gehalten? ....* העֲנָבִים והאבשים שהבאישו *die Trauben, und die wilden Trauben, wenn sie die Kerne zeigen.* *Bartenora* und *Maim.* erklären hier אבשים (welches sicherlich unser transponirtes Wort ist, wenn nicht באשים zu lesen) durch עֲנָבִים רָעִים, בְּאֻשִׁים. Die *Labrusca* (wobey ebenfalls eine Ellipse Statt hat, für *labrusca vitis Plin.* 12, 2. 28 und *labrusca uva Colum.* 8, 5. §. 23) griech. ἄμπελος ἀγρία, hatte nach Plinius (N. G. 23, 1 s. 14) eine rothe Traube (*labruscum*), die nicht zur Reife kam, und ist wahrscheinlich unsere Claret-Traube (*Vitis Labrusca L.*), die für die Mutter des edlen Weinstockes gehalten wird. Wie passend also, dafs hier die ausgesucht edelsten Reben durch die Schlechtigkeit und das Widerstreben des Bodens zu der wilden Gattung ausarten? Denselben Gegensatz gibt *Sedul.* 1, 29: *labruscam placidis quid adhuc praeponitis uvis?* Blos errathen ist bey den *LXX.* und *Theod.* ἀκάνθας, *Saad.* زوان *zizanium.* *R. Menachem:* קוצים Dornen. Das verw. בָּאְשָׁה Hiob 31, 40 mag allgemeiner Name für: *wilde Ranken, wildes Gerank* seyn.

4. Eig. was war zu thun *an* meinem Weinberge, was ich nicht *in* ihm gethan? Das folgende Glied eigentlich: warum wartete ich auf Trauben, und er brachte

Heerlinge? für: warum, da ich mit Recht auf T. warten konnte, brachte er H.? Eine genau parallele Stelle unten 50, 2, vgl. 22, 22. 65, 12. Andere Beyspiele der Wendung sind Hiob 38, 34: *erhebst du zu den Wolken deine Stimme, und deckt dich eine Wasserfluth?* für: wenn du zu den Wolken deine Stimme erhübst, würde dich decken? V. 35: *sendest du Blitze und gehen sie?* für: wenn du Blitze sendetest, würden sie gehen?

5. הָסֵר פָּרֹץ wegnehmen, einreissen *sc.* will ich, was in dem vorigen liegt. Die Weinberge sind öfter doppelt eingeschlossen, mit einer steinernen Mauer (גָּדֵר Sprüchw. 24, 31) und einer Dornenhecke (מְשׂוּכָּה) um dieselbe. Harmer's Beobachtungen üb. den Orient Th. 3, S. 154 und Kimchi z. d. St. Wurde dieses Doppelgehege niedergerissen, so war er dem Vieh Preis gegeben (7, 25. Jer. 12, 10).

6. *Ich will ihm das Garaus machen*) Das Wort בָּתָה, dessen Plur. בַּתּוֹת 7, 19 wiederkommt, haben die Grammatiker inconsequent punctirt, da sie in Ansehung der Ableitung schwankten (s. *Kimchi Lex. s. v.* בתת). Das letztere ist unstreitig richtig, und die Wurzel ist בתת, بَتَّ, welche man am besten durch כָּלָה erklären kann (s. m. Wb.); אֲשִׁיתֵהוּ בָתָה also s. v. a. אֲשִׁיתֵהוּ כָלָה. *Vulg. ponam eam desertam. Saad.* بَائِر *incultam. Abulwalid:* معنى القفار والمواضع الخالية البائرة *die Bedeutung ist: Wüsten, öde und wüste Plätze,* [illegible] *er soll in Dornen und Disteln aufgehn*) s. über diesen sehr bezeichnenden Idiotismus Sprüchw. 24, 31. Jer. 9, 17 und Lehrgeb. S. 809. *und den Wolken will ich befehlen*) Der Dichter ist hier aus der Fiction gefallen. Der Besitzer des Weinbergs in der Parabel, der doch ein Mensch war, konnte den Wolken nicht befehlen. Da aber nach der sogleich folgenden Anwendung (V. 7) durch den Besitzer

des Weinberges Jehova bedeutet wird, so anticipirt der Prophet, im Gedanken schon voll vom Folgenden, diese Erklärung und schreibt der fingirten Person in der Parabel etwas zu, was nur von Jehova gesagt werden konnte. Die meisten Ausleger haben die Schwierigkeit ganz übergangen, nur *Hensler* (zu V. 1) scheint sie richtig gefafst zu haben. Höchst willkührlich verletzt aber *Eichhorn* den Sprachgebrauch, wenn er übersetzt: *beschwören will ich aber die Wolken.* Schon der Chaldäer ist wahrscheinlich durch diese Inconsequenz irre geworden, indem er die ganze Parabel schon so übersetzt, dafs *Jehova* jener *Freund* und *Besitzer* des Weinberges ist.

7. Nun die Anwendung (wie öfter bey Anwendungen Hiob 6, 21 und unten 51, 3. *Er harrete auf Recht und siehe da Unrecht*) eig. und siehe da Blutvergiefsen *und Gerechtigkeit u. s. w.*) eig. und siehe da Klaggeschrey (der Unterdrückten). In Nachahmung der Paronomasie im Deutschen bin ich *Augusti* gefolgt; und es möchte sich schwerlich etwas Treffenderes finden lassen. מִשְׂפָּח von שׂפח, سفح vergiefsen z. B. Thränen, *Blut*, *Abulf. Ann. T. III.* S. 200. Z. 4. davon سفّاح blutgieriger Tyrann. *LXX.* ἀνομία. *Vulg.* *iniquitas*, blos nach dem Zusammenhange.

8. Das erste Wehe, über die habsüchtigen Reichen. Das mosaische Gesetz enthält eine Menge Bestimmungen, welche auf eine möglichst gleiche Vertheilung der Besitzungen im Lande, und auf Erhaltung des Grundeigenthums und angeerbten Familienbesitzes zu Gunsten des etwa Verarmenden abzwecken, z. B. das Gesetz über die Unveräufserlichkeit der Aecker (3 Mos. 25), das Wiederkaufsrecht des Besitzers und seiner Verwandten im Falle der Veräufserungen (a. a. O. V. 24—28), das Zurückfallen im Jobeljahre (ebend. V. 1—8). Diese Gesetze müssen aber wenig oder gar nicht in Ausübung gekommen seyn, [illegible] wie hier und anderwärts über die

12. Dass die Hebräer auch Gesang und Saitenspiel bey ihren Gelagen, Trinklieder und eine Art anacreontischer Poësie gekannt haben müssen, sieht man aus 24, 8. 9. Amos 5, 5. 6, vgl. über die Babylonier 14, 11. מִשְׁתֵּיהֶם *Acc. bey ihren Gelagen.* — פֹּעַל יְהוָה *das Werk des Herrn,* steht von den Strafgerichten, die er bereitet 28, 21. 29, 23. Hab. 3, 2. Ps. 64, 10. Vgl. Amos a. a. O. *sie singen zum Klang der Harfe, wie David ersinnen sie Saitenspiele ... und kümmern sich nicht um den Schaden Josephs.*

13. מִבְּלִי דָעַת *Vulg. eo quod non habuit scientiam* und ebenso *Syr. Chald.* Der *Alex.* mit einem willkührlichen Zusatz: διὰ τὸ μὴ εἰδέναι αὐτοὺς (τὸν Κύριον). Besser: מִבְּלִי s. v. a. לִבְלִי und בִּבְלִי *ohne* (Hiob 6, 6) eig. ohne es zu wissen oder zu vermuthen für: unversehens, plötzlich, wie Luther hat. Dieser Begriff wird gewöhnlich so umschrieben, s. Hiob 9, 5: *er versetzt Berge* וְלֹא יָדָעוּ *unversehens,* eig. (und) sie vermuthen's nicht, Ps. 35, 8, unten 42, 25. 47, 11. Hohesl. 6, 12: לֹא יָדַעְתִּי נַפְשִׁי שָׂמַתְנִי *ehe ich's vermuthete versetzte mich meine Seele u. s. w.* Ebenso im Arab. *Cor.* 16, 28: *Gott stürzt sie* وهم لا يشعرون *ehe sie's vermuthen. Locm. fab.* 28: *bis er erschöpft ist,* وهو لا يعلم *ehe er sich's versieht.* — *Seine Edlen werden Hunger leiden*) מְתֵי רָעָב nobiles 8, 7. 17, 3. 4. רָעֵב und מֵת Hungrige, Hungerleider, dem Parallelismus weit angemessener, als מְזֵי רָעָב, wie *Chald. Lowth u. A.* lesen wollen. *und seine Reichen Durst*) הֲמוֹנוֹ nimmt man gew. als *Menge* im Gegens. der Edeln, für: Pöbel. Aber es ist hier nur von den Vornehmen und Reichen die Rede, daher mit *Lud. de Dieu* הָמוֹן Reichthum, für: Reiche, vgl. Ps. 37, 16. Ebenso V. 14.

14. Sowie nach den hebräischen Mythen, Fromme und Lieblinge Gottes lebendig in die selige Nähe Jehova's entrückt werden, wie Henoch 1 Mos. 5, 24. und Elias

(2 Kön. 2, 11): so fahren auch Gottlose in den geöffneten Schlund der Unterwelt hinab, wie die Korachiten (4 Mos. 16). Diese Mythen stehen in einem bestimmten Gegensatze, und unseren Frevlern soll es gehen, wie den Korachiten. Ein gieriger Schlund (*fauces orci Virg. Aen.* 6, 273) wird der Unterwelt auch Sprüchw. 30, 16. Hab. 2, 5 zugeschrieben. נֶפֶשׁ hier (vgl. 56, 11. Sprüchw. 23, 2) für: gierigen Rachen. Die *Suffixe* in הֲדָרָהּ, הֲמוֹנָהּ, שְׁאוֹנָהּ u. s. w. beziehen sich auf צִיּוֹן oder יְרוּשָׁלַםִ, wenn dieses gleich nicht unmittelbar vorher genannt war. (s. Lehrgeb. 740).

15. Das erste Glied wörtlich 2, 9, das zweyte mit geringer Veränderung 2, 11.

16. Vgl. 2, 11. 17. Sinn: ob dieser gerechten Gerichte wird Jehova noch erhabener und heiliger dastehen: anbetend wird man den Heiligen und Gerechten verehren.

17. Sinn: dann werden auf den verödeten Besitzungen dieser reichen Schwelger, die in die Unterwelt hinabgefahren (V. 14), Heerden weidend umherziehen, fremde Nomaden werden sie abweiden. Die Verwüstung eines Landes wird ebenso bezeichnet 7, 21 ff. 17, 2. 32, 14. Zeph. 2, 14. כְּדָבְרָם für כְּבְדָבְרָם wie auf ihrer (gewohnten) Trift, also: ungehindert, ungestört, s. דֹּבֶר = מִדְבָּר Micha 2, 12. *Lowth* und *Rosenmüller*: *secundum ductum eorum* i. q. *suo ipsorum ductu*, wohin sie immer wollen. Der Sinn ist derselbe; aber für jenes ist der bestimmte Gebrauch von דֹּבֶר. מֵחִים die Fetten, für: die Reichen, vgl. דִּשְׁנֵי אֶרֶץ Ps. 22, 30, und im Arab. سمين und شحيم Fettigkeit, für: Wohlhabenheit, Reichthum. *H. A. Schultens ad Elmawabigt* S. 117, *ad Meidanii Prov.* S. 480. no. 95. *Hom.* σ', 342: πιείρας πόρθησε πόλεις *Schol.* πλουσίας. גָּרִים fremde Hirten. Die Steppen und Triften Palästina's wurden öfter von fremden Hirtenstämmen durchzogen. Solche waren die Hebräer

zur Zeit der Cananiter) die sich immer גֵּרִים nennen, und auch späterhin war es der Fall (Richt. 1, 16. 4, 11), namentlich waren die Rechabiten (Jer. 35) ein solcher Stamm. Vgl. *Michaelis de Nomadibus Palaestinae* im *Syntagma Comment.* (1759) S. 210 ff. *Harmer's Beobachtungen I*, S. 78 ff. — Ganz verschieden, und zwar tropisch, fasste den Vers das *Targ.* וְיִתְפַּרְנְסוּן צַדִּיקַיָּא כְּמָא דְאִתְאֲמַר עֲלֵיהוֹן וְנִכְסֵי רַשִּׁיעַיָּא צַדִּיקַיָּא יַחְסְנוּן *und gemästet werden die Gerechten, wie ihnen verheissen, und die Besitzungen der Gottlosen werden die Gerechten besitzen*; und der Syrer nach Ephräms Erklärung: [illegible] *Schafe werden weiden nach ihrer Gebühr d. i. die übriggebliebenen Beraubten werden ihre Besitzung besitzen. Die wiedererbauten Trümmern werden die Bewohner geniessen, d. h. die Trümmern dessen, was die Räuber geraubt hatten, und wieder aufgebaut sind, die werden ihre armen Bewohner wieder bekommen.* Der Uebersetzer leitet מֵחִים von חָיָה wiederherstellen (ein Gebäude) ab. Ebenso Jarchi, Kimchi, Vitringa und Rosenmüller, welche erklären: die Lämmer d. i. die Frommen (צַדִּיקִים) werden überall frey weiden, und die verödeten Besitzungen der Reichen werden sie als Fremde (gleichsam *novi coloni*) besitzen. Aehnliche Vorstellungen von einer solchen Herrschaft der Frommen nach dem Sturze der Mächtigen, Frevler, kommen allerdings vor, auch ist das Bild von ungestörter ruhigen Weide nicht selten (14, 30. Ezech. 34, 13—17. Zeph. 3, 13); indessen ist es doch hart, dass die Frommen hier geradezu *Lämmer* (כְּבָשִׂים) genannt werden sollen. Dem Chaldäer wird man aber wenig Autorität beymessen, wenn man sieht, wie willkürlich dieser das ganze Kapitel auf das Übernatürliche, [illegible]

meistens ohne alle Noth, allegorisirt hat. — Die LXX. hat bey so schweren Versen, wie dieser, gewöhnlich so frey und willkührlich erklärt, daſs sie für Verständniſs und Kritik ganz unbrauchbar ist. Es würde daher sehr gewagt seyn für: גרים mit Schleuſsner כרים Böcke (*LXX.* ἄρνες) zu lesen, zumal כַּר sonst im Plur. כָּרִים heiſst, und ἄρνες sonst dem כְּבָשִׂים entspricht. — Eichhorn (hebr. Propheten I, 228) will V. 15—17 hier überhaupt herauswerfen, und nimmt sie für ein Glossem vom Rande, die Anmerkung eines alten Lesers, zu welcher er die Worte eines andern alten Dichters gebrauchte. V. 15. 16 würde man dann für eine Reminiscenz aus 2, 9. 11 halten können. Daſs die Verse hier den Gang etwas unterbrechen, ist nicht zu leugnen; doch läſst sich auch eben nicht absehen, an welche Aehnlichkeit sich diese Parallelstelle geknüpft haben sollte. Dazu kommt, daſs V. 17 wirklich nicht müſsig ist, denn es gehört wohl noch zum Gegensatze von V. 12, daſs die Besitzungen der reichen Zecher *aufgezehrt werden*, und zwar von *Fremden*, was mit zum Fluche des Gesetzes gehört (s. 5 Mos. 28, 33).

V. 18. 19. Ein neues Wehe über die, welche durch immer neue Sünden ihre Schuld anhäufen, weil sie an keine Strafgerichte glauben. Sinn des schönen Bildes: wehe denen, die die Strafe durch ihre Sünden *mit Gewalt* herbeyziehen, wie mit Stricken und Wagenseilen. עָוֺן für: Strafe der Schuld (Ps. 31, 11. 2 Sam. 16, 12.) und חַטָּאָה ebenso (40, 2. Zach. 14, 19. Klagel. 3, 39.) Gezwungen, wie oft in diesem Kapitel, erklärt der Chaldäer, dem *Hieronymus*, *Jarchi* und andere Rabbinen, auch *Rosenmüller* gefolgt sind: wehe denen, die an dünnen Fäden das Laster herbeyziehen, denn gleich dem Wagenseile wird die Sünde. Man vergleicht einen Ausspruch des Talmud (*tract. Succa*): die böse Begierde gleicht dem Faden einer Spinne, dann aber wird sie ein Wagenseil. — Wiewohl der Gedanke an sich sinnreich ist, paſst

er weniger in diesen Zusammenhang, wo nicht entstehende Sünder gewarnt, sondern ganz vollendete bedroht werden: und kann schwerlich in den Worten liegen, denn חַבְלֵי הַשָּׁוְא für *dünne* Stricke, ist wider den Gebrauch des Wortes, ebenso חַטָּאָה für: böse Begierde (dieses wäre חַוָּה): endlich ist der Parallelismus gänzlich zerstört, wie dieses der Chaldäer übrigens sehr häufig thut.

19. Das יָחִישׁ darf hier nicht wiederholt gedacht werden, da eig. noch von denselben Menschen die Rede ist. Eben solche freche, die göttliche Strafgerechtigkeit herausfordernde Reden s. unten 28, 15. 66, 5. Amos 5, 28. Jer. 17, 15. יָחִישָׁה und תָבוֹאָה gehören zu den wenigen Beyspielen einer (2ten und) 3ten Person des *Futuri paragogici* zum Ausdruck des Optativ (Lehrgeb. S. 286). וְנִרְאֶה *dass* wir (es) sehen. Jesaia führt gern solche Spötter redend ein, s. 28, 5 ff. 15. 30, 10.

20. Man hat ohne Zweifel an *Rechtsverdrehung* bestochener Richter zu denken, auf die er V. 23 zurückkommt.

21. Die sich weise genug dünken, wollen keine Belehrung annehmen, und spotten derselben. Vgl. 28, 9. 10. Ehe wir weiter gehen, werde hier erst noch eine Stelle aus dem zabischen Buche Adams eingeschaltet, welche zu wörtlich mit der unsern übereinstimmt, als dass nicht nothwendig eine wenigstens mittelbare Abhängigkeit angenommen werden müsste, obgleich die Zabier *Juden*thum und Christenthum, A. und N. T., gleich stark verwerfen. Sie lautet (*Cod. Nasar. ed. Norberg, Londini Gothorum* 1815. *T. I.* S. 522) also: [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[Syriac] *wehe denen, die weise sind in ihren Augen, und sich weise Obere dünken* *). *Wehe denen, die süss wandeln in bitter, und bitter in süss. Wehe denen, die zum Guten sagen: es ist bös, und das Böse machen zum Guten! Wehe denen, die Finsterniss wandeln in Licht und Licht in Finsterniss! Wehe denen, die früh Morgens jungen Wein trinken, und am Abend alten Wein, gefesselt durch Gesang und Zither und Flötenspiel.* Soviel scheint mir indessen klar, dass der nasoräische Verfasser unsere Stelle durch das *Medium* einer aramäischen Uebersetzung, die mit unserm *Targ.* Verwandtschaft hatte, kennen gelernt haben. Dieses verräth der Zug von *jungen* und *alten* Wein. Das *Targ.* V. 11 hat nämlich: וַי דְּמַקְדְּמִין בְּצַפְרָא לְמִשְׁתֵּי חֲמַר עַתִּיק *wehe denen, die früh aufstehen, um alten Wein zu trinken,* und V. 22: לְאִתְרַוָּאָה מִן עַתִּיק *sich zu berauschen in altem Wein.*

V. 22. Die Ausdrücke sind ironisch, wie *tapfere Zecher*, Virtuosen im Trinken. לִמְסֹךְ שֵׁכָר im Mischen

*) *Norberg:* et qui quod aspectu speciosum, oculis fasso [illegible]. Die Stelle ist aber ohne Zweifel verdorben. Was statt [Syriac] zu lesen, lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit errathen, näml. [Syriac] Weise. Vgl. den Chald. a. a. O. חַכִּימִין אֲפִיהוֹן סַכְלְתָנִין. [Syriac] Was für [Syriac] gestanden, oder wie dieses zu erklären, wage ich nicht mit Gewissheit zu bestimmen. Vielleicht [Syriac] *praefecti, principes*, vgl. das syrische [Syriac]. Hiernach habe ich übersetzt.

**) Dieses bestätigen auch andere Spuren, nach welchen biblische Sagen durch diese Vermittelung aufgenommen worden sind: z. B. der Berg Kardu, auf dem Noah sich niederlässt T. III. S. 72. vgl. *Onk.* 1 Mos. 8, 4. [Hebrew] für אררט.

starken Getränks. Diese tapferen Zecher mischten nämlich den Wein, um ihn noch stärker und wohlschmeckender zu machen, mit allerhand Gewürzen, worauf er מֶסֶךְ Ps. 75, 9, מֶזֶג Hohesl. 7, 3 (*vinum aromatites Plin. H. N.* 14, 13 s. 15) genannt wurde, wie auch wir dergleichen künstliche Getränke unter mancherley, wahrscheinlich von den hierarchischen Erfindern hergenommenen, Namen kennen. Solches *gepfefferten* Weins erwähnt der Dichter *Amriolkais* (*Moallaka* V. 81):

كأنّ — — — —

صُبِحْنَ سُلافًا من رحيقٍ مُفَلْفَلِ

als ob sie — — — — — — einen Morgentrunk gethan im Ausbruch des *gepfefferten* Weins.

Indessen kann es hier von starkem Weine überhaupt stehn, denn der *Kamus* erklärt: شراب مفلفل يلذع اللسان d. i. مفلفل „wird von einem Getränk gebraucht, welches stark auf die Zunge beifst". Wahrscheinlich wurden dergleichen künstliche Getränke (שֵׁכָר) erst beym Gelag im grofsen Mischgefäfs (מִזְרָק Amos 6, 6) gemischt, und da verstand sich der geübteste Zecher auch leicht am besten aufs Bereiten des Krater. — Sprüchw. 23, 30 werden Schwelger bezeichnet durch solche, die spät aufsitzen beym Wein, und hingehen, um nach *Würzwein* (מִמְסָךְ) zu fragen. Solcher ist auch Offenb. 14, 10 unter dem κεκερασμένον ἀκράτου verstanden.

23. Diese selbigen Völler und Zecher sind auch zugleich *bestechliche* und *ungerechte* Richter. Man hat nämlich V. 22. 23 hintereinander fortzulesen, wie V. 18. 19. Ueberhaupt hat der Prophet ja unstreitig bey allen diesen Schilderungen dieselbe Menschenklasse vor Augen, an der er alle diese Laster rügt. Unten 28, 7. 8. 9 sind

die Richter, die dem Trunk ergeben sind und die der Theokratie spotten, ausdrücklich dieselben Personen.

24. Von nun an die Strafen. *Wie die Feuerflamme Stoppel frisst*) Eig. wäre zu verbinden: כֶּאֱכֹל לְשׁוֹן אֵשׁ קַשׁ, aber das Object קַשׁ ist eingeschoben zwischen *Nomen regens* und *rectum*. S. 20, 1. Lehrgeb. 675. Feuer-Zunge sagt der Hebräer für Feuer-Flamme, wie Apostelgesch. 2, 3 und *Virg. Aen.* 2, 684, von der Aehnlichkeit des Leckens, und dem Verzehrenden des Feuers. Das Bild ist vom Abbrennen der Stoppel auf den Aeckern hergenommen, wie 47, 14. Vgl. 33, 11. Joel 2, 5. Obad. 18 und Paulsen vom Ackerbau der Morgenländer S. 150. *und dürres Gras in der Flamme zusammensinkt*) חֲשַׁשׁ לֶהָבָה Heu der Flamme für: von der Flamme ergriffenes, brennendes Heu. חֲשַׁשׁ hier und 33, 11 = حَشِيش mit dem *Nom. unit.* حَشِيشَة dürres Kraut, trockenes Viehfutter, im Gegens. von رَطْب dem grünen Futter. *Lokm.* 3. *Reiske ad Abulf. Ann. II*, S. 685. רָפָה hier: von dem Zusammenfallen in Asche. *So wird ihre Wurzel zu Moder werden*) Das Bild ist nicht völlig gehalten und durchgeführt. Man sollte erwarten: so wird ihre Wurzel und ihr Sprofs zu Asche werden, und wie *Asche* verfliegen. Statt dessen läfst der Dichter die Wurzel zu Moder und *Wurmfrafs* werden, den Sprofs vertrocknen, und zu *Staub* werden, was ein ähnliches Bild gibt, aber nicht dasselbe. Die *Vulg.* hat es herstellen wollen, und für כַּמַּק gesetzt: *sicut favilla*. Der Prophet hat ein solches Vermodern der Wurzel gedacht, wo sie sich in Staub auflöst, wie beym Wurmfrafs (רָקָב), vgl. Hiob 13, 28. Dasselbe Bild von der Pflanze hergenommen s. Hos. 9, 16. Malach. 4, 1. Hiob 18, 16. — Die beyden letzten Glieder ähnlich 1, 4.

25. Wenn Jehova hier das Volk *schlägt*, dafs die Leichname auf den Gassen liegen, so ist dieses mythische

Bezeichnung der *Pest* oder anderer *Plagen*, die Gott zum Verderben des Volks sendet. 1 Mos. 12, 17. 2 Mos. 12, 13. 23. 24. 30, 12. 3 Mos. 26, 21. 4 Mos. 8, 19. 17, 11. 12. 5 Mos. 28, 59. 61. 1 Sam. 25, 38. Dafs die Berge unter seinen Schlägen erbeben, gehört zur Majestät des in der Natur erscheinenden und wirkenden Gottes (Ps. 18, 8. 29. Nah. 1, 5. Amos 9, 5). *Virg. Aen. 6, 225: juga coepta moveri Adventante deâ.* Abgeschmackt ist die Beziehung auf das Erdbeben unter Usia (Amos 1, 1. Zach. 14, 5) bey *Manger* (*Prolegomm. in Hos.* S. 13 ff.) — *wie Kehricht auf den Gassen*) Ein häufiges Bild, wenn die Menge der Erschlagenen kein Begräbnifs gestattet Jer. 8, 2. 16, 4. 25, 32. Ps. 83, 11. 2 Kön. 9, 37. כַּסּוּחָה erklärt schon *Abulwalid* richtig durch das verwandte סְחִי Klagel. 3, 45, mit כ *praefixo*. *LXX.* ὡς κοπρία. *Vulg. quasi stercus. Chald.* כְּקִקְלְתָא. Kimchi will das כ radical nehmen, wo dann nicht sowohl כָּסַח abschneiden, als كسح ausfegen, كُسَاحَة Kehricht, äthiop. ከስሕ: *Kosh* Mist (für das griech. σκύβαλα Philipp. 3, 8) zu vergleichen wäre. Aber 1) die Form קִטּוּלָה hat ihrer Natur und dem Gebrauch nach immer active Bedeutung (Lehrgeb. S. 490); und 2) erwartet man hier das כְּ, welches doch im Ganzen selten fehlt. *Bey alle dem läfst sein Zorn nicht ab*) eine Formel, welche neue Strafen ankündigt (s. unten 9, 4 ff.), hier nämlich die feindlichen Invasionen. V. 26 ff.

26. Die Völker der Erde stehen unter Jehova's Befehl; ein Wink von ihm, und sie kommen, um Israël zu züchtigen. Vgl. 7, 18. 10, 5. 13, 3. Aus der ersten Stelle sieht man, dafs er zunächst Aegypten und Assyrien im Auge hatte. נֵס eine auf hohen Bergen aufgestellte Fahne, bey einem Aufgebot zum Kriege (vgl. 11, 12. 12, 3. 18, 3); unerwiesen ist die Erklärung durch ein Feuerzeichen (منار). Vgl. ܢܶܣܳܐ ܢܣܝܐ *Ephraemi Opp. T. II.* S. 107. Das zweyte Bild ist vom Bienenwärter

hergenommen, der durch *Pfeifen* (שָׁרַק) die Bienenschwärme aus den Stöcken auf die Blumen, und wieder in die Stöcke zurück *lockt*, S. 7, 18 und Zach. 10, 8. Virgil (Ldb. 4, 64) führt an, dass man sich zu demselben Zwecke des Schellen- und Cymbelgetöns bediene: *Tinnitusque cie, et Matris quate cymbala circum.* S. Voss zu d. St. und *Bocharti Hieroz. II, S. 507. T. III,* S. 358. *Lips.* לֹ s. v. a. לָהֶם in Bezug auf das feindliche *Heer*, wie V. 27 בּוֹ. — *Der Erde Ende, Enden,* 42, 10. 43, 6. (48, 5), des *Meeres Enden* (Ps. 65, 6) für: ferne Gegenden, ein aus der beschränkten Weltkunde des Hebräers hervorgegangener Ausdruck, dem die Erde als eine vom Horizont beschränkte Scheibe erschien, deren Gränzen er sich nicht allzuweit hinter den ihm bekannten fernsten Völkern, im Westen den Küstenländern des Mittelmeers (אִיִּים), im Norden dem Gog und Magog, im Süden den Aegyptern und Kuschäern, im Osten den Persern und Medern dachte. Kannten sie auch, wenigstens später, schon Indien und Sina (s. zu 49, 12), so dachte man es sich ohne Zweifel näher, auch das Westland wahrscheinlich zusammengedrängter, wie dieses immer in den mythischen Geographieen der Fall ist. Daher kommen nach unserer Stelle schon *Assyrer* und *Aegypter* von der Erde Ende, und 13, 5 *Perser* und *Meder* von des Himmels Ende nach Babylon. Derselbe beschränkte Sprachgebrauch herrschte noch bey Griechen und Römern, selbst als man längst vollständigere Begriffe von der Erde hatte. Livius (5, 37) redet von den Galliern, als von einem bisher unerhörten Feinde, *ab oceano terrarum ultimis oris bellum ciente.* *Flor.* 3, 13 von denselben: *hi quondam ab ultimis terrarum oris profecti.* Thukydides (1, 22) von den Medern: Τόν τε γὰρ Μῆδον αὐτοὶ ἴσμεν ἐκ περάτων γῆς πρότερον ἐπὶ τὴν Πελοπόννησον ἐλθόντα ἢ τὰ παρ' ὑμῶν ἀξίως προαπαντῆσαι. Bey den Aethiopern führt der König den Titel *Asnâf sayed* (አጽናፍ:ሰገድ:) *verehrt von den Enden sc.* der Erde, den fernsten Ländern

(*Ludolf hist. aethiop.* S. 144). *Abulola* in den merkwürdigen Versen über die verschiedenen Religionen (*Abulf. Ann. III*, 164): وقوم اتوا من اقاصي البلاد لرمي الجمار ولثم الحجر *und* (*ich wundere mich*) *über das Volk, das von der Erde Enden herkommt, um ein Paar Steinchen zu werfen, und einen Stein zu küssen* (von den Muhammedanern).

27. **Beschreibung der Rüstigkeit dieses Feindes.** Die letzten Glieder verstehen Kimchi und Rosenmüller so, als ob er sich keine Ruhe gönne, um den Gürtel und den Schuhriemen zu lösen, also unaufhaltsam vordringe. Allein נִתַּק (*rumpetur*) erlaubt dieses nicht, und man muſs es von der Festigkeit und Dauerhaftigkeit seiner Rüstung und Kleidung verstehen, die ihm nie ein Hinderniſs des unaufhaltsamen Vordringens in den Weg legt. Die Verba יָשֵׁן und נוּם vertauschen ihren Sprachgebrauch im Hebräischen und Arabischen; denn יָשֵׁן schlafen, שֵׁנָה Schlaf, entspricht nämlich وَسِنَ einschlummern, schläfrig seyn, سِنَةٌ das Einschlummern *Sur.* 2, 256; und נוּם einschlummern, ist dort نَامَ *schlafen*.

28. *Seiner Rosse Hufe gleichen Kieseln*) Da man im früheren Alterthume die Pferde noch nicht beschlug, so gehörte ein harter Huf zu den vorzüglichsten Eigenschaften eines dauerhaften Kriegsrosses. Daher bey Homer die ehrenden Beywörter: χαλκόποδ' ἵππω (*Il.* θ, 41), und κρατερώνυχες ἵπποι (*Od.* φ, 30). Xenophon (περὶ ἱππικῆς *Opp. T. II*, S. 933, *ed. Leuncl.*) verlangt vor allem einen weichen Mund, und einen *harten Huf*, und Oppian (*Cyneget.* 1, 288) vermiſst letztern an den Rossen Hispaniens. Denselben Zug heben nun arabische und persische Dichter hervor. Motenabbi (bey *Freytag* zur *hist. Halebi* S. 141):

تناشي بايك كلّما وافق الصفا تكشّر

بها صدر البزاة حوافيها

sie treten mit den Vorderhufen auf, dass, so oft sie auf Felsen stossen,

sie Falkenbrüste darin eindrücken, da sie doch barfuss gehen.

Ibn Doreid V. 77 *ed. Scheid.* V. 81 *ed. Haitsma* wird der Pferdehuf mit dem harten Dattelkern verglichen, und nach dem Scholiasten zu d. St. mit Steinen (s. *Haitsma* zu d. St. S. 237). Anderswo spricht er von dem wunden und blutenden Huf der Kameele (S. 47). *Ferdusi* (*Sohrab, Calcutta* 1814. S. 167) lässt den Sohrab sagen:

يكي اسپ بايد مرا گام زن

سم او ز پولاد خارا شكن

ein Ross muss ich haben, festen Tritts,

dessen Stahlhuf Marmor zerbricht.

Uebrigens hatten Araber und Römer allerdings eine Art Beschlag, nämlich einen eisernen Hufschuh (نَعْل *calceus*), aber wahrscheinlich von der Gestalt unserer Hufeisen. *Tschelebi* zu *Har. F.* S. 68 beschreibt ein Amulet als eine silberne mondförmige Figur, aber inwendig nicht aufgefüllt, nach Art der eisernen Sohle der Pferde (علي صورة النعل التي تنعل بها الفرس). Davon heisst dann der *harte Huf* selbst, gleichsam der natürliche *Schuh*, نَعْل, und نَاعِل, مُنْعَل ein *harthufiges*, eig. beschuhetes *Pferd*, auch der *bnaget*, vom harten Hufe benannt (s. *Gol. col.* 2407. 2408). Bey den Kameelen nahm man Leder. Des Beschuhen der Kameele erwähnt *Plin. H. N. XI*, 45 *s.* 105, und dessen der Maulthiere *Sueton. Vesp.* 23. — *und seine Räder wie der Sturmwind*) näml. die Räder seiner Streitwagen. Der Vergleich der wirbelnden Räder mit dem Wirbelwind ist

vortrefflich. Jer. 4, 13: *wie der Sturmwind sind ihre Wagen.* Ezech. 10, 13 werden die Räder am Wagenthron Jehova's *Sturmwind* genannt. Griechische Dichter vergleichen damit auch des Rosses Schnelligkeit (*ἀελλόποδες ἵπποι Hom. hymn. in Ven.* 217. *Soph. Oed.* 475). S. *Bochart Hieroz.* 1, 161. T. 1. S. 120. 121. *Lips.*

29. Vergleichungen wilder Krieger mit Löwen sind in den morgenländischen Schriftstellern einheimisch. Ihr rohes Geschrey wird hier und Ps. 74, 4. Jer. 2, 15 mit dem Brüllen des Löwen verglichen. Das Chethib ist וְשָׁאַג, das Keri יִשְׁאַג, so, daſs also hier schwerlich eine Spur einer Form וְשָׁאַג zu finden ist. S. Lehrgeb. 274. In einem Gedicht der Hamâsa (s. *Schultens Florileg. sent.* S. 172) steht: عِيصٌ تُزَارُ فِيهَا أُسُودُ *eine schilfbewachsene Wildniſs, worin Löwen brüllen*, für: das Heer voll kriegslustiger Feinde. נָהַם ist das eigentliche Wort von dem *Toben, Knurren* (*fremitus*) des jungen Löwen, welches noch kein Gebrüll genannt werden kann Sprüchw. 19, 12. 20, 2 (s. *Bochart I,* S. 731); doch wird es auch, was Bochart übersieht, vom Löwen überhaupt gebraucht (Sprüchw. 28, 15). Im Syr. Chald. und Arab. steht es vom Brüllen überhaupt, s. über das Syrische, wo *Cast.* blos ܢܗܡܬܐ durch *gemitus* gibt, *Ephräm. Syr. T. II, S.* 417. *E.* ܢܗܡܬܐ ܕܐܪܝܐ; im Arab. vom Löwen, Elephanten und Menschen.

30. Die letzten drey Versglieder, die man so unverständlich gefunden hat, mahlen ganz unübertrefflich den Kampf zwischen Licht und Finsterniſs d. i. zwischen Glück und Unglück, Leben und Tod, Furcht und Hoffnung, der sich nun in dem unglücklichen von Feinden überschwemmten Lande erhebt, und in Unglück endigt. Wie es in verzweifelungsvollen Kämpfen um Leben und Tod zu gehen pflegt, oft zeigt sich noch ein Schimmer von Hoffnung, bis es ganz finster wird. Aehnlich 8, 22.

(Bald) Angst, (bald) Licht,
es dunkelt in seinem Himmel.

Bey dieser Erklärung kann man bey den Accenten bleiben, deren Verbindung auch bey den Puncten zum Grunde liegt. In צַר יָאוֹר hat nämlich ר *Kamez*, weil ein *Distinctivus* folgt, und die Wörter paarweise verbunden sind, אחו תְבֹהוּ (Lehrgeb. S. 635). Die Begriffe *bald*, *bald*; *sonst*, *jetzt*, müssen öfter hinzugedacht werden. S. 8, 23. 42, 24. Hiob 11, 17. Ps. 42, 9. 10. *Bedrängniſs* und *Finsterniſs* gewöhnliche Bilder für: Unglück, die auch 8, 22 vermischt werden. — Schwierig ist das ἅπαξ λεγομ. עֲרִיפִים. Die hebr. Etymologie führt indessen wahrscheinlich auf *Wolken*, *Himmel* (wie שְׁחָקִים), man mag es von עָרַף träufeln ableiten (wie *Jarchi* und *Saad.* إقطار *stillationes*), oder als den einfachen Stamm zu dem *Quadril.* עֲרָפֶל Finsterniſs, Nebel, Wolkennacht betrachten, woraus letzteres verlängert ist, wie כֶּרֶם, כַּרְמֶל; עָרַף und عكفل nachschleppen (Lehrgeb. S. 865). *Syr.* ܒܥܡܛܢܘܗܝ. *Vulg. in caligine ejus*. Nicht unpassend wäre *Abulwalid's* Erklärung, der Kimchi folgt, durch: خرايب المهدومة *zerstörte Trümmern*, nach עָרַף zerstören Hos. 10, 2, und der Form עָרִיף noch angemessener. Sinn: finster wird es über seinen (des Landes) Trümmern. Im Arab. böte sich zur Vergleichung غرفة Saal, Söller *Cor.* 29, 58, welches auch von den *himmlischen* Söllern gebraucht wird (*Cor.* 25, 75), wie עֲלִיָּה im Hebräischen. Aber an diese läſst das *Suffixum*, das sich auf אֶרֶץ bezieht, nicht denken. Daher Eichhorn: kein Lichtstrahl fällt in seine *Kammern*. Indessen bedeutet es doch eigentlich Speisesäle, wodurch die Anwendung erschwert wird. Schelling (S. 5) beruft sich auf die arabische Glosse: عريفة *sydera* bey *Castellus*. Diese Glosse, an deren Richtigkeit schon Rosenmüller

zweifelt, ist aus *Giggeius* genommen, der seine Angaben bekanntlich aus dem *Kamûs* übersetzt hat. Dort finde ich aber die Worte كلا التعروم *ein paar Sterne*, vermuthlich ein gewisses Sternbild, so dafs es also nicht hieher gehört. — Mit Aufgebung der Accente (und Puncte) verbinden Kimchi und Dathe: *siehe! Finsternifs (und) Bedrängnifs, das (Sonnen) Licht* (וְאוֹר) *selbst ist dunkel* u. s. w. S. אור für: Sonne Hiob 31, 26. Es ist aber kein Grund da, sie zu verlassen. — *Saadia* und einige Ausleger bey Jarchi endlich nehmen צַר = צהר = מָהֹר Mond, daher צַר וָאור Mond und Sonne. *Saad.* والقمر والشمس قد اظلم *der Mond und die Sonne werden dunkel.* Die gewaltsame Buchstabenverwechselung abgerechnet, möchte schon die Stellung des Monds vor der Sonne dawider seyn.

Kap. 6.

Die Prophetenweihe des Jesaia, eingekleidet in eine einfach-erhabene Vision. Jehova erscheint ihm feyerlich im Tempel, umgeben von Seraphs, die ihm dienen und ihn preisen (V. 1—4). Der Prophet, als unreiner, sündiger Mensch, fürchtet für sein Leben (V. 5); da entsündigt ein Seraph seine Lippen (V. 6. 7). Er erbietet sich nun selbst zum Gesandten des Herrn (V. 8) und dieser sendet ihn, doch mit der Weissagung, er werde das Volk verstockt und verblendet finden (V. 9. 10), und so werde es bleiben bis zu seinem Untergange (V. 11—13). Nur ein kleiner edlerer Theil werde für eine bessere Zukunft gerettet werden (V. 14).

Dafs und *warum?* in diesem Kapitel die Inaugurationsvision des Propheten enthalten sey, ist schon oben (Einleit. S. 5) angegeben worden, wie es auch schon von den jüdischen Auslegern (s. Einleit. S. 19) und fast allen neuern, als *J. D. Michaëlis, Eichhorn, Paulus* u. A. anerkannt worden ist. *Vitringa*, *Carpzov* (*Introd. in V. T. T. II.* S. 94), *Döderlein* und *Rosenmüller* wollen darin zwar eine neue Weihe oder die blofse feyerlichere Einleitung zu dem Orakel V. 9—14 finden, jedoch aus

keinem Grunde, auf welchen nicht schon oben zugleich geantwortet wäre.

Unser Stück enthält das einzige Orakel des Jesaia, das in eine *Vision* eingekleidet ist, wie diese Einkleidung überhaupt bey den ältern Propheten selten ist, allmählich immer häufiger wird, und zuletzt, nämlich im Daniel und der Offenbarung Johannis, alle übrige Einkleidungsweisen verdrängt und verschlungen hat. Unser Prophet wählte sie nur für die wichtigste und feyerlichste der Offenbarungen, die er erhielt, wo er zum Boten Gottes an sein Volk berufen ward; und Jeremia und Ezechiel folgten ihm hierin. Eine interessante Frage, die wir aber hier nur andeuten können, und überhaupt lieber dem Psychologen zur Entscheidung überlassen, als selbst entscheiden möchten, drängt sich hier dem Nachdenkenden auf: Wiefern nämlich solche Darstellungen auf wirklichen in der Einbildungskraft unserer Seher stattgehabten Thatsachen, oder auf blosser Einkleidung und Fiction beruhen mögen? Zu der letzteren Meinung neigt sich *de Wette* (Einleit. in das A. T. §. 228), und bey den späteren Propheten, wo eine Nachahmung der frühern in die Augen springt, z. B. bey Jeremia und Ezechiel, scheint dieses vorzüglich viel Wahrscheinlichkeit zu haben. Aber sollten nicht auch bey diesen solche Wirkungen durch Lesung früherer Propheten, und die tiefe Ueberzeugung, dass sie zu gleichem Amte von Gott berufen wären, sich erklären lassen?

Wie man auch *unsere* Vision auffasse, auf jeden Fall sehen wir darin das Resultat eines mächtigen inneren Kampfes, den der Prophet vor seinem Auftritt unter dem Volke bestand, und wobey ihn die doppelte Betrachtung hemmte, dass er selbst ein sündiger Mensch sey (V. 5), und dass seine Rede vergeblich seyn werde (V. 9 ff.), wie Jeremia sich in ähnlichem Falle (Jer. 1, 6) seine Jugend vorwirft. In dieser Vision werden diese Zweifel niedergeschlagen, das letztere namentlich als Geschick des Volks dargestellt.

Man hat gestritten, wo man sich die Scene der Vision zu denken habe, ob im Tempel zu Jerusalem (s. V. 4 die Erwähnung der Schwellen, und V. 6 des Altars), oder im Himmel? Schon der Chaldäer übersetzt V. 1 בְּהֵיכָלוֹ geradezu: בִּשְׁמֵי מְרוֹמָא *in der Himmelshöhe. Michaëlis, Koppe, Dereser* bemerken, dass man an das himmlische

Urbild des irdischen Tempels, wie es Jehova dem Mose gezeigt (2 Mos. 25, 9. 40. 26 30. 27, 8), zu denken habe, und *Paulus* führt als Grund an, weil im irdischen Tempel das Allerheiligste, wo Jehova thronte, durch einen Vorhang vom Heiligen getrennt war. Man müsse daher die Scene im Himmel denken, aber so, dass einiges aus dem Tempel dorthin geborgt sey. Allein wenn auch in den spätern Propheten, z. B. bey Daniel und dem Apokalyptiker, die Scene in den Himmel versetzt ist, so ist doch bey den ältern meistens der irdische Tempel der Ort, wo ihnen die Gottheit erscheint (Amos 9, 1. Jer. 24, 1). Selbst der kühn dichtende Ezechiel sieht sich nach dem Tempel zu Jerusalem entrückt (Ezech. 8, 9. 10, 4. 5), um dort die Vision zu empfangen. Dass aber der Vorhang zwischen dem Allerheiligsten und Heiligen geöffnet gedacht werden muss, ist gerade sehr passend, um die Scene zu heben und zu vergrössern.

Der Prophet spricht in der ersten Person von sich, wie Kap. 8, und die *Erzählung* (V. 1—8) ist unrhythmisch verfasst wie Kap. 7, 1—3. 8, 1—4 und Kap. 20. Der Ausdruck: *im Todesjahre Usia's*, zeigt indessen, dass das Stück nicht unmittelbar nach der empfangenen Vision aufgeschrieben seyn könne, da er von der Zeit *vor* dem Tode des Usia verstanden werden muss (s. zu V. 1).

Noch ist mir hier übrig, genauer nachzuweisen, wie die S. 6. Anm. (Note) erwähnte Legende von der dem Propheten geraubten und wiedergegebenen Prophetengabe entstanden sey. Ist nur die *Genesis* derselben nachgewiesen, so wird sich dann die Falschheit von selbst verstehen; und erstere liegt in den alten Versionen und patristischen Commentarien ganz offen da. *Hieron.* übersetzt V. 5. כִּי נִדְמֵיתִי *quia tacui*, und setzt im Commentar, nachdem er eine andere Erklärung gegeben, hinzu: *vel certe ita intelligendum: quia tacui et non audacter Oziam regem corripui, ideo labia mea immunda sunt cet.* Theodoretus z. d. St. Σαφέστερον δὲ ταῦτα ὁ Σύμμαχος ἡρμήνευται οὕτως, οἴ μοι ὅτι ἐσιώπησα κ. τ. λ. φιλίττεται δὲ καὶ τὴν γενομένην ἐπὶ τῇ παρανομίᾳ τοῦ Ὀζίου σιγήν. Καὶ διὰ τοῦτο ἑαυτὸν ἀκάθαρτον χείλεσιν ὀνομάζει, ὡς καὶ κεκοινωνηκὼς τῷ τολμήματι διὰ τῆς σιωπῆς. *St. Jacob* bey *Ephr. Syr. Opp.* T. II. S. 86: [illegible]

[illegible]

A. a. O. [illegible] weil er zum Usia geschwiegen, und ihn nicht gerügt hatte, sagt er jetzt im Gefühl (der Schuld), dass seine Lippen unrein seyn. Ephräm zu 6, 1. [illegible] „nachdem der König mit dem Aussatz bedeckt ward, war die Weissagungsgabe gehemmt für seine ganze Zeit." „weil die Weissagungsgabe wegen der Anmassung des Königs auf 38 Jahre verhüllt war." Auf solche Auctoritäten, nicht auf blosse Combination, stützte sich also die Legende, deren weitere Ausbildung schon oben a. a. O. gezeigt worden ist, und die sich nun ganz geschichtlich verfolgen lässt.

Einige rabbinische Commentare gerade von diesem Kapitel sind oben, S. 120. 122 zu Anfang gebraucht worden.

1. Der Ausdruck: *im Todesjahre des Königs Usia*, ist schon wegen der Ueberschrift (1, 1) von der Zeit vor dem Tode dieses Königs zu verstehen (vgl. denselben Ausdruck 14, 28). Von der Zeit nach dessen Tode würde es auch wahrscheinlicher heissen, im ersten Jahre des Jotham. Vgl. übrigens die Einleit. S. 3. — Der Chald. Saad. Jarchi verstehen das Todesjahr von dem Jahre, wo er aussätzig geworden, weil der Aussatz den Talmudisten für bürgerlichen Tod gilt (*Talmud. Jebamoth fol. 49 a. b.*). Eine rabbinische Grille, die schon *Aben Esra* unwahrscheinlich findet. — [illegible] (*sah ich den Herrn*). Für אֲדֹנָי lesen hier und V. 8. 11 viele *Mss.* יהוה. Dieselbe Variante findet sich in jedem Verse von Dan. 9. Bey der bekannten Gewohnheit der Juden für יהוה zu lesen אֲדֹנָי, ist allerdings die Wahrscheinlichkeit auf Seiten der Lesart אֲדֹנָי. *sitzend auf einem hohen und erhabenen Throne*) *Abarbanel* und *Rosenmüller* ziehen es vor, רָם וְנִשָּׂא auf Jehova zurückbeziehen, von welchem diese *Epitheta* 57, 15 gebraucht werden. Aber sie erscheinen dann weit matter und müssiger, auch ist die Wortstellung nicht günstig

A. a. O. stehen sie obendrein tropisch. Die *Höhe* des Throns bezeichnet sprechend die Erhabenheit des Herrschers. *seine Schleppen füllten den Tempel*) Lang nachschleppende Gewande bezeichnen im Morgenlande den Reichen und Vornehmen, und werden nicht blos von Weibern (c. 47, 2), sondern auch von Männern getragen, namentlich bey den Medern (*Brisson. de regio Pers. princip.* S. 247. *ed. Sylb.*) und den alten Arabern (*Schult. Exc. ex Hamâsa* S. 426. *Amriolkeis Moall.* V. 28). Hier füllen die Schleppen des im Allerheiligsten Thronenden auch die ganze zweyte Abtheilung des Tempels, das Heilige (הֵיכָל). Die alten Vers. haben alle, außer dem *Syr.*, den Anthropomorphismus in שׁוּלָיו willkührlich vermieden. *Symm. Theod.* τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ, *Vulg. quae sub ipso erant*, *LXX.* δόξα αὐτοῦ, und *Chald.* זִיו יְקָרֵיהּ *Glanz seiner Herrlichkeit.*

2. Wie der irdische Monarch von seinen Magnaten, so ist hier Jehova von Fürsten des Himmels umgeben (vgl. Dan. 7, 10. 1 Kön. 22, 19. Hiob 1, 6), die hier als *beflügelte Götterboten* und unter dem nur hier vorkommenden Namen שְׂרָפִים erscheinen. Wie ist nun dieser zu erklären? *Kimchi's* Erklärung durch מַלְאֲכֵי אֵשׁ feurige Engel (vgl. Ezech. 1, 13) ist von *Abulwalid* genommen, welcher es durch ملائكة نارية gibt, aber schon deswegen wenig passend, weil שָׂרַף *brennen*, verbrennen, nicht *leuchten* bedeutet. Weit schicklicher scheint die Vergleichung des arab. شارف und شريف *Edler*, *Vornehmer*, Fürst, welches als Attribut Gottes und weltlicher Fürsten, z. B. der Verwandten Ali's (s. Reiske zu *Abulf. Ann. II.* S. 688) und des Kaisers von Fes und Marocco vorkommt (vgl. mein Wörterb.). Da indessen das Wort שְׂרָפִים selbst einen hebräischen Sprachgebrauch hat, so mag wenigstens der Versuch erlaubt seyn, sich blos an diesen zu halten. Da es von *Schlangen* und insbesondere *geflügelten Schlangen* (14, 29. 30, 6) steht,

und symbolische Thiergestalten uns hier nicht befremden können, vielmehr die bestimmte Analogie der Cherubs (Ezech. 1 und 10) für sich haben, so würde man hier auf Sphynxgestalt geführt werden, die neben den *Flügeln* des Vogels und den *Füßen* des Menschen (משרתו לאשר עמרוו כחלונים) andere Theile, vielleicht den Kopf von der *Schlange* hatte, und davon benannt war. Michaelis: „ich bin von den hebräischen Puncten abgegangen, nach welchen man entweder Seraphinen d. i. *sphyngische Gestalten mit Cerasten-Köpfen*, oder Edle (gleichsam der Adel des Himmels) übersetzen müßte." Die Schlange erscheint zwar in der persischen und spätern hebräischen Symbolik als böses Prinzip; aber früher finden sich doch einige bestimmte Spuren, wo sie nach ägyptischer Symbolik als die wohlthätige, *heilende* Kraft, als Symbol der Weisheit und Ewigkeit vorkommt, nämlich in dem Schlangen-Cultus (4 Mos. 21, 4. 2 Kön. 18, 4). So erzählt Herodot (2, 74) von heiligen Schlangen im Jupitertempel zu Thebä, Aelian (*var. hist.* XI, 17. 22) von heiligen Schlangen, die man als Hausgötter verehrte; auf ägyptischen Bildwerken erscheint sie als Symbol des guten Dämon, des *Kneph*, bald mit dem *Serapis*-Kopfe, bald der Isis ministrirend (s. *Plut. de Isid. et Osir.* S. 418. *Payne Knight on symbol. langu.* §. 25 ff. S. 16 ff. Creuzer's Symbolik Th. 1. S. 504. 2te Ausg.); selbst eine christliche Secte Aegyptens, die Ophiten, nahm sie als Symbol der Weisheit (als Aeon σοφία) auf *). Die *Beflügelung* dieser symbolischen Gestalten bezeichnet sie als schnell wirksame Götterboten, und sie theilen diese Eigenschaft mit den Cherubs (Ps. 18, 11), wie mit dem Hermes der Griechen. Auch die Aegyptier bildeten ihre

*) Daß der Grund davon in den angeführten ägyptischen Religionssymbolen liege, ist selbst dem neuesten trefflichen Bearbeiter des Gnosticismus, *Neander* (genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme S. 244) entgangen.

heiligen Wundergestalten, die Sphynxe, beflügelt, und die beflügelten Einhörner der persepolitanischen Ruinen sind bekannt. Die nachher in der christlichen Mythologie so tief gewurzelte Sitte, die *Engel überhaupt* beflügelt vorzustellen, kommt meines Wissens zuerst in der Offenb. Joh. (14, 6. 19, 17) vor, da eine frühere Stelle bey Daniel sehr ungewiſs ist *). *Seraphs standen um ihn her*) מִמַּעַל לוֹ nicht: *über* ihm, sondern: *bey* ihm, *um* ihn, wie עַל öfter gebraucht wird. *LXX.* κύκλῳ αὐτοῦ. *Kimchi:* סמוך לו nahe bey ihm. *je sechs Flügel hatte ein jeder*) Die Wiederholung bezeichnet Distribution, wie 3 Mos. 24, 8. 4 Mos. 17, 21. Das Bedecken des Antlizzes, so wie der Füſse, gehört zu der dem Herrscher schuldigen Ehrfurcht. Bey den Audienzen morgenländischer Herrscher stehen die Magnaten um ihn her in halbgebückter Stellung mit niedergeschlagenem Haupt und Augen, und mit kreuzweis zusammengelegten Händen (*della Valle* Reisebeschr. Th. 1. Br. 5. S. 58. *Thevenot Voyages P. III.* S. 127), durch letzteres wahrscheinlich andeutend, wie sie sich in des Herrschers Gegenwart jeder eigenen Macht begeben. Etwas anders ist vielleicht das Bedecken der Füſse auch hier nicht. Sonst könnte es zum Zweck haben, die Scham zu decken, wie Jarchi es versteht, oder sich auch auf eine Wohlstandssitte des Morgenlandes beziehen, wovon Kämpfer (*Amoenitatt. exot.* S. 227) und *Chardin* (handschr. Note bey *Lowth*) reden. Ersterer erwähnt, daſs der König von Persien auf seinem Sessel die Füſse „*pro urbanitate patria*" bedeckt habe, und letzterer sagt: *Grande marque de respect en Orient, de se cacher les pieds, quand on est assis et de baisser le visage. Quand le Souverain se monstre en Chine et à Japon, chacun se jette le visage contre terre, et*

*) *Dan.* 9, 21 wird das מֻעָף בִּיעָף vom Gabriel gebraucht durch *Theod. Syr.* und *Vers. Venet.* mit: *volando volans* übersetzt, aber richtiger: ermüdet vom schnellen Laufe, vom Stw. יעף.

il n'est pas permis, de regarder le Roi. Das *Antlitz* verhüllte auch Mose vor Gott (2 Mos. 3, 6). Daſs רַגְלַיִם geradezu die *Scham* bedeute, ist aus keiner Stelle erweislich.

3. Die Himmelsfürsten preisen den Allerhöchsten durch Lobgesänge, wie Offenb. 5, 8 ff. 7, 11 ff. Vgl. Ps. 29, 1. 2. In den zabischen Religionsbüchern kehrt es beständig wieder, daſs die Aeonen den Gott des Lichtes mit Hymnen preisen (z. B. *T.* I. S. 8 ff.), und ebenso in der *Ascensio Jesaiae* (Einleit. §. 9) z. B. 7, 15. 8, 17 ff. Das *dreymalige* Heilig galt den alten Dogmatikern nach dem Vorgang von *Hieron.*, *Cyrillus*, *Theodoretus*, *Ephraem Syrus* als Beziehung auf die Dreyeinigkeit und sie rechneten es gar zu den alttestamentlichen Beweisstellen für diese Lehre. Schon die jüdischen Ausleger haben aber richtig nachgewiesen, daſs diese dreymalige Wiederholung auch sonst zur Verstärkung eines Ausrufs gewöhnlich ist (Jer. 7, 4. 22, 29. Ezech. 21, 32. 2 Sam. 18, 33), wozu man noch das *Ter Optimus Maximus*, *τρισμέγιστος*, *ter geminus* und ähnliche Ausdrücke vergleichen kann. Der berühmte Kirchengesang der griechischen Kirche, das *Trisagium*, welcher in den monophysitischen Streitigkeiten so oft genannt wird, führt von dieser Stelle seinen Namen. *Die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit*) eig. seine Herrlichkeit d. i. sein Lob, Preis (כְּבוֹדוֹ als Subj.) ist das, was die Erde füllt. And. mit der umgekehrten Construction: was nur die Erde füllt, ist sein Preis, für: das dient zu seiner Verherrlichung.

4. אַמּוֹת הַסִּפִּים wahrsch. die Grundvesten der Schwellen, vgl. أُمّ *basis rei*, und das talmud. אַמְתָּא z. B. אַמְתָּא דְרֵיחְיָא von dem Grunde der Mühlsteine oder dem Holzgerüste, worauf diese gelegt werden (s. *Buxtorf Lex. chald.* S. 113). Auf jeden Fall ist es Femininal- oder Neutralform von אֵם Mutter, wie אֻמָּה *metropolis*. Gezwungen ist Gousset's Erklärung durch: Pfosten, weil

der Winkel, den sie mit der Schwelle bilden, einen Ellenbogen (אַמָּה) gleiche. *LXX.* τὸ ὑπέρθυρον. *Vulg. superliminaria.* *Chald.* אִילָוַת סִפֵּי הֵיכְלָא oder אִילֵי סִפַּיָּא, wie Kimchi zitirt. Dieses Wort, welches ebenso ungewiſs ist, als das hebr. אַיִל, wofür es Ezech. 40 steht, wird von *Aqu. Symm. Theod.* Ezech. 40, 21 durch ὑπέρθυρον gegeben, so daſs also diese 3 Verss. übereinzustimmen scheinen, obgleich die Erklärung weder erweislich, noch so passend, als die obige ist. *Saad.* ملابن السّكفات *lateres* oder *quadrangula liminum.* Man hat hier die Lesart ändern wollen, und ملابس vorgeschlagen, aber auch *Abulwalid* gibt es: ملابن الاعتاب. Wahrscheinlich wird man den gemauerten Grund unter den Schwellen verstehen sollen. וַיָּנֻעוּ richtet sich im *Genus* nach סִפִּים, nicht nach אַמּוֹת, s. zu 2, 31. מִקּוֹל הַקּוֹרֵא vor der Stimme *der Rufenden*, letzteres collectiv zu nehmen. Der Boden dröhnt von dem *Schall der Hymnen*, so daſs also das virgilische (*Aen.* 6, 255): *juga coepta moveri Adventante dea* — nicht eigentlich hieher gehört. *Und das Haus war mit Rauch gefüllt*) *Rauch* oder *Gewölke* umhüllt den Lichtglanz Jehova's (כְּבוֹד יְהוָה), damit er dem sterblichen Auge erträglich werde, daher erscheint schon die Feuersäule in der Wüste mit Rauch umhüllt, und Wolken füllen den Tempel, wenn Jehova von ihm Besitz nimmt (2 Mos. 40, 34. 1 Kön. 8, 10. 11. Ezech. 10, 4. Apoc. 15, 8, vgl. mein Wb. I, S. 428). Von diesem *Rauch* oder Gewölk ist hier die Rede, nicht, nach *Michaelis* und *Koppe*, von Opferrauch der Seraphs, wiewohl in ähnlichen Stellen auch des Opferns erwähnt wird (Offenb. 5, 8).

5. Er fürchtet für sein Leben, nach dem herrschenden Glauben der Hebräer, daſs der Anblick der Gottheit oder eines göttlichen Wesens den Tod nach sich ziehe (1 Mos. 16, 13. 32, 30. Richt. 6, 22. 13, 23). Selbst Mose kann Gott nicht in seiner Herrlichkeit sehen; denn

es heifst: „kein Mensch sieht mich, und lebt." (2 Mos. 33, 18—20). Nur 2 Mos. 24, 10. 11 ist von dieser herrschenden Vorstellung abgegangen, indem der Concipient die Aeltesten Israëls Gott schauen läfst, worin sich im Vergleich mit Kap. 33 deutlich eine verschiedene Vorstellung eines andern Concipienten ausspricht, weshalb aber auch der Sam. Text emendirt hat. Der Grund der Vorstellung liegt wohl, wie selbst unsere Stelle andeutet, in dem hohen Begriff von der Heiligkeit und Majestät des göttlichen Wesens, dem der sündige Mensch nicht nahen kann, ohne seiner Sünden Schuld zu büfsen. Ein ähnlicher Volksglaube findet sich übrigens auch bey den Griechen in dem Mythus von Jupiter und Semele, und in der Meinung, dafs der Anblick einer Nymphe oder Waldgottheit Wahnsinn (*νυμφοληψία*) nach sich ziehe (Theokr. 13, 44. Ovid. Her. 4, 49. Festus v. Lymphae). — *ich bin verloren*) So כִּי־נִדְמֵיתִי nach dem gewöhnl. Sprachgebrauche. *Aqu. Symm. Theod. Vulg.* und *Kimchi* erklären: *weil ich schwieg* (s. die Einleit. zu d. Kap.), welches auch *Michaelis* und *Lowth* beybehalten, mit der Wendung: wehe mir! dafs ich verstummen mufs, weil ich unwürdig bin, in die Lobpreisungen der Himmlischen einzustimmen. Denselben Sinn hatten vielleicht auch *LXX* bey *κατανένυγμαι* (*Arab.* فاني انا متحسّر) und *Syr.* [illegible] ich bin betäubt, zerknirscht, vor Augen. Aber [illegible] hat nur die obige Bedeutung, selbst [illegible], wie man vorgeschlagen, würde nur diese haben. — *ich bin unreiner Lippen*) Man sündigt durch *Wort* und *That* (vgl. 3, 8. 9, 16. 33, 15. 58, 9. 13. 59, 3). Hier ist das erstere individualisirend hervorgehoben, wie das zweyte in der Phrase: נְקִי כַפַּיִם rein von *Händen*. Von ersterem ist aber zunächst die Rede, da er eben durch seine Reden wirken soll, und die Lippen des heiligen Redners unentweiht seyn sollen. Daher nachher auch eben seine *Lippen* entsündigt werden. Dafs er Mitglied eines ganzen

unreinen Volkes ist, vergrößert hier in der Umgebung himmlischer Geister das Bewußtseyn seiner Unwürdigkeit.

V. 6. 7. Das Medium der Entsündigung ist *Feuer*, dem das ganze Alterthum eine *reinigende* und *entsündigende* Kraft beylegt. Im A. T. vgl. Malach. 3, 2. 3, im N. T. die Taufe mit Geist und Feuer Luc. 12, 49. Nach der persischen Mythologie soll Ahriman zuletzt in die Finsterniß stürzen, fließendes Erz ihn ausbrennen, und die Seelen sollen durch Feuerströme gehen, um völlig geläutert und der Seligkeit theilhaftig zu werden (Zend-Avesta von Kleuker Th. I. S. 24). Das Feuer gilt überhaupt in ihr für ein so reines Element, daß der Parse beym Beten den Mund verbindet, um es nicht durch seinen Anhauch zu verunreinigen (Ebend. 2. S. 102). In den ägyptischen Mythen legt Isis den Königssohn von Byblos ins Feuer und läutert ihn in der Flammenglut von irdischen Schlacken (Creuzers Symbolik Th. I. S. 261). In der altchristlichen Dogmatik verdankt das Fegefeuer derselben Grundidee seinen Ursprung. רִצְפָה (1 Kön. 19, 6), רִצְפָּה, ܪܨܦܐ ist ein heißer Stein, desgleichen sich die Morgenländer bedienen, um Fleisch darauf zu braten, Brotkuchen zu backen (1 Kön. a. a. O.), oder Milch zu kochen, indem sie ihn hineinwerfen. Wie auf dem Heerde, so lagen dergleichen Steine auch auf dem Opferheerde. *Vulg. calculus.* Alle übrige Versionen und die Rabbinen: glühende Kohle; aber der sonstige Gebrauch von רִצְפָּה ist für das obige. S. *Bocharti Hieroz. T. I.* S. 3[illegible]. *ed. Rosenmüller.* *Dieses berührt deine* (*Lippen und* u. s. w.) Die einfache Verbindung durch *und* thut hier eine herrliche rhetorische Wirkung, um das Plötzliche der Verwandlung anzuzeigen.

V. 8. לָנוּ = לִי. מִי יֵלֶךְ wer will für uns gehn? d. i. für *mich*. לָנוּ ist hier Majestätsplural, der hier so wenig auffallen darf, als 1 Mos. 1, 26. 11, 7. und hier im Verbo und

Pronomen nicht anders zu erklären ist, als im Nomen (אֱלֹהִים); und in dem *Wir* unserer Könige. Gramm. Lehrgeb. S. 663. 799. Hier steht es namentlich mit dem Singular (אֶשְׁלַח) parallel. Hieronymus ist ganz consequent, wenn er hier, wie 1 Mos. a. a. O. an die Trinität denkt. Den meisten alten Uebersetzern, die es zu übersetzen vermieden haben, scheint der Sinn nicht klar geworden zu seyn.

9. *Ihr werdet hören u. s. w.*) ganz wörtlich: höret nur immerfort oder immerhin, ihr werdet es doch nicht verstehen, sehet immerhin, ihr werdet es doch nicht einsehen. Ueber den Nebenbegriff der Fortdauer in der Wortfügung שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ s. Lehrgeb. S. 779. 781. Der Imperativ mit dem folgenden Futuro ist ganz so zu nehmen, wie 8, 10. Mit 2 Imperativen ist dasselbe 8, 9 ausgedrückt. Der Sinn ist: es ist euer Schicksal, es ist gleichsam der Fluch, der auf euch ruht, verstockt zu seyn gegen die Worte der Propheten, bis keine Rettung mehr ist. Vgl. 37, 12 und das. die Anm. Die *LXX*, denen Lucas (Apostelgesch. 28, 26) folgt, haben es geradezu in das *Futurum* aufgelöst: ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε, καὶ οὐ μὴ ἴδητε. Außer der angef. St. wird dieser und der folgende Vers auch von Jesu (Matth. 13, 14. 15) auf die Verstocktheit seiner jüdischen Zuhörer angewandt.

10. הַשְׁמֵן, הַכְבֵּד, הָשַׁע eig. mache fühllos, verstockt, verblendet, für: du wirst fühllos, verstockt, verblendet machen, Imp. für das *Futurum*. Sinn: weit entfernt, dass du sie bekehren wirst, wirst du sie durch deine Predigten noch mehr verstocken, denn es ist ihr Geschick so, dass sie nicht gerettet werden sollen. Andere erklären: verkündige, dass ihr Herz verstockt seyn wird, weil im Styl der Propheten diesen zuweilen das als Veranstaltung zugeschrieben wird, was sie nur als zukünftig weissagen, z. B. Jer. 1, 10 (vgl. 31, 28). Hos. 6, 5. Ezech. 43, 3. Als göttliche Boten schalteten sie, gleich der

Gottheit selbst, über die Schicksale der Völker. Dann wäre dieser Vers fast Eines Inhalts mit dem vorigen; aber die Wendung ist etwas schwerfällig. הַשְׁמֵן eig. mache *fett*, für: unempfindlich, fühllos. Wenn das Herz mit Fett überzogen ist, so kann keine Rede zu ihm durchdringen, vgl. Ps. 17, 3. 119, 70. הָשַׁע עֵינָיו eig. verklebe, verkleistere seine Augen, vgl. 44, 18. וְרָפָא לוֹ damit man es (nicht) heile, impers. für: damit es nicht geheilt werde, genese, d. i. überhaupt wieder in seinen vorigen glücklichen Zustand versetzt werde (vgl. 1, 6). Da dieses nicht ohne Sündenvergebung geschehen kann, so fliefst רָפָא häufig in diese Bedeutung über (s. 53, 6 und das Wb.), daher der Chald. וְיִשְׁתְּבֵק לְהוֹן *dass ihnen vergeben werde*, und Marc. 4, 12, der die Stelle zitirt: καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς τὰ ἁμαρτήματα. So im Evangelio: stehe auf, deine Sünden sind dir vergeben (Matth. 9, 2 ff.). Auch im Arab. ist عافية Heilung und Vergebung der Sünden, s. *Abulf. Ann. II*, 266. *III*, 296.

11. Der Prophet wagt keine Fürbitte, fragt aber, wie lange solch hartes Geschick, dem des Pharao ähnlich, auf dem Volke ruhen solle. *Wie lange, Herr!* &c. willst du so zürnen? Dieselbe Aposiopesis Ps. 6, 4. עַד אֲשֶׁר אִם 1 Mos. 28, 15. 4 Mos. 32, 17 eig. bis *dass wenn* u. v. a. sonst עַד אֲשֶׁר oder עַד אִם (1 Mos. 24, 19. 33. Ruth 2, 21) allein. שָׁאוּ steht das erste Mal von Verwüstetwerden der Städte, dann des Landes. מֵאֵין vgl. 5, 9.

12. עֲזוּבָה ist *Subst.* nach der Form גְּדוּלָּה, das Verlassenseyn, die Verödung. So steht עָזוּב von einer Stadt oder einem Lande, die von Einwohnern verlassen sind 7, 16. 17, 2. 27, 10. 62, 12. Jer. 4, 29. Zeph. 2, 4. Richtig *Targ. Jonath.* וְיִסְגֵּי צְדִיוּתָא בְּאַרְעָא und ebenso der Syrer. *Saad.* والخلا بالارض ويكثر الترك *und gross wird die Leere und Verödung des Landes seyn.* Einen entgegengesetzten Sinn geben LXX und *Hieron.*, die עֲזוּבָה

als Participium fassen: *καὶ πληθυνθήσονται οἱ ἐγκαταλειφθέντες ἐπὶ τῆς γῆς, et multiplicabitur, quae derelicta fuerat in medio terrae.* Aber von der Wiedervermehrung der Zurückgebliebenen kann hier nicht die Rede seyn.

13. Sinn: Bliebe darin auch nach der ersten Niederlage noch ein kleiner Ueberrest, etwa der zehnte Theil, auch er würde in einer zweyten Niederlage vertilgt werden; doch wird aus der Wurzel des abgehauenen Stammes ein edlerer Sprofs aufspriessen. שָׁבָה וְהָיְתָה לְבָעֵר er (der zehnte Theil) würde wiederum vertilgt werden. שׁוּב dient blos zur Umschreibung des Begriffs: wiederum, in הָיְתָה לְבָעֵר ist das Verbum passivisch zu fassen; er ist zum Vertilgen d. i. Vertilgtwerden bestimmt, vgl. הָיָה לְבָעֵר 44, 15, und ganz in unserer Bedeutung 4 Mos. 24, 22: וְהָיָה לְבָעֵר קָיִן *Kain wird weggeschafft werden.* Vgl. oben 4, 4. Eine schöne Parallele gibt Ezech. 5, 1—5, wo der Prophet in einer symbolischen Handlung bey Vertilgung des Hauptbaares und Bartes, wodurch die Vernichtung des Volkes bedeutet wird, zuerst noch einige aufhebt, dann aber auch von diesen wieder einen Theil vertilgt. Ganz richtig *LXX. καὶ ἔτι ἐπ᾽ αὐτῆς ἐστι τὸ ἐπιδέκατον (i. e. δέκατον Suid.) καὶ πάλιν ἔσται εἰς προνομήν.* Bey letzterem (בָּעַר abweiden) dachte er wahrscheinlich im Voraus an das Bild des von der Wurzel ausschlagenden Baumstammes. *Lud. de Dieu* erklärt es so, dafs hier von einer Milderung der Strafe die Rede sey: der zehnte Theil darin wird übrig bleiben, der wird zurückkehren (aus der Gefangenschaft) und (die Feinde) vertilgen. Aber die Phrase הָיָה לְבָעֵר wird an allen übrigen Stellen passivisch aufgefafst. — (*doch*) *wie der Terebinthe, — wenn sie gefällt sind, noch ein Stamm zurückbleibt*) Man hat im Anfang eine Adversativpartikel *aber, doch* hinzuzudenken, wie 1, 3; 1 Mos. 50, 20: *ihr ersinnet Böses gegen mich, (aber) Jehova wandte es mir zum Guten.* בְּשַׁלֶּכֶת am besten: bey dem Fällen, für: Gefälltseyn. Das Stw. שָׁלַךְ kommt sonst nicht vom Fäl-

len der Bäume, aber doch vom Niederreifsen der Häuser vor (Jer. 9, 18. Dan. 8, 11). Der Chald. versteht es vom Abfallen des Laubes: כְּבוּטְמָא וּכְבַלּוּטָא דִּבְמִתַּר טַרְפֵּיהוֹן דָּמַיִן לְיָבְשִׁין וְעַד כְּעַן אִנּוּן רְטִיבִין לְקַיָּמָא מִנְּהוֹן זַרְעָא *wie die Terebinthe und die Eiche, welche, wenn die Blätter abfallen, trocken scheinen, aber dennoch saftig bleiben, damit sich Saame drin erhalte. Saad.* hat, wie häufig, den Laut der hebräischen Wörter beyzubehalten gesucht: كالبطم والبلوط في شلكت (lies شلختة) منتصبين *wie die Terebinthe und die Eiche in ihrem Stamme aufrechtstehn.* Für בָּם lesen eine grofse Anzahl hebräischer *Mss.* בָּהּ, in Beziehung auf Einen dieser Bäume, aber ob dieses die *LXX* mit ihrem αὐτῆς vor Augen hatten, ist nicht gewifs. Das *Suffixum* in מַצַּבְתָּהּ bezieht sich auf אֶרֶץ (V. 12) und die Bedeutung: Stamm, knüpft sich an die des Pflanzens. *Chald.* נִצְבְתְהוֹן *plantatio eorum. Syr.* ܢܨܒܬܗܘܢ. Man kann auch, wie diese Uebersetzer, an den jungen Nachwuchs denken, der aus der Wurzel oder aus ausgefallenem Saamen wuchert. Die Terebinthe gilt für einen der dauerhaftesten Bäume, die es gibt. Noch zu Josephi Zeit (Archäol. IV, 9) zeigte man die Terebinthe Abrahams zu Hebron, die man für so alt als die Welt ausgab. Bey Rahels Grab stand noch zu Sauls Zeit eine Terebinthe, und noch jetzt zeigt man dort die Terebinthe der Maria.

Kap. 7.

In den ersten Regierungsjahren des Ahas, wahrscheinlich schon im ersten (743 v. Chr.), verbanden sich Rezin, König des damascenischen Syriens, und Pekah, König von Israel, zu einem gemeinschaftlichen, vielleicht schon früher beschlossenen (2 Kön. 15, 37), Kriege gegen das Reich Juda. Die Syrer rückten ins Reich Ephraim vor (V. 2), und so gewifs war man des Siegs, dafs schon für einen von den Siegern einzusetzenden König gesorgt war (V. 6). Die Nachricht von den anrückenden Fein-

den erregte die allgemeinste Bestürzung bey dem Könige und dem Volke (V. 2); ersterer dachte an Vertheidigung der Stadt (V. 3 und die Note), aber noch mehr an assyrische Hülfe, die ihm nachmals auch wurde (2 Kön. 16, 7), aber durch Zinsbarkeit erkauft werden mufste, und dem Staate bald theuer zu stehen kam. Um den König zu beruhigen, und von falschen Schritten abzumahnen, geht ihm der Prophet entgegen mit der Erklärung, man habe nichts zu fürchten von diesen beyden Reichen, die, selbst ihrem Untergange nahe, sich nicht mehr vergröfsern würden. V. 4—9. Zu Beglaubigung dieses Ausspruchs möge der König sich ein Wahrzeichen verlangen (V. 10. 11). Der König verweigert dieses im ironischem Tone (V. 12), worauf dann der Prophet folgendes gibt: des Propheten Gattin (oder verlobte Jungfrau, s. die Note) werde schwanger werden, und einen Sohn gebähren, den man: *Gott mit uns!* nennen werde (d. i. in etwa 9 Monaten werde das Volk schon gerettet seyn). Bis der Knabe wissen werde, Gutes und Böses zu scheiden (einige Jahre lang), werde man Milch und Honig essen d. i. im unbebauten Lande von Viehzucht und freywilligen Erzeugnissen der Natur leben, dann aber das Land dieser beyden Könige verödet werden (V. 13—16). Von diesen sey also kein Unglück zu fürchten, desto mehr aber von einer andern Seite. Denn Jehova werde die Assyrer und Aegypter herbeyrufen, die Juda überschwemmen und es einer Wüste gleich machen würden, wo nur Vieh weide unter Dornen und Disteln (V. 17—25). Dafs in letzterem eine indirecte Warnung vor jeder Verbindung mit einem so gefährlichen Feinde liege, sieht man von selbst; denn es ist Sitte der Propheten, den Untergang von Seiten solcher Feinde zu weissagen, vor deren Bündnifs sie warnen wollen.

Ueber die hier zum Grunde liegende Geschichte heifst es 2 Kön. 16, 6 fast wörtlich wie hier V. 5: „*damals zog Rezin .... heran wider Jerusalem zum Streit:* וַיָּצֻרוּ עַל אָחָז וְלֹא יָכְלוּ לְהִלָּחֵם *und drängten den Ahas, aber sie kamen nicht zum Kampfe.*" Dann wird V. 7—28 ausführlich erzählt, wie Ahas den Tiglatpileser, König von Assyrien, herbeygerufen und durch Geschenke d. i. Tribut bewogen habe, Damascus zu erobern, und dessen Einwohner wegzuführen, wo Ahas dem Könige bis Damascus entgegengezogen. (Ueber die wahrschein-

lich früher anzusetzende Wegführung der Galiläer 2 Kön. 15, 29, s. unten zu 8, 23). Der König folgte also der wenigstens indirecten Warnung des Propheten vor Assyrien nicht, und führte dadurch, obgleich er sich für den Augenblick rettete, das nachherige Unglück unter Sanherib herbey.

Dafs man als den Zeitpunct dieser syrisch-ephraimitischen Invasion eines der drey ersten Jahre des Ahas zu denken habe, erhellt aus 2 Kön. 15, 27 *); allein wahrscheinlich wird schon das *erste* Jahr anzunehmen seyn, da sich die feindseligen Gesinnungen der Verbündeten schon am Ende der Regierung Jothams zeigten (2 Kön. 15, 37). Wahrscheinlich folgte sie unmittelbar auf die Thronbesteigung des jungen, schwachen Königs, da man vielleicht nur den Tod des bessern Vaters erwartet hatte.

Statt jener einfachen Relation im B. der Könige erzählt nun aber die Chronik (2 B. Kap. 28), wie Ahas, ein eifriger Götzendiener, in die Hände der verbündeten Könige gegeben worden sey, wie in einer Niederlage 120000 Judäer mit den ersten Verwandten und Freunden des Königs getödtet, 20000 Weiber und Kinder gefangen weggeführt, auf die Ermahnungsrede des Propheten Oded aber mit Wohlthaten überhäuft zurückgeschickt worden (V. 5—15). Auch der König von Assyrien habe zwar den Tribut genommen, aber den Ahas nur gedrängt, ihm nicht geholfen (V. 16. 20. 21). — Diese verschiedene Relation nehmen fast alle Erklärer als Erzählung zweyer verschiedenen Kriegszüge, und sind nur darüber uneins,

*) Hier heifst es, dafs Pekah ermordet sey im 20sten Jahr des Jotham, welches freylich schlecht zu der sonstigen Angabe pafst, dafs dieser nur 16 Jahre regiert habe (2 Kön. 15, 33). Man hat gemeint, dafs die Zeit seiner Mitregentschaft mit Usia (2 Kön. 15, 5) hier mitgerechnet sey; oder dafs mit Jotham eine noch nach seinem Tode fortgehende Jahrsrechnung angegangen sey, so dafs das 20ste Jahr des Jotham das 4te des Ahas sey (Michaelis zu der angef. St.); vielleicht ist aber ein chronologisches Versehen des Referenten anzunehmen. Da Jotham gleichzeitig mit Pekah die Regierung angetreten hatte, hat der Referent vielleicht das 20ste Jahr von diesem auch das des Jotham genannt, uneingedenk, dafs letzterer es nicht erlebte.

welcher der frühere gewesen sey; indem *Grotius* und *Usser* das hier erzählte, *Hieronymus*, *Theodoret*, *Jarchi*, *Vitringa*, *Rosenmüller* die Begebenheit der Chronik früher ansetzen; letzteres aus dem richtigen Grunde, weil die projectirte Belagerung der Stadt jene frühere Niederlage voraussetze, und dann auch die Furcht des Ahas begreiflicher sey. Hiernach hat z. B. *Bauer* (Gesch. der hebr. Nation II. S. 251) ohne Weiteres beyde Begebenheiten hintereinander erzählt. Indessen kann es, wofern man nur das Verhältniſs der BB. der Könige und der Chronik richtig erkannt hat, kaum zweifelhaft seyn, daſs wir hier nur zwey, aber ziemlich abweichende und widersprechende, Nachrichten über dieselbe Begebenheit vor uns haben. Zu Verwerfung der gewöhnlichen Ansicht reicht schon der Umstand hin, daſs keiner von beyden Schriftstellern auch nur ein Wort von einer zweyten Invasion sagt (denn 2 Kön. 15, 37 spricht blos von feindseliger *Gesinnung* dieser Könige gegen Juda); ausserdem ist aber das, was die Chronik mehr und anders erzählt, nach aller Analogie auf den theils übertreibenden, theils paränetischen Charakter der Chronik zu schieben. Zu den wundersüchtigen Uebertreibungen gehören die ungeheuern Zahlen, auch läſst der Chronist den Ahas „*seine Söhne*" (die ältere Relation weiſs nur von Einem) opfern, um den abgöttischen König noch verwerflicher darzustellen. Nach dem paränetischen Charakter der Chronik muſste ferner der abgöttische König möglichst hart gestraft werden (vgl. 2 Chron. 25, 20 mit 2 Kön. 14, 11), daher er nicht mit der Furcht (und Zinsbarkeit) davon kommt, er leidet Niederlagen, und der König von Assyrien hilft ihm nicht einmal. Hieher gehört endlich die Rede des Propheten, die ganz in der Manier der Chronik ist (2 Chron. 15 — 19, 2 ff. — 25, 7 ff.), sowie der apokryphischen Historiker. Die speciellen Namen der Chronik (V. 7. 12) können diese Ansicht nicht stören, und beweisen nur, daſs der Sammler der Chronik vollständigere (aber deshalb nicht sicherer geschichtliche) Quellen vor sich hatte. Nur Eine Expedition nehmen mit Recht *Lightfoot* (Opp. T. I. S. 110) und *Plüschke* a. a. O. S. 46 an *).

*) *de Wette* im Versuch über die Chronik (Beyträge zur Einleit. in das A. T. B. 1.) hat gerade hier der Diffe-

Die Weissagung des Propheten über die Verödung beyder Reiche (V. 14—16) traf nach 2—3 Jahren ein. Aus dem Reiche Ephraim wurden eine Anzahl ins Exil geführt (s. zu 8, 23), und später Damascus erobert (s. oben), nachdem dieses 8, 1 ff. nochmals vom Propheten als noch näher bevorstehend geweissagt worden war. Nicht in Erfüllung ging damals die V. 17—25 enthaltene, und 8, 6—8 wiederholte Weissagung der Verwüstung Juda's durch Assyrer und Aegypter, und muſs hier mehr als prophetisches Drohwort genommen werden. Nach den BB. der Könige kam Tiglatpilesar damals gar nicht nach Juda, selbst nach der Chronik heiſst es blos ganz unbestimmt: er drängte ihn, und half ihm nicht. Uebrigens bewährte sich des Propheten Warnung hinlänglich, denn die assyrische Zinsbarkeit war das Signal zu einer Reihe von unglücklichen Ereignissen.

Dieses Stück ist das erste der Sammlung, bey welchem ein gewisser Verdacht entsteht, daſs es nicht *so* vom Propheten selbst aufgezeichnet, sondern vielmehr eine von einem andern verfaſste Relation *de Jesaia* sey. Doch ist hier nur von dem historischen Theile mit Einschluſs des Wahrzeichens (V. 1—16) die Rede, da den letzten Theil um so weniger ein Verdacht späterer Aufzeichnung trifft, als die Nachweisung der Erfüllung hier bedeutende Schwierigkeit hat. Bey dem ersten rechtfertigt sich aber jene Vermuthung 1) durch den Umstand, daſs vom Propheten in der dritten Person gesprochen ist, wie auſserdem Kap. 20, 36—39, gegen Kap. 8 und 9. So wechselt auch im Jeremia die erste und dritte Person, ist aber dort von der theilweisen Aufzeichnung durch den Amanuensis zu erklären. Wichtiger ist 2) der erste Vers, welcher fast wörtlich aus 2 Kön. 16, 5 entlehnt ist, und *was die Hauptsache ist,* hier eigentlich nicht paſst. Dort, wo die Geschichte dieser ganzen Invasion in den Einen Vers zusammengefaſst ist, sind die Schluſsworte: *„aber es kam nicht zur Belagerung"* wohl an ihrem Orte, aber nicht hier, wo sie die Erzählung erst beschlieſsen sollten. Alles V. 2 ff. erzählte gehört vor

renz beyder Bücher wenig erwähnt (S. 107), weshalb auch dessen Gegner *Dahler* (*de Paralipomenôn auctoritate* S. 129) hier wenig zu widerlegen fand. S. meinen Art. *Ahas* in Ersch und Gruber's Encyclop. II, 256.

dieses Endresultat. Der Ordner des Kapitels scheint die Worte aus 2 Kön. genommen, und die übrige Erzählung daran geknüpft zu haben, aber so, dafs er jene Worte ungeschickter Weise stehen liefs. Aehnliche und weit auffallendere Beyspiele werden wir bey der Vergleichung von Kap. 36—39 mit ihrem Original im B. der Könige finden. Die älteren Erklärer geben zwar gerade die umgekehrte Vorstellung; sie lassen den Vers hier originell seyn, nehmen die Worte als Anticipation des Endresultats, und nehmen an, dafs der Geschichtschreiber sie von hier entlehnt habe. Aber man frage sich unpartheyisch, ob eine solche Anticipation (man müfste gleichsam in Parenthese erklären: [*es kam nochmals nicht zur Belagerung*]) Wahrscheinlichkeit habe. Dazu kommt 3) der ähnliche Charakter der Erzählung mit den schon verglichenen, die *vom* Jesaia berichten, hier und dort symbolische Handlungen und Wahrzeichen, wozu er sich selbst erbietet und deren Bestimmung er andern überläfst *), dergleichen er von sich selbst nie erzählt (vgl. 20, 37, 29. 38, 7). Uebrigens würde, wenn man diesen Gründen einiges Gewicht beylegte, daraus blos folgen, dafs die gegenwärtige Gestalt nicht *wörtlich* jesaianisch sey; denn auf der andern Seite ist die Uebereinstimmung von V. 13. 22, und ganz besonders des Wahrzeichens V. 14 mit der 8, 1—4 erzählten Handlung nicht zu übersehen.

S. über dieses Kapitel:

J. G. Plüschke: Immanuel, Parallele zwischen Jes. VII und Matth. I. Mit kritischen und exegetischen Bemerkungen. In Keils und Tzschirners Analekten B. 1. H. 2. S. 43 ff.

J. Fr. Steudel loci Jes. VII, 1—IX, 6 interpretandi tentamen. Tubingae 1815. 4.

Ueber *Isenbiehl's* Schrift s. unten bey V. 16.

Einige Bemerkungen zu diesem Kap. aus den Rabbinen s. oben S. 121. 122.

1. *Da zog herauf Rezin*) עָלָה kommt öfter von dem Heranziehen aus dem Reiche Israël vor (V. 6. 1 Kön. 12, 27. 28. 15, 17. vgl. Apostelgesch. 15, 2), wie man denn nach hebräischem Sprachgebrauch von allen Seiten gen

*) Vgl. dazu Plüschke a. a. O. S. 60. 61.

Juda und Jerusalem heranzieht, z. B. von Assyrien (36, 1. 10), von Babylonien (Esra 2, 1. Nehem. 7, 6), von Aegypten (1 Mos. 13, 1), aus aller Welt (Zach. 14, 16. 17). Wohl mag Chr. B. Michaëlis (*de notione superi et inferi, in Velthusen, Kuinoel et Ruperti Commentt. theol. T. V. §. 37*) recht haben, daſs man sich das heilige Land und namentlich Jerusalem als eine moralische Höhe gedacht habe. Von Jerusalem nach Samarien *steigt* man *hinab* (1 Kön. 22, 2. 2 Kön. 8, 29. 10, 13, vgl. Apostelg. 8, 1. 5. 15), ebenso nach Antiochien Apostelgesch. 11, 27. 18, 22. Daſs sich die Griechen ebenso ausdrücken, wenn von der Reise nach einer Hauptstadt die Rede ist, zeigt *Raphelius* (*animadverss. ad N. T. e Polybio p. 90*). Falsch ist Vitringa's Bemerkung, daſs עלה vom Kriegszuge stehe; denn auch mit dem angeführten ἀναβάσις des Cyrus und Alexander hat es bekanntlich eine ganz andere Bewandniſs, sofern der Ausdruck von der Hinanreise vom Meere in das Mittelland steht. — *gen Jerusalem, um es zu belagern*) מִלְחָמָה als *subst. verbale* für den Infinitiv. נִלְחַם עַל עִיר für: belagern Jer. 34, 22. 37, 8. In der Parallelstelle fehlt עָלֶיהָ. *aber es kam nicht zur Belagerung*) eig. er konnte es nicht belagern. Daſs diese Worte dem Gange der Erzählung nach nicht hieher gehören, und das Resultat der ganzen Expedition enthalten, haben alle Ausleger bemerkt, und sie daher für eine Anticipation des Erfolges genommen. Dieses muſs man auch in der Verbindung, in welcher sie hier stehen; aber wie sie hieher gekommen, ist so eben in der Einleit. gezeigt. Der Singular יָכֹל geht hier auf die Hauptperson der Expedition, Rezin. In der Parallelstelle steht יָכְלוּ, und *Alex.* und *Hieron.* drücken hier den Plural aus; allein ersteres ist, als das schwerere vorzuziehen, paſst auch besser zu יָכֹל. Gegen Sprachgebrauch und Zusammenhang erklärt diese Worte *Hieron.* *non potuerunt eam debellare*, und hiernach *Vitringa* und *Rosenmüller*. Letztere beyde: *non valuit pugnare adversus eam i. e. flent*

praevaluit pugnando, was aber ganz verschiedene Begriffe sind. יָכֹל לְ ist immer *können*, und הִלָּחֵם עַל *belagern*, wovon das Erobern Jer. 34, 21 bestimmt unterschieden wird. Wollte man יָכֹל absolut nehmen für: obsiegen, so müſste es heiſsen: לֹא יָכֹל בְּהִלָּחֵם עָלֶיהָ *er siegte nicht bey der Belagerung*. Auſserdem ist nirgends gesagt, daſs sie die Stadt wirklich belagert hätten. Sie kamen, *um* es zu thun (V. 1), und lagerten sich in Ephraim (V. 2); von da bis zum Nichtgelingen der Belagerung ist eine Lücke, die durch die Erwähnung der Belagerung ausgefüllt seyn müſste. Die Stelle 2 Kön. 16, 5 sagt aber ebenfalls nichts von Belagerung; denn man hat zu erklären: sie drängten gegen Ahas an, aber sie kamen nicht zum Kampfe. Warum nun aber letzteres nicht? Ohne Zweifel, weil sie durch die Ankunft des assyrischen Königs in ihr eigenes Land zurückgerufen wurden. *LXX* gut: οὐκ ἠδυνήθησαν πολιορκῆσαι αὐτήν.

2. *Die Syrer stehen in Ephraim*) eig. haben sich gelagert. אֲרָם mit dem *Fem.* (נָחָה) eig. Syrien, dann auch für: die Syrer, wie 1 Sam. 17, 21: וַתַּעֲרֹךְ יִשְׂרָאֵל Hiob 1, 15. Lehrgeb. S. 469. נוּחַ von dem sich lagernden Heere V. 19. 2 Sam. 21, 10. Die Ausleger haben sich in das *Genus* nicht recht finden können, und daher falsche Ableitungen gegeben, wie z. B. Michaëlis (*Supplemm.* S. 1625): *tendit Syrus ad Ephraimum* (von ܢܚܐ *tendit, contendit*), wobey obendrein *Syrus* falsch ist für *Syri*; und *Plüschke*, der נָחָה für s. v. a. נוּחַ hält, oder durch *duxit* (*sc. copias suas*) erklärt. Beydes ist zugleich gegen den Accent; denn das *Masc.* נָחָה (als לָת) hätte den Accent hinten. *Steudel* zu d. St. will die *Stadt* Ephraim (Ἐφραΐμ) an der Gränze von Judäa und Samaria (s. Joh. 11, 54 vgl. *Relandi Pal.* S. 490. *Michaëlis Supplemm.* S. 115) verstehen, bey (עַל) welcher sich das Heer gelagert habe. Aber das A. T. weiſs gar nichts von einer Stadt אֶפְרַיִם; 2 Sam. 13, 23. 18, 6, auf welche Stellen sich Michaëlis beruft, gehören nicht dahin, und es ist

wahrscheinlicher, daſs jenes Ἐφραὶμ im Hebr. עפרין lautete (2 Chron. 13, 19 vgl. *Jos. b. Jud.* 4, 33).

3. Der Name des Knaben: *Schear Jaschub* bedeutet: der Rest wird sich bekehren (vgl. 10, 21). Der Prophet gibt allen seinen Kindern Namen, die sich auf die Verhältnisse und Schicksale des Volkes beziehen (Immanuel V. 14. 8, 8, Maher-Schalal Chasch-Bas 8, 1), diesem von einem Spruche und Satze, den er oft einschärft (s. zu 4, 2). Warum er ihn mitgenommen? Nicht unpassend antwortet *Plüschke:* um gleich verstanden zu werden bey einem neuen ganz ähnlichen Symbole führte er das schon vorhandene und bekannte mit sich. Es kann nämlich allerdings angenommen werden, daſs er auch über dieses Namens Bedeutung zum Könige gesprochen habe. — Das *Ende der Wasserleitung des oberen Teichs auf dem Wege zum Wäscherfelde* ist genau dieselbe Stelle, an welcher nach 36, 2 der assyrische Feldherr Halt macht. Um sich die Oertlichkeit, die hier von groſser Wichtigkeit ist, anschaulich zu machen, merke man folgendes. In Südwesten *) von Jerusalem,

*) Wer sich auf einem der zahlreichen Pläne von Jerusalem zu orientiren sucht, hat sich hier zunächst vor dem Grundirrthum des *Lightfoot*'schen Planes zu hüten, in welchem der Hügel Zion *nördlich* gestellt ist statt *südlich*, und wodurch alles übrige eine falsche Lage bekommen muſste. S. dagegen *Bachiene* (II, §. 69), *Hamelsveld* II, S. 29: denen noch eine Stelle des *Barhebraeus* (S. 282 Z. 5) beyzufügen ist, wo es bey der Belagerung Jerusalems durch die Franken heiſst: ܘܐܩܝܡܘ ܦܪ̈ܢܓܝܐ ܬܪܝܢ ܡܓ̈ܕܠܐ ܕܩܝ̈ܣܐ ܚܕ ܡܢ ܓܒܐ ܠܬܝܡܢܐ ܒܕܘܟܬܐ ܕܡܬܩܪܝܐ ܨܗܝܘܢ *und die Franken errichteten zwey hölzerne Thürme, einen auf der Südseite* (Bruns lat. Uebers. falsch: *a latere orientali*), *an dem Orte, der Zion genannt wird.*

Ferner ist auf d'Anville's Plan, und den von ihm abhängigen, die Lage von Siloah falsch gezeichnet, nämlich in *Südwesten* von Zion, nach dem Vorgange von *Pococke*

am Fuſse des Zion, in dem von steilen Felsen gebildeten Thale Hinnom, oder vielmehr im Eingang desselben entspringt aus einem Kalkfelsen des Berges Zion die einzige lebendige Quelle Jerusalems, die Quelle *Siloah* (שִׁלֹחַ 8, 6, שֶׁלַח Neh. 3, 15, *Σιλωάμ* Joh. 9, 7), auch *Gihon* (גִּיחוֹן) genannt (1 Kön. 1, 33. 2 Chron. 32, 30. 33, 14), welche sich in zwey Arme oder Bäche theilt, und dann zwey Teiche bildet; den *oberen* Teich auch *Königsteich* (Neh. 2, 15), der die königlichen Gärten (Neh. 3, 15) wässerte, oder *Teich Salomo's* (Jos. jüd. Kr. 6, 6) genannt; und den *unteren*, welcher 22, 9 genannt wird, und wahrscheinlich zur Wässerung der unteren Stadt bestimmt war. *Hieronymus* beschreibt sie (zu Kap. 8, 6) als Augenzeuge: *Siloe fontem esse ad radices montis Sion, qui non jugibus aquis, sed incertis horis diebusque ebulliat, et per terrarum concava et antra saxi durissimi cum magno sonitu veniat, dubitare non possumus, nos praesertim, qui in hac habitamus provincia.* Vgl. *Chateaubriand Voy. II,* S. 253. Ohne den Namen der Quelle zu kennen, sagt *Tacitus* (*hist.* 5, 12) in der Be-

(II, 6. 36 ff.), nach welchem die heutigen Einwohner meistens die dort befindliche Quelle für Siloah halten, wogegen sie andere für die Drachenquelle (Neh. 2, 13) nehmen. Daſs aber Siloah südwestlich von Zion entsprang, und dort zu suchen sey, erhellt ganz deutlich aus *Joseph.* (jüd. Kr. 5, 6. §. 2), wo er die alte Mauer beschreibt, und sagt: „daſs sie auf der Westseite beym Thurme Hippikos anfange, ..., sich nach Süden wende, bis an die Quelle Siloam, dann östlich drehe bey dem Teiche Salomon's, ... und dann an die östliche Gallerie des Tempels stoſse." Pococke setzt dorthin den Brunnen Nehemiä. S. Bachiene II, S. 349. §. 149 — 161. Hamelsveld II, S. 182, auf deren Charten auch alles richtig angegeben ist. Da die erwähnte Drachenquelle oder Pococke's Siloah höchst wahrscheinlich in unterirdischer Verbindung mit dem eigentlichen Siloah steht, so ist eine Verwechselung der Namen um so leichter. (Vgl. Ritter's Erdkunde II, S. 419).

schreibung von Jerusalem: *fons perennis aquae, cavati sub terra montes: et piscinae cisternaeque servandis imbribus.* Die erwähnten Teiche dienten den Einwohnern von Jerusalem, wie noch heut, zum Baden und *Waschen,* daher in der Nähe das *Wäscherfeld,* offenbar ein Anger, wo die Wäscher oder Walker (כֹּבְסִים) die neugewalkten Kleider trockneten. Der Chaldäer richtig: חֲקַל מְשְׁטַח קַצְרַיָּא *Feld, wo die Wäscher ausbreiteten,* näml. ihre Wäsche. Was wollte nun aber Ahas an jenem *obern Teiche?* was hatte er dort zu schaffen? Folgendes wird die Antwort vorbereiten. Das eben erwähnte Thal mit seinen Wasserleitungen war in militärischer Hinsicht der wichtigste Posten für ganz Jerusalem. Theils war es der Hauptzugang zur Stadt, theils war sein Besitz für Belagerer und Belagerte entscheidend, weil selbst die Gegend umher kein frisches Wasser hatte. Strabo (XVI, 2. §. 36) sagt von Jerusalem: ἔστι γὰρ πετρῶδες, αὐτὸ μὲν εὔυδρον, τὴν δὲ κύκλῳ χώραν ἔχον λυπρὰν καὶ ἄνυδρον, τὴν δὲ ἐντὸς ἑξήκοντα σταδίων, καὶ ὑπόπετρον, und §. 40 bey der Einnahme desselben durch Pompejus: ἦν γὰρ πετρῶδες καὶ εὐερκὲς ἔρυμα, ἐντὸς μὲν εὔυδρον, ἐκτὸς δὲ παντελῶς διψηρόν. Sobald eine Belagerung bevorstand, war es eine der ersten Maſsregeln, diese Quellen in die Stadt abzuleiten, oder zuzudecken und zu zerstören. Solche ergriff Hiskia (22, 9. 2 Chron. 32, 1—4), und noch Saladin, als er sich zu einer Belagerung durch Richard Löwenherz anschickte, zerstörte alle Teiche um Jerusalem, aus welchem Grunde vorzüglich der König von England den Plan der Belagerung aufgab (s. *Barhebr. Chron.* S. 421. Z. 18 ff.). Wahrscheinlich will Ahas bey der zu fürchtenden Belagerung ähnliche Maſsregeln treffen, um nicht in der Stadt, sondern für die Belagerer Wassermangel entstehen zu lassen. Daſs der assyrische Feldherr (36, 2) gerade hier Halt macht, konnte, wenn er Kenntniſs des Locals hatte, den ähnlichen Grund haben, sich dieses Postens zu versichern, wie ihn Nehemia (2, 13) zuerst

befestigte. Dem Propheten lag aber ohne Zweifel daran, den König in Gegenwart des Volkes anzureden, um auch auf dieses zu wirken (V. 9).

4. *Hüte dich und sey ruhig* d. i. wie die *Vulg. vide, ut sileas* oder vielmehr *tranquillus sis:* eig. sorge ja, dafs du ruhig seyst. Es kann auch blofs sagen: er solle ruhig seyn, und Ruhe zeigen, um das Volk nicht durch seine Furcht verzagt zu machen. Von Ruhe im Gegensatz unruhigen Tobens kommt הַשְׁקֵט vor 57, 20, von furchtloser Ruhe Jer. 49, 23. Vortrefflich Theodoret: ὁ δὲ Θεοδοτίων, πρόςεχε καὶ ἡσύχαζε· ἀντὶ τοῦ, μὴ πολεμήσῃς, μηδὲ παρατάξῃ· νικήσεις γὰρ ἡσυχάζων διὰ τὴν ἐμὴν ἀγαθότητα. Den Sinn fafst man gewöhnlich: verhalt dich ruhig, und hüte dich, nichts Voreiliges, Unüberlegtes zu unternehmen, in Bezug auf das assyrische Bündnifs. הִשָּׁמֵר *cave,* in dieser Verbindung s. v. a. *cura, vide,* vgl. *Cic. Fin. II,* 21: *cavere testamento, ut* u. s. w. *Eichhorn* und *Steudel* verbinden die beyden Verba nicht zu Einem Begriffe, sondern erklären: sey auf deiner Hut, *doch* ruhig. Allein *cave* steht blos zur Verstärkung des Gebotes und Verbotes, wie Richt. 13, 4: הִשָּׁמְרִי וְאַל תִּשְׁתִּי יַיִן *nimm dich in Acht, und trinke nicht Wein.* Die Form הִשָּׁמֵר hat hier ihren ordentlichen Accent, statt dafs sie ihn sonst gewöhnlich zurückzieht in הִשָּׁמֶר, weil nämlich meistens das einsylbige לְךָ folgt (gramm. Lehrgeb. S. 311. 312); was aber ohne allen Einflufs auf die Bedeutung ist. Die hebräischen Ausleger, denen *Schröder* (*Observatt. ad origg. hebr.* S. 110) und *Rosenmüller* folgen, meinen, dafs durch diese Verschiedenheit des Accents eine andere Bedeutung von הִשָּׁמֵר angezeigt sey, nämlich eine denominative von שְׁמָרִים Hefen s. v. a. ruhig auf den Hefen sitzen (Jer. 48, 11), also: ruhig seyn; was aber sicherlich nichts als rabbinische Grille ist. Das lat. *animus defaecatus* (*Plaut. Aulul. I,* 2, 1.) ist obendrein nicht sowohl *ruhig,* als *heiter,* eig. klar, geläutert, und das Bild hier anders als Jer. 48, 11. *vor diesen beyden Enden*

rauchender Feuerbrände) Einem Feuer wäre der Eroberer zu vergleichen gewesen, der mit der Flamme des Krieges die Völker verheerte (Jes. 10, 16 und das. die Anm.); dieser Könige Flamme ist ausgebrannt, und dampft nur noch. Nach einem etwas verschiedenen Bilde sagen die Araber: مِسْعَرُ ٱلْحَرْبِ das Schürholz des Krieges, von dem Anstifter desselben. *bey dem Zorne Rezins u. s. w.*) חֳרִי אַף eig. das Entbrennen des Zorns, aber wahrschein- ohne Nachdruck, wie וַיִּחַר אַף פ׳ geradezu für: er ward zornig. Die Conjectural-Kritik hat an diesen Worten viel zu meistern und bessern gehabt, aber viel verdorben. Die *LXX* haben nämlich statt בחרי אַף רצין דארם ובן רמליהו *ὅταν γὰρ ὀργὴ τοῦ θυμοῦ γένηται, πάλιν ἰάσομαι, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ Ἀρὰμ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ Ῥομελίου* u. s. w. und aus dieser corrumpirten Uebersetzung ändert *Koppe* den hebräischen Text in בחרי אף ארפא וּבֶן אֲרָם. Gewiſs sehr unglücklich! Wahrscheinlich verlas der Uebersetzer aus אפריצין: ארפאבן. — Daſs Rezin und Syrien zusammen genannt werden, geschieht nicht ohne Nachdruck (der König mit sammt seinem Volke), und ebenso V. 5: Ephraim und Remalja's Sohn (vgl. zu 1, 1). Daſs *Pekah* hier nur der *Sohn Remalja's* genannt wird, geschieht ebenfalls mit Absicht, wie V. 5. 9. 8, 6 und V. 6 „der Sohn Tabeels." Es wirft auf den Feind den verächtlichen Seitenblick, daſs er von unedlem Geschlecht, von einem unberühmten Vater abstamme, und ebenso wird David mit demselben Nebenbegriff *Sohn Isai's* genannt, von Saul 1 Sam. 20, 27. 30. 31. 22, 7. 8. 13. 25, 10, einem Hofbeamten desselben 22, 9, von seinen Feinden im Volke 2 Sam. 20, 1. 1 Kön. 12, 16. Ueberhaupt scheint es bey harten, schmähenden Anreden gewöhnlich gewesen zu seyn, mit Unterdrückung des Namens den Vater zu nennen. Z. B. 1 Sam. 22, 12 Saul zu Ahimelech: *Höre einmal, du Sohn Ahitub's.* Vgl. auch Kimchi zu V. 13 dieses Kapitels. — Bey den Arabern

finde ich Spuren ähnlichen Gebrauchs. In der Sunna wird erzählt, daſs Abubekr einst vorgebetet habe, als der Prophet eintrat. Er winkte ihm, seinen Platz zu behalten, was aber jener verweigerte, mit den Worten: es ziemt dem Sohne Abi Kahafa's nicht, im Angesicht des Propheten zu beten (Fundgruben des Orients Th. 1. S. 160). Zogen doch auch wir es vor, *Bonaparte* nach seinem unberühmten Vaternamen, oder nach seinem Vaterlande den Korsen zu nennen, als bey dem Namen, unter dem er mächtig und glänzend war. Hieraus erhellt, welche schlechte Nachhülfe es ist, den Text mit *Plüschke* so auszufüllen: רצין מלך ארם ופקח בן רמליה. Auch das hat gar kein Gewicht, daſs die *LXX* die Subjecte nur Einmal setzen; denn gerade ihre Wiederholung ist echt hebräisch, und gibt dem Ausspruch V. 5. 6. 7. etwas Volles und Feyerliches. Der Text bleibe also unangetastet!

5. 6. Die Propheten lieben es, bey den Aussprüchen gegen feindliche Könige den Uebermuth ihrer Pläne als Grund des Strafurtheils anzugeben, und die eigenen übermüthigen Worte derselben zu wiederholen. Vgl. 10, 8–16. 37, 22 ff. Zu der Erklärung von נְקִיצֶנָּה hat *Schultens* (*Opp. min.* S. 257) zuerst den richtigen Weg gezeigt. Er gibt es *taedio afficiamus eam* (*Hierosolymam*), und bemerkt, daſs die Araber dieses für: belagern gebrauchen, vgl. ضاجر *Conj. III. taedio affecit, oppugnavit.* Noch leichter wird man dieses haben, wenn man in קוץ und ضجر die Bedeutung der Angst, Furcht anwendet (V. 16), die es ebenfalls hat, daher: ängstigen für: belagern. Zu den Beweisstellen *hist. Tim.* S. 133. 276 *ed. Gol.* kann man noch ebend. S. 29 hinzufügen. Die Bedeutungen des Ekels und der Furcht sind verwandt, vgl. קנט *chald.* Ekel empfinden, *syr.* sich fürchten; ebenso ملّ Ekel empfinden, wo die Wörterbb. die andere Bedeutung

nicht haben, aber s. *Hamasa* S. 326: فَوَارِسُ لَا يَمَلُّونَ الْمَنَايَا *die Reuter, denen nicht graut vor dem Tode* (*Sch. quos non taedio coxerint mortes*) ebenso S. 438; und بَعِلَ, das im *Kamûs* (*T. II.* S. 1398) erklärt ist: فَرِقَ وَبَرِمَ sich *fürchten* und *Ekel empfinden*, welches beydes in den Wörterbücher fehlt: denn *Gigg.* übersetzt falsch: *divisit, fastidivit.* Das *Suffixum* ־ֶנָּה geht eig. auf Jerusalem, welcher Begriff aus *Juda* herauszunehmen ist. Bey den Arabern steht bekanntlich der Name des Landes häufig für die Hauptstadt, z. B. مصر, شام, اثور für: Memphis, Damask, Mosul. *LXX.* συλλαλήσαντες αὐτοῖς, was man nicht zu erklären weiſs. Wahrscheinlich ein Ausdruck, wie der hebr. הִתְרָאָה 1 Mos. 42, 1. 2 Kön. 14, 8 sich sehn, für: sich im Kampfe messen; hier: sich sprechen mit ihnen. S. die Note zu 41, 27. Im Arab. wird auch تراءى *Conj. VI. se invicem viderunt* gebraucht für: *in proelium descenderunt Cor.* 8, 50. Vgl. تناظر *hist. Tim. T. I*, S. 104. Z. 5. Im Arab. ist aber قصّ *confabulari.* *Buxtorf* (*thes. gramm.* S. 509) erklärt es durch נְקִיצֶנָּה (nicht gegen die Analogie, Lehrgeb. S. 145), aber קצץ abhauen, abschneiden, gibt keinen passenden Sinn, auch kommt *Hiphil* davon nicht weiter vor. — *Tabeel's Sohn*) irgend ein sonst unbekannter Syrer oder Ephraimit, von ruhmlosem Geschlecht (s. zu V. 4), den die Verbündeten im Lager bey sich führen mochten. Der Name muſs eigentlich טָבְאֵל *Tabeël, LXX.* Ταβεήλ, nicht nach *Vitringa* und *Rosenmüller: Tobal,* lauten; denn das *Patach* ist Folge der Pause (Lehrgeb. S. 177), und es besteht aus טָב aram. für טוֹב, und אֵל. Ein Mann desselben Namens kommt als persischer Statthalter in Samarien (Esra 4, 7) vor, ist aber, des Namens wegen, wohl ein Samaritaner selbst; ähnlich ist Ταβιήλ

Tob. 1, 1.; analog aber der Name des Syrers טַבְרִמּוֹן 1 Kön. 15, 18 (*Rimmon* ist syrischer Göttername, wie das hebr. אֵל). Rosenmüller hält ihn für einen miſsvergnügten Judäer; aber die Form des Namens und Analogie von *Tabrimmon* führen vielmehr auf einen Syrer, der aber doch wohl Verehrer Jehova's war, wie das *El* in seinem Namen zeigt, odes einen Ephraimiten *). Mehr jüdisch wäre: טוֹבִיאֵל, טוֹבִיָּה.

*) Wenigstens war wohl des etwas voreilig ernannten Vice-Königs *Vater*, *Tabēl* selbst, ein Verehrer des Gottes Israël: da die Sitte des Alterthums, sich nach den Namen der *National*götter zu benennen, oder deren Namen wenigstens mit in den seinigen aufzunehmen, und sich als einen Verehrer derselben schon durch den Namen anzukündigen, allzuverbreitet ist. Da bey den Griechen und Römern die *Apollonius*, *Bacchides*, *Dionysius*, *Posidonius*, *Hymenaeus*, *Heracleon*, *Hephaestion*, *Zenon* u. s. w. bekannt genug sind, mag hier nur eine kleine Induction von Beyspielen aus andern Völkern ihren Platz finden. Bey den *Hebräern* erscheinen die Namen Gottes in vielen Gestalten und Zusammenziehungen bald im Anfange, bald am Ende der Namen, z. B. אֱלִיעֶזֶר (Gott der Hülfe), יִשְׂרָאֵל (Fürst Gottes), יְהוֹנָתָן und יוֹנָתָן (Jehova gibt), יְשַׁעְיָהוּ und יְשַׁעְיָה (Heil Jehova's), צוּרִישַׁדָּי (mein Fels ist der Allmächtige) 4 Mos. 1, 6. 2, 12. Bey den *Phöniziern* sind die Namen *Abdalonimus* (עֶבֶד עֶלְיוֹנִים Knecht der Götter), *Abdastartus* (עבד עשתרת Knecht der Astarte), *Ithobal* (אֶתוֹ בַּעַל mit ihm ist Baal), *Pygmalion* (בהם עליון Finger d. i. Hand Gottes); auf Inschriften: אמת עשתרת Magd der Astarte u. a. m. (s. Gesch. der hebr. Sprache S. 227). Bey den *Puniern* andere derselben Art, als *Hannibal* (חֲנִיבַעַל Gnade des Baal), *Hasdrubal* (עזריבעל Hülfe des Baal), *Adherbal* (אַדִּיר בַּעַל Held des Baal), *Muthumballes* bey Plautus (מְתוּ בַּעַל Mann des Baal) s. ebend. Bey den christlichen *Syrern*: *Ebed Jeschu* (Knecht Jesu) u. a. m. Bey den heydnischen *Arabern* vor Muhammed mit den Namen ihrer Götzen, z. B. عبد الشمس, عبد يغوث, عبد مناة, عبد العزة (Verehrer der Sonne, des Jaguts, der Mana, Ussa), s. *Pococke Spec. hist. Arab.*

8. 9. Der Zusammenhang dieser Verse ist durch die in Parenthese eingeschlossenen streitigen Worte so auf-

S. 95. 101, bey den muhammedanischen عبد الله *Abdallah* (Knecht Gottes), عبد الرحمان *Abdorrahman* (Knecht des Barmherzigen), bey den christlichen عبد المسيح *Abdolmesich* (Knecht Christi). Bey den Habessiniern: ገብረ፡ ክርስቶስ፡ *Gabra-Christos* (Knecht Christi), *contr. Gabraxos*, ሠርጸ፡ ድንግል፡ *Serza-Dengel* (Sprofs der heiligen Jungfrau); ላእከ፡ ማርያም፡ *Laecha-Marjam* (Diener der Maria) *Ludolf hist. aethiop. lib. IV, cap. 3. Lex. aethiop. col.* 529. Bey den Babyloniern sind die Namen fast alle mit denen ihrer Nationalgötter *Nebo, Bel, Nergal, Merodach* zusammengesetzt, als: *Nebucadnezar, Nebuschasban* (Nebo'sdiener), *Nabonassar, Nabopolassar* (Nebo, der grofse Fürst), *Naboned, Nabonebus; Beltschazar* (Belsfürst); *Neriglissar, Nergal Scharezar; Merodach Baladan* (s. Lorsbach's Archiv II, S. 247. Mein Wb. II, S. 1287, und über diese Götter den *zweyten* Exc. hinter Th. 2). Bey den Persern mit Namen der guten Genien, als خورداد *Chordad* (von der Sonne gegeben); מִתְרְדָת Esra 1, 8. 4, 7. *Mithridates* (von der Mithra gegeben) vgl. *Mithrobates, Mithraustes, Mithrobarzanes; Meherdates* (vom Mehir gegeben, Zend-Avesta 3, 320), *Tiridates* (von Tir gegeben Z. A. 3, 350), *Amerdud, Bahram* u. s. w. Bey den Aegyptiern mit *Isis, Osiris* u. s. w. *Petosiris, Petisius, Serapion, Pschenta-Esi* (d. i. Isis), *Horsi-Esi*, und selbst noch im christlichen Zeitalter, z. B. als Namen koptischer Mönche: *Piamün, Pior, Anub, Isidoros*, vgl. *Lucian de imag.* §. 27, nachdem er vorher von den *nominibus* θεοφόροις der Griechen gesprochen hat: ἐῶ γὰρ τοὺς Αἰγυπτίους, οἵπερ καὶ δεισιδαιμονέστατοι εἰσι πάντων, ὅμως τοῖς θείοις ὀνόμασιν ἐς κόρον ἐπιχρωμένους. Bey den griechischen Christen kamen statt der heydnischen *Hermodorus, Heliodorus* u. s. w. nun die christlichen Namen in Gang, wie *Christodulus, Theodoros, Theodoretus*, und als um die Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften es wieder Sitte wurde, heydnische Vornamen zu gebrauchen, legten sich die Geistlichen sehr eifrig gegen sol-

fallend unterbrochen, daſs wir die Verse erst abgesehen von diesem Satze erklären, und jenen dann eine besondere Untersuchung widmen wollen. Der Sinn ist: es ist und bleibt in Ansehung Ephraim's und Damascus, in Ansehung des Pekah und Rezin, so, wie es ist: die Gebiete jener Reiche werden nicht (durch Juda und Jerusalem) erweitert. *Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht*) So hat Luther die Paronomasie des hebräischen Textes trefflich nachgeahmt, obgleich sie neuere Editoren (welche *glaubet* schreiben) wieder gestört haben. Gedanke und Wortspiel finden sich auch 2 Chron. 20, 20. Glauben an Jehova und Vertrauen auf ihn wird oft als Bedingung des Glückes vorgestellt, vgl Ps. 9, 11. 37, 3—7. 34. 40, 5. תֵאָמֵנוּ eig. ihr habt Bestand, seyd in einer festen, sicheren Lage (vgl. 22, 23. 25). *Pfeiffer* (in den *dubiis vexatis* zu d. St.) verbindet diese Worte mit V. 11 und erklärt: wollet ihr nicht glauben, wenn ihr nicht beglaubiget werdet? oder Beglaubigung erhaltet näml. durch ein Zeichen; ähnlich *Grotius* und *Plüschke*; aber נֶאֱמַן kommt nicht weiter so vor, und es ist weit einfacher und natürlicher, daſs אִם לֹא *wenn nicht* und כִּי (vor dem Nachsatze) *so* sich so entsprechen und den Satz schlieſsen. Die ganze Erklärung hat etwas Gezwungenes.

Kommen wir nun zu den ausgelassenen Worten, wo *Hieron.* richtig übersetzt: *Ephraim desinet esse populus.* *LXX.* ἐκλείψει ἡ βασιλεία Ἐφραΐμ ἀπὸ λαοῦ, und Rosenmüller unnöthige Schwierigkeit macht; denn ἐκλείψει ist nach *Hesych.* s. v. a. ἀπολεῖται, ὑστερεῖ. Betrachtet man diese Worte genauer, so zeigt sich mehr als Eine sehr bedeutende Schwierigkeit, nämlich 1) die Worte stehen an einer unrechten Stelle und zerreiſsen die nothwendige Aufeinanderfolge der 4 Glieder:

ches heydnisches Wesen. So machten auch in Deutschland die alten heydnischen Namen, wie *Teut*, *Wodan* u. s. w. den christlichen, wie *Gottschalk*, *Engelschalk* u. dgl. Platz.

Das Haupt Syriens ist Damascus,
und das Haupt Damascus ist Rezin,
und das Haupt Ephraims Samarien,
und das Haupt Samariens Remalja's Sohn.

wie dieses alle Ausleger von ästhetischem Gefühl bemerkt haben. Sollte von Ephraim's Untergang etwas gesagt seyn, so müſste man es wenigstens am Ende dieser Worte erwarten. 2) Die Zahl 65 paſst nicht, denn das Reich Ephraim's litt die eine Niederlage kurz nach unserer Invasion durch Tiglatpilesar (2 Kön. 15, 29. 30), die andere, die ihm ein Ende machte, durch Salmanassar im sechsten Jahr des Hiskia, wo die 10 Stämme weggeführt wurden (2 Kön. 17, 3. 4). Von unserer Begebenheit in den ersten 3 Jahren des Ahas (s. die Einleitung) bis dahin sind nur 19—21 Jahre verflossen, wahrscheinlich das letztere *). 3) widerspricht sie dem 16ten Verse unseres Kapitels, wo die Entvölkerung beyder feindlichen Länder in eine nahe Zukunft (etwa 3 Jahr) gesetzt wird. Die Entvölkerung oder Verödung des *Landes* (תֵּעָזֵב הָאֲדָמָה), ist aber nicht verschieden von einer Zertrümmerung des *Volkes* (יֵחַת מֵעָם). Endlich 4) ist der Gebrauch so bestimmter und zugleich groſser Zahlen gegen die Analogie aller prophetischen Orakel, und hier namentlich konnte es dem Ahas gar nicht zum Trost gereichen, den Untergang Israels in so weiter Ferne verkündigt zu sehen.

Zu Hebung dieser Schwierigkeiten, die man freylich

*) *Quod nisi diligentius attendamus, stare non poterit. Quarto decimo enim anno Achaz filii Jotham in tribu Juda regnavit Osee super Samariam et nono anno imperii sui captus est: Regnavit autem Achaz super Judam annis sedecim, post cujus mortem septimo anno imperii sui captus est Osee et destructa Samaria; omnisque populus est traductus in Medos: ita ut si voluerimus sedecim annis Achaz et septem Oseae ponere, efficiantur anni XXI, aut ut multum XXIV, et ubi erunt LXV anni, in quibus regnum Judae dicitur finiendum? (Hieron. ad h. l.)*

gewöhnlich nicht in ihrem ganzen Umfange gefühlt und erwogen hat, hat man manche Versuche gemacht, und namentlich einen dreyfachen Weg eingeschlagen, den der chronologischen Berechnung, der Textesveränderung durch Conjectur und der Ausmerzung der ganzen Stelle als Glosse.

I. Den Weg *chronologischer Berechnung* haben schon früh die Rabbinen betreten, indem sie (sonderbar genug!) den *terminus a quo* nicht von dem Ausspruche des Orakels an rechneten, sondern von einem früherem Ausspruche des Amos (7, 11. 17), in welchem Israël der Untergang verkündigt wurde. Dieses Orakel setzen sie (nach Amos 1, 1, verbunden mit der Annahme, dafs das Erdbeben gleichzeitig war mit Usia's Sünde und Aussatz) in das 25ste Jahr des Usia, und nun machen

die 27 übrigen Jahre des Usia
16 des Jotham
16 des Ahas
6 des Hiskia

zusammen 65 Jahre.

So schon Eusebius *) und Hieronymus (zu d. St.) nach ihren rabbinischen Lehrern, ebenso *Jarchi*, *Aben Esra*, *Abarbenel*, mit einiger Veränderung *Kimchi*. Freylich aber eine der ungeschicktesten und verkehrtesten Erklärungen, die aus einem rabbinischen Kopfe hervorgegangen seyn mögen. Denn da die Worte בְּעוֹד שִׁשִּׁים וגו׳ *in noch fünf und sechzig Jahren*, deutlich genug anzeigen, dafs der *terminus a quo* eben der Zeitpunct der Rede ist, so würde Jesaia, wenn er doch die Zeit von Amos an datirt hätte, nichts besseres gethan haben, als der einfältige

**) Eusebius zu d. St. *τά γε μὴν ἑξήκοντα πέντε ἔτη φασὶν Ἑβραίων παῖδες εἰς τὸ ἀκριβὲς συμπληροῦσθαι, εἴ τις ἀριθμεῖν ἄρξηται τοὺς χρόνους ἀπὸ τοῦ πέμπτου καὶ εἰκοστοῦ ἔτους τοῦ Ὀζίου βασιλείας.*

Knabe im Volksmährchen, der, als man ihm auftrug, die Nachricht an einen Verwandten zu bringen, daſs der Bruder *übermorgen* ankommen würde, auch nach dreyen Tagen noch bey *seinem* „Uebermorgen" blieb. Richtiger haben sich dann neuere Chronologen nach einer *spätern* Begebenheit in der Geschichte des Zehnstämmereichs umgesehen, an welche, vom Ausspruch des Jesaia an, die 65 Jahre hinreichten. Diese fand man nun in der Nachricht 2 Kön. 17, 24, daſs der König von Assyrien das entvölkerte Samarien mit neuen Kolonisten aus Babel und andern assyrischen Provinzen besetzt habe. Zwar wird an der angeführten Stelle weder der assyrische König genannt, noch die Zeit dieser Begebenheit, allein Esra 4, 2 wird diese Begebenheit dem *Esar-haddon* zugeschrieben, demselben, welcher den jüdischen König Manasse wegführte (2 Chron. 33, 11). Dazu paſst es auch, daſs Babylon in diesen beyden Begebenheiten als unmittelbare assyrische Provinz erscheint, was es unter Sanherib und Hiskia nicht war (Jes. 39). Nimmt man nun an, daſs die Wiederbevölkerung Samariens gleichzeitig und auf derselben Expedition mit Manasse's Wegführung vorging, und setzt man ferner diese mit den spätern jüdischen Chronologen (*Seder Olam rabba*) und den Talmudisten (*Dav. Kimchi* zu *Ezech. IV*) ins 22ste Jahr des Manasse (welches beydes freylich des weitern Beweises bedarf), so erhält man bis zu dieser Wiederbevölkerung 65 Jahre. Nämlich noch

14 Jahre des Ahas
29 Jahre des Hiskia
22 Jahre des Manasse

65 Jahre.

Bis dahin, sagt man ferner, waren noch trotz der Wegführung unter Salmanassar Bewohner im Lande zurückgeblieben (vgl. 2 Kön. 23, 19. 20. 2 Chron.

35, 18 *), diese führte wahrscheinlich Esarhaddon noch weg, und erst jetzt hörte Ephraim völlig auf, ein Volk zu seyn. So oder mit geringer Veränderung berechnen *Usser* (*Annal. V. T.* beym J. 3327), *des Vignoles* (*Chronologie de l'histoire sainte I*, S. 428 ff.), denen *Newton* (*Chronol.* 283), *Lowth* (der nur die Worte transponirt), *Döderlein* u. A. folgen. Der aufgebotene chronologische Scharfsinn bey dieser Berechnung ist nicht zu verkennen, auch muſs man es zugeben, daſs die Wegführung unter Salmanassar das Land nicht gänzlich und unbedingt entvölkert haben wird; allein man sieht auch ohne Erinnerung, wieviel darin bittweise und ohne Beweis angenommen worden ist. Dazu kommt, daſs sich nicht begreifen läſst, wie der Prophet statt der näheren und ungleich wichtigern Begebenheit, der Zerstörung Samariens und der Wegführung seiner Bewohner, jene entfernte hätte nennen sollen? und wie dieses dem Ahas zum Trost gereichen konnte? also in den Inhalt dieser Rede passe? Offenbar ist endlich in dem Ausdrucke: Ephraim wird kein Volk mehr seyn, zuviel gesucht; denn schon mit der Zerstörung der Hauptstadt und der Wegführung seiner Bewohner hörte es auf, ein solches zu seyn.

II. Von den vorgeschlagenen *Texteveränderungen* greifen diejenigen am wenigsten in die Schwierigkeit ein, welche die streitigen Worte blos transponiren; also den Anstoſs von ästhetischer Seite zu heben suchen, aber die chronologische Schwierigkeit lassen. Dahin gehört *Lowth's* Vorschlag, die streitigen Worte hinter die 4 entsprechenden Hemistichien zu setzen, nach בן רמליה; und *Koppe's* Vermuthung, daſs hinter dem ersten Distichon über Syrien eine ähnliche Stelle über dessen Zerstörung in gewissen Jahren ausgefallen sey, wie die hernach über Ephraim folgende. *Lowth* hält sich dabey an

*) Die ebenfalls angeführten Stellen 2 Chron. 34, 6. 7. 33 beweisen nichts, denn *Israel* steht in der Chronik für *Juda*.

die obige Berechnung von *Usser* und *des Vignoles*, und *Koppe* wagt über die Zahl keine Vermuthung; hält sie aber für corrupt *).

Andere haben den Fehler in einem Verschreiben der Zahl שִׁשִּׁים וְחָמֵשׁ gesucht, und auf mehrere Art emendirt. 1) *Vitringa* meint, daſs ursprünglich geschrieben stand שש י' וחמש *sechszehn und fünf* d. i. *ein und zwanzig*. Das י sey Ziffer für 10 gewesen, dann aber fälschlich mit שש zusammengelesen in ששי, woraus ששים wurde, da die Rabbinen den Plural ים oft ohne ם schreiben. Die Zusammensetzung der Zahl 21 aus 16 + 5 erklärt er dadurch, daſs man die 16 Regierungsjahre des Ahas und die 5 des Hiskia zu unterscheiden habe. Vitringa dankt Gott, daſs er ihn diesen Fund habe thun lassen; nur hat er freylich die Schwierigkeit unberührt gelassen, die alles aufhebt. Denn wer in aller Welt schrieb wohl (vorausgesetzt, daſs die Hebräer überhaupt die Zahlen mit Buchstabenziffern schrieben) **) eine Zahl halb mit Buchstaben, halb mit Ziffern, z. B. 6zehn, *VIdecim?* 2) *Grotius*, dem *Lud. Cappellus* (*Crit. sacra* S. 992. *ed. Vogel - Scharfenberg. Opp. posth.* S. 497), und *J. D. Michaëlis* folgen, vermuthet שֵׁשׁ וְחָמֵשׁ *sechs und fünf* d. i. *eilf*. Er berechnet diese *eilf* Jahre bis zur Wegführung des Zehnstämmereichs nach den Regierungsjahren der israëlitischen Könige (nach 2 Kön. 16, 4. 17, 6. 18, 10), so daſs *Pekah* noch *zwey* Jahre regierte, welche mit den *neun* Regierungsjahren des Hosea *eilf* ausmachen. Vgl. auch *Hensler* zu d. St. Allein diese Berechnung paſst durchaus nicht zu den Regierungsjahren der jüdischen

*) Die Conjectur von *Gaab* (in *Velthusen comment. theol.* II, S. 507), welcher die Worte אם לא תאמינו herauswirft, und כִּי לֹא תַאֲמִנוּ vor בְּעוֹד שִׁשִּׁים setzt, scheint mir weder in ästhetischer Hinsicht zu helfen, noch trägt sie etwas zur Hebung der historischen Schwierigkeiten bey.

**) S. darüber Gesch. der hebr. Sprache S. 173.

Könige, deren Geschichte wir genauer kennen, und bey denen keine Schreibfehler zu vermuthen sind. Es muſs daher (wie auch fast alle Historiker thun) zwischen Pekah und Hosea ein *Interregnum* angenommen werden; nach welchem jene Rechnung nicht mehr paſst. Sodann ist es ohne Beyspiel, daſs man 11 durch 6 + 5 ausgedrückt habe; und endlich ist es gegen die Grammatik, welche שֵׁשׁ וְחָמֵשׁ שָׁנִים erfordern würde. Für die Vertheilung gröſserer Zahlen in zwey könnte sich vielleicht jemand auf Stellen berufen, wie Sprüchw. 6, 16: *sechs Dinge haſst Jehova, und sieben verabscheuet seine Seele* (30, 15. 18 ff. 21 ff. 29 ff.); allein hier überall findet gar keine Vertheilung Statt; es ist nicht von *dreyzehn*, sondern nur von *sieben* Dingen die Rede (s. Lehrgeb. S. 702). Eher könnte man Dan. 7, 25 anführen, wo die *viertehalb* Jahre durch *ein Jahr, Jahre und ein halbes Jahr* umschrieben werden; welches mystische Spiel mit der Hälfte der heiligen Sieben aber auch wohl nur im Geiste eines so späten Schriftstellers, wie der Verfasser des Daniel, ist. Alles gesagte gilt auch gegen *Jahn* (Einleitung II. S. 496), der sich dieselbe Textesveränderung, nur in mechanischer Hinsicht anders entstanden, denkt, nämlich daſs der Zahlbuchstab ס = 60 in ו = 6 übergegangen sey, sofern diese im alten Alphabet Aehnlichkeit gehabt hätten. Wenn doch nur das ס in der *alten* Schrift vorkäme, und seiner Figur nach bekannt wäre! Nur eine andere Erklärung derselben Conjectur ist es, wenn *Hensler* שֵׁשׁ וְחָמֵשׁ שָׁנָה durch *sechs oder fünf Jahre*, und dann als unbestimmte Zahl auffaſst, vgl. 2 Kön. 13, 19: *hättest du fünf oder sechs Mal* (חָמֵשׁ אוֹ שֵׁשׁ פְּעָמִים) *geschlagen, dann würdest du die Syrer aufreiben: so aber wirst du die Syrer drey Mal schlagen.* Zur Empfehlung könnte dieser Erklärung die Uebereinstimmung mit V. 16 dienen, (wiewohl dort nicht 5—6 Jahre, sondern wohl nur 3 anzunehmen sind), und die umgekehrte Stellung (*sechs oder fünf*, für: fünf oder sechs) lieſse sich daraus erklären,

dass hier eben in der geringern Zahl und der kürzeren Zeit die Steigerung lag. Allein dagegen ist derselbe grammatische Grund, denn es sollte שָׁנִים heissen, auch fehlt der Beweis, dass וְ für אוֹ stehen könne. — Mit Uebergehung der ganz willkührlichen Veränderung von *Houbigant* (der nach Koppe's Art verdoppelt, und Syrien noch 3 Jahre, Ephraim 15 Jahre dauern läßt), und *A. F. Pfeiffer* (Harles krit. Nachrichten von kleinern Schriften. B. I. H. I. S. 7 ff.), wollen wir nur noch 3) der Conjectur von *Paulus* gedenken, welcher die Worte שִׁשִּׁים וְחָמֵשׁ für interpolirt erklärt, und מֵעָם : וְרֹאשׁ in מֵעַמּוֹ : רֹאשׁ verändernd, so erklärt: binnen einem Jahre wird Ephraim von ihm (Syrien) abgerissen seyn. Der letzte Theil dieser Vermuthung möchte weniger Beyfall finden, wohl aber der erste. Aber auch dieser ist nicht zulässig; denn es widerspricht V. 16, nach welchem der Prophet die Zerstörung *Ephraim*'s doch wohl weiter, als Ein Jahr, hinaussetzt *).

*) Den Texteveränderungen kann gewissermaßen die *Staudel*'sche Erklärung an die Seite gesetzt werden, welche das, was jene durch Aenderung, durch noch gewaltsamere Interpretation zu erreichen sucht. Dieser übersetzt: *intra hos sexaginta quinque (dies) alia rerum facies; Ephraim conteretur*, oder: *elapsis his LXV (diebus) subinde frangetur Ephraim.* Hinter שִׁשִּׁים וְחָמֵשׁ soll man hinzudenken יָמִים Tage, und שָׁנָה nicht für *Jahr* nehmen, sondern *es ist anders geworden*, oder bey der zweyten Erklärung, die er vorzieht, שֹׁנֶה lesen *iterando i. e. subinde*, mehrere Mal. *Fünf und sechszig* Tage, vielleicht bis zu Ende des Jahres, sey ein passender Termin bis zur Rettung. Der Verfasser setzt hinzu: 65 *Jahre* hätten nach der Grammatik heissen müssen: שִׁשִּׁים שָׁנָה וְחָמֵשׁ שָׁנִים. — Man bemerke dagegen: 1) Nach zusammengesetzten Zahlen kommt שָׁנָה *Jahr*, und gerade im Singular, so häufig vor, dass eben durch jede andere Erklärung des Wortes der Sprachgebrauch gröblich verletzt wird. Vgl. 1 Mos. 5, 8. 17. 18. 20. 25. 27. 28. 11, 16. 20 u. s. w. Gerade mit unserer Zahl kommt es vor: חָמֵשׁ וְשִׁשִּׁים שָׁנָה 1 Mos. 5, 21. 22. Was Herr

III. Da, wie wir sehen, kein Versuch, die Stelle zu erklären oder zu verbessern, eine irgend eindringende Prüfung aushält, so veranlassen mich die oben schon angegebenen Schwierigkeiten derselben, sie als eine von späterer Hand hinzugeschriebene *Glosse* oder *Interpolation* zu betrachten. So *Eichhorn* (Einleitung in das A. T. III, S. 92. 93 oder S. 105. 106 der dritten Ausg.), und

Dr. *Steudel* verlangt, ist *auch richtig*: wie es hier steht, *aber das gewöhnliche*. 2) Daſs man hinter fünf und *sechszig* das Wort יָמִים (vielmehr יוֹם) hinzudenken dürfe, ist ohne alle Analogie. Ueberall, wo nach Zahlen ein Maſs- Gewicht- oder Zeitverhältniſs ausgelassen wird, ist dafür ein bestimmter Gebrauch, und die Ausfüllung der Ellipse nie zu verfehlen (Lehrgeb. §. 181, Anm. 1. §. 182, 2), wie in unserem: *am Ersten des Monats*. So ist es auch im Arabischen in den wenigen Fällen, die man vergleichen könnte, z. B. ابن خمسة عشر ein Sohn von funfzehn (Jahren). So könnte man im Deutschen sagen: er ist *funf*zehn alt, und würde verstanden werden. Aber im Allgemeinen und in solchen Fällen, wie hier, läſst sich *Tag* so wenig hinzudenken, als *Jahr* oder *Monat* oder *Stunde*. 3) עוֹד für *subinde*, *iterum* ist ebenfalls nicht Sprachgebrauch, und es gibt keinen guten Gedanken, daſs es auf diesen (nach Tagen bestimmten) Termin *wiederholt* zertrümmert werden soll. Endlich 4) widerspricht dieser Zeitraum, als zu kurz, dem V. 14. und V. 16. ganz offenbar. Weit glücklicher wird im Uebrigen die ganze Stelle von diesem Gelehrten so erklärt: *wenn gleich* (כִּי) Syrien's Haupt Damascus, und Damasci Haupt Rezin ist, so wird doch in 65 Tagen Ephraim wiederholt zertrümmert, und bleibt kein Volk mehr; und wenn gleich das Haupt Ephraims Samarien, und das Haupt Samariens Pekah ist, so dürft ihr doch Vertrauen haben, wenn ihr gleich nicht befestigt seyd, d. i. „wenn gleich Syrien und Ephraim groſse feste Hauptstädte und mächtige Könige haben, so werden sie doch untergehen, und Israël darf hoffen." Zum Theil war *Hensler* darin vorangegangen. Lieſse sich jene *Zeitbestimmung* retten, so würde die Erklärung viel Annehmliches haben.

Plüschke a. a. O. S. 56. Die Bestimmungsgründe für die Annahme einer Glosse scheinen mir folgende zu seyn: 1) schon die falsche Stelle wird die Verrätherin derselben, wie so häufig in der Kritik; 2) wir fanden schon sonst entschiedene Glossen im Texte des Jesaia, selbst in diesem Kapitel V. 17. 19, so dass also die allgemeine Beschaffenheit des Textes uns zu Hülfe kommt (s. Einleit. S. 42). Dazu kommt 3) dass alle oben bemerklich gemachten Schwierigkeiten einzig auf diese Weise gehoben werden können; die Ungewöhnlichkeit der bestimmten, hier falschen, Zahl; das Unpassende *dieser* Art von Tröstung; der Widerspruch mit V. 16; die Zerstörung des ganzen Satzes. Endlich 4) scheint selbst die Sprache des kleinen Einschiebsels sich als später zu verrathen. Nämlich die Art der Composition in der Zahl *sechszig und fünf* ist im älteren Hebraismus sehr selten, in den jüngern Büchern von den BB. der Könige und Jeremia an, herrschend (s. gramm. Lehrgeb. S. 616). Was man der Annahme einer Glosse überhaupt entgegensetzen könnte, dass sich die Stelle in *allen* Handschriften und Versionen finde, ist schon oben beantwortet worden. Weit wichtiger ist aber eine andere Schwierigkeit. Wenn diese Bestimmung auch später hineingetragen ist, so sollte man doch wenigstens und um so mehr denken, dass sie die Zeit *richtig* angeben müsste. *Eichhorn* meint, der Interpolator sey dabey irgend einer falschen chronologischen Berechnung gefolgt. Hier könnte man nun vermuthen, dass er wirklich das von *Usser* u. A. (s. oben *no. I*) angenommene Factum vor Augen gehabt, und nach demselben die Glosse eingeschaltet habe. Noch wahrscheinlicher ist mir indessen, dass ein Besitzer dieses jesaianischen Orakels, aus einem anderen älteren Orakel diese Parallelstelle an den Rand schrieb, aber so, dass er von der runden prophetischen Zahl (wahrscheinlich *siebenzig*) die bis dahin verflossenen Jahre abzog, und so diese bestimmte Zahl gewann. Hatte der Besitzer dieses Orakels

z. B. ein anderes von Jesaias oder einem Zeitgenossen herrührendes in Händen, welches nach der Inschrift um 5 Jahr älter war, oder von ihm um soviel älter gehalten wurde, und kam in diesem die Stelle vor: *in 70 Jahren wird Ephraim kein Volk mehr seyn*, so war es sehr leicht, dass er diese mit der nun eingetretenen Modification: *in noch 65 Jahren* u. s. w. seinem Orakel beyschrieb, und sie in den Text gerieth. In letzterem Falle würde die Glosse für sehr alt, und noch aus der Zeit des Jesaia herrührend zu halten seyn.

Der letzteren Vermuthung ähnlich ist die Meinung Rosenmüller's, nur mit dem Unterschiede, dass er den *Jesaia selbst* diese Berechnung nach einem älteren Orakel machen lässt *). Gegen diese Erklärung möchte ich nun einwenden, dass sie sich kaum mit dem Geist des Prophetismus zu vertragen scheine. Das ältere Orakel, welches Jesaia hier nur wiederholte, müsste doch nach aller Analogie in einer runden prophetischen Zahl ausgesprochen gewesen seyn. Nun sehen wir wohl, dass das Volk und die späteren Schriftsteller nach dem Exil, wo der prophetische Geist erstorben war, die runden prophetischen Zahlen historisch deuteten, und sich den Kopf zerbrachen, wenn sie nicht stimmen wollten (vgl. die siebenzig Jahre des babylonischen Exils Jer. 25, 11. 12. 29, 10 ff. mit Dan. 9, 24 ff.); auch mochten gleich die ersten Zuhörer der Propheten es oft so fassen; allein von einem Propheten, wie Jesaia, kann ich nicht glauben, dass er, selbst ein begeisterter Seher, die Weissagungen eines anderen Sehers so begeisterungs- und geistlos, so mechanisch rechnend aufgefasst haben solle. Doch *manum de tabula!*

*) „Respexit, *ut mea fert opinio, Iesaias celebre aliquod illis temporibus vaticinium, quo regni Israelitici interitus definitus esset atque terminus, ad quem illo ipso, quo vates loquebatur, temporis articulo LXV annorum supererat spatium.*“

10. 11. Da Ahas nicht zu glauben scheint, so erbietet sich der Prophet zu einem *Wahrzeichen*. Daſs man von dieser prophetischen Form einen richtigen und klaren Begriff habe, ist für das Verständniſs der Stelle von der gröſsten Wichtigkeit. Wenn nämlich die Gottheit oder deren Dolmetscher, ein Engel oder Prophet, etwas vorausgesagt hat, so setzt sie, bald aufgefordert, bald auf eigenen Antrieb, noch die Weissagung einer zweyten Begebenheit hinzu, deren frühere Erfüllung dann die sichere Gewähr für die Erfüllung der ersteren, auf die es eigentlich ankommt, geben soll. Ein solches Wahrzeichen (אות, מופת, σημεῖον) besteht zuweilen in einer ganz gewöhnlichen, zufälligen Begebenheit, wobey das Wunderbare nur in der Voraussage besteht, zuweilen in einer wunderbaren und übernatürlichen. Ein Beyspiel der erstern Art ist 1 Sam. 2, 27 — 36. Ein Prophet weissagt dem Eli, daſs das Priesterthum von seinem Hause weichen werde, und gibt als Wahrzeichen (V. 34) an, daſs seine zwey Söhne, Hophni und Pinehas, an Einem Tage sterben würden, welches (4, 1) erfüllt wird. Ebend. 10, 2 ff. gibt Samuel dem Saul nach der Salbung drey verschiedene Wahrzeichen an, woran er erkennen soll, daſs nunmehr Gott mit ihm sey. Vgl. 1 Kön. 13, 1 ff. 2 Mos. 3, 12. Jer. 44, 29. 30, und im N. T. Luc. 2, 12. Wahrzeichen, welche ein Wunder einschlieſsen, haben wir dagegen unten 38, 7. 22. Richt. 6, 17 und im N. T. Luc. 1, 18, vgl. auch das Prophetengesetz 5 Mos. 13, 2. 3. Mehrere Mal steht das Wahrzeichen ferner in irgend einer Sachverbindung mit der Hauptweissagung (z. B. 1 Sam. 2, 27 ff. 1 Kön. 13, 1 ff. 2 Mos. 3, 12), so daſs es nur einen nähern Umstand hinzufügt, der gleich zu Anfang des Eintreffens der Hauptweissagung sich ereignen sollte oder eine nähere Bestimmung der Weissagung und ein stufenweises Fortschreiten enthält (37, 30); anderswo ist es eine damit nicht zusammenhängende willkührliche Handlung (1 Sam. 10, 2 ff.). Hier ist das

erstere der Fall, und das Zeichen (V. 14—16) enthält zwey nähere Bestimmungen der Hauptweissagung (s. zu V. 14). Ganz falsch und dem biblischen Gebrauch widersprechend ist die Behauptung und Voraussetzung, die sich bey so vielen alten und neuern Auslegern (*Hieronymus*, *Theodoretus*, *Irenäus*, *Tertullianus*, *Luther Opp. VI*, S. *III*, *Rosenmüller* zu d. St., *Steudel* a. a. O. S. 10) findet, und so vielen die richtige Ansicht verschoben hat, dass אוֹת immer eine *wunderbare* Begebenheit bezeichnen müsse. S. dagegen schon *Isenbiehl* §. 34. *Und Jehova fuhr fort zu reden*) d. i. der *Prophet* in Jehova's Namen. Vgl. 2 Chron. 33, 10. — הַעְמֵק שְׁאָלָה eig. mache tief, bitte, Adverbialconstruction für: bitte etwas in der Tiefe d. i. auf Erden. Sinn: verlang ein Wahrzeichen im Himmel (wie Kap. 38) oder auf der Erde. So setzen die Pharisäer Matth. 16, 1 ein Zeichen am Himmel dem Zeichen Jesu auf Erden entgegen. שְׁאָלָה, der *Imp. paragog.* (wie הַקְשִׁיבָה, סְלָחָה Dan. 9, 19) ist nach הַגְבֵּהַ wieder hinzuzudenken. Richtig erklären *LXX. Syr. Chald. Saad. Jarchi*, dagegen *Aqu. Symm. Theod.* βάθυνον εἰς ᾅδην, wobey sie שְׁאֹלָה lesen. Auch Neuere haben dieses vorgezogen, weil es einen Gegensatz zu לְמָעְלָה gebe, aber ein Wunder im Scheol würde man ja nicht haben sehen können, es müsste denn ein Wunder, wie das bey den Korachiten (4 Mos. 16), so genannt seyn. Mit den Puncten שְׁאָלָה wird man in keinem Falle so erklären dürfen.

12. Ahas verweigert das angebotene Zeichen, nicht ohne Spott und Ironie. *Gott versuchen* steht im sonstigen Sprachgebrauche für: an seinem Beystande zweifeln, ungläubig seyn, gewöhnlich neben dem Murren gegen ihn (2 Mos. 7, 17. Ps. 78, 18. 41. 56). S. 5 Mos. 6, 16: *ihr sollt Jehova, euren Gott nicht versuchen, wie ihr ihn versuchtet am Haderwasser.* Auf eine solche Vorschrift scheint er ironisch anzuspielen. Gläubige empfingen dagegen gern solche Wahrzeichen und forderten sie selbst (Richt. 6, 17. 13, 8. Jes. 38, 7). Nicht passend ver-

stehen, es daher *Michaëlis* und *Isenbiehl* so, als habe er den *frommen* Vorwand gebraucht, als glaube er ohne Wahrzeichen, habe aber in der That gefürchtet, der Prophet werde das Wunder wirklich thun.

13. Der Prophet ist beleidigt über jene Verweigerung, und gibt das Wunder nun unaufgefordert und aus eigener Wahl. הַמְעַט מִכֶּם ist's euch *zu* wenig? Das מִן ist in dieser Phrase immer comparativ (Hiob 15, 11. 4 Mos. 16, 9) wie 1 Mos. 18, 14: הֲיִפָּלֵא מֵיְהוָה דָּבָר *ist für Jehova etwas zu wunderbar?* Lehrgeb. §. 180, Anm. 4.

14—16. Um die Uebersicht zu erleichtern, hier zuerst diejenige Erklärung des Wahrzeichens, die ich für die richtigste halte, worauf dann eine Uebersicht anderer Meinungen folgen mag. Die Jungfrau d. i. eine Gattin oder verlobte Jungfrau des Propheten — so lautet das Wahrzeichen — wird schwanger werden, und nach neun Monden einen Sohn gebähren, den sie *Gott mit uns* nennen wird, weil *Gott* dann schon *mit dem Volke* seyn wird, d. i. binnen neun Monden wird Juda schon gerettet seyn. Eine Zeitlang wird man noch Milch und Honig genießen d. i. die ohne Ackerbau gewonnenen Producte des zerstörten Landes. Ehe aber der Knabe zu verständiger Einsicht gekommen seyn wird (d. i. gegen das *dritte* Jahr) werden jene Reiche schon verödet seyn. Das Wahrzeichen schreitet stufenweise fort und enthält zwey Bestimmungen, die Befreyung Juda's binnen 9 Monden, und die Zerstörung der beyden feindlichen Staaten binnen etwa 3 Jahren. Das Eintreffen der ersten konnte zugleich die Gewähr für das der zweyten werden. Eine glückliche Parallele haben *J. D. Michaëlis* und *Isenbiehl* zu der 4ten Ekloge Virgil's nachgewiesen, wo ebenfalls das Fortschreiten des bevorstehenden goldenen Weltalters vom Dichter an das stufenweise Heranwachsen des unter dem Pollio zu gebährenden Knaben geknüpft wird. Während das Kind noch in der Wiege liegt, sprießen

schon edlere Pflanzen in der Schöpfung, wilde Thiere und giftige Pflanzen werden zahm oder vertilgt (V. 18—25). Wenn er die Thaten der Väter zu lesen vermag (Bezeichnung des Jünglingsalters), sproſst schon Korn und Wein wild (V. 26—36); hat er aber sein männliches Alter erreicht, dann wächst alles in solcher Fülle, daſs Schiffahrt, Meerhandel und Krieg aufhören, weil die Natur überall ihre edelsten Gaben von selbst in Ueberfluſs spendet (37—45). — Die Voraussage besteht nun auch hier nicht in dem Schwangerwerden der Jungfrau oder des jungen Weibes, nicht in der Geburt des Kindes, sondern dieses beydes gibt gleichsam den Faden her, an welchen sich die wichtigen politischen Ereignisse, die er verheiſst, reihen.

14. *Siehe die Jungfrau wird schwanger werden*) עַלְמָה bezeichnet das *mannbare* Mädchen und Frauenzimmer, und hierin liegt der Begriff des Wortes, nicht in der unbefleckten Jungfrauschaft, nicht in dem Verehlichtseyn oder nicht, so wie עֶלֶם den *mannbaren* Jüngling bezeichnet. Dieses zeigt 1) die Etymologie und die Uebereinstimmung der Dialekte. Dem hebr. עֶלֶם, עַלְמָה entspricht im Arab. غُلَام ,غُلْم der mannbare Jüngling, dem der Bart zu sprossen beginnt, und der Geschlechtstrieb empfindet, im Gegens. von كَهْل der Mann nach dreyſsig (vgl. *Cor.* 68, 23), und im *Fem.* غُلَامَة ,غُلْمَة das mannbare, volljährige Mädchen, von غَلِمَ, welches vom Geschlechtstrieb der Menschen und Thiere, und trop. *Conj. VIII.* und im Nomen اِغْتِلَام vom übersprudelnden Wasser (vgl. das Bild 1 Mos. 49, 4) gebraucht wird. Daher غُلُومَة, غُلُومِيَّة Jünglingsalter, Pubertät. S. den *Kamus ed. Calcutta T. II.* S. 1781. Der Schol. des *Diwan Hudail.*

bey Schultens *ad Har.* 5. S. 90 gibt عَيْلَمٌ durch: الفتاة الحسناء أو المرأة الناعمة ein schönes Mädchen, oder ein volljähriges Frauenzimmer (*mulier nubilis*). Im Syr. kommt ܥܠܝܡܬܐ *Dirne* von ܐܬܥܠܝ heranwachsen, mannbar werden (*Assem. Bibl. T. I.* S. 368), und im Chald. entspricht עוּלֵימְתָּא *Dirne* dem hebr. נַעֲרָה. Zum deutlichen Beweise dient Esth. 2, 2: עוּלֵימָן בְּתוּלָן *Dirnen, die Jungfrauen waren.* Bey der Sicherheit jener arabischen Etymologie können einige zu Gunsten der dogmatischen Erklärung ersonnene wenig in Betracht kommen: weder die der meisten dogmatischen Polemiker von עלם verbergen, eig. die Verborgene, die daheim gehaltene Jungfrau, *κατάκλειστος*, entgegengesetzt der umherschweifenden Buhldirne (נַפְקַת בָּרָא s. *Huetii demonstr. evang. IX propos. IX. Wagenseil tela ignea Sat.* S. 397); noch die von Alb. Schultens, der es durch: *virgo obsignata i. e. intacta* erklärt (vgl. *signata virgo Non. Marcell. cap.* 2), und die Bedeutung des arabischen Stammes für secundär halten will (*Origg. hebr.* S. 392. 545 *ad Har. V*, S. 90) wofür es nicht beweisen kann, dass man auch die Form عَيْلٌ = عَيْلَمٌ findet. Zwar will *Hieronymus* (zu d. St. und *Tradit. hebr.* ad *Gen.* 24, 43), nachdem er ebenfalls die Erklärung durch *absconsita* vorgetragen hat, wissen, dass bey den Puniern *alma* die *virgo proprie dicta* bedeute; allein Hieronymus besass ja keine Kenntniss der punischen Sprache, und hatte diese Notiz vielleicht nur von Augustin, in dessen Nähe noch punisch redende Ortschaften waren, dessen Angaben aber in philologischen Dingen bekanntlich wenig zu trauen ist. Auch gegen den schwärmerischen Vertheidiger der Virginität der Maria und den Verketzerer des Helvidius muss man hier wohl misstrauisch seyn: zumal wenn die Angabe in solcher Verbindung steht, wie dort (s. die Stelle S. 115) der Fall ist. Der ersteren Erklä-

tung ähnlich leitet es *Hartmann* (Hebräerin III, S. 344) von עָלַם *verhüllen* ab, eig. die Verhüllte. — Für die *virgo illibata* hatten aber 2) die Hebräer und übrigen Semiten einen ganz andern Ausdrück, nämlich בְּתוּלָה, und die dem entsprechenden Wörter (1 Mos. 24, 16). Im Syr. steht ܒܬܘܠܐ selbst vom unbefleckten Manne. *Bar Bahlûl:* ܒܬܘܠܐ الذي لم يدخل في العالم ولم يتنجس فيه من الزنا والتزويج اي العفيف ܒ wird vom Manne gebraucht, der sich von der Welt zurückzieht, und nicht durch Hurerey oder Beyschlaf befleckt, vom Enthaltsamen. Vgl. Michaëlis syr. Chrest. S. 20. Ebend. ܒܬܘܠܘܬܐ بكر *virgo illibata.* Im Arab. ist بَتُول heilige Jungfrau. (vgl. 5 Mos. 32, 25 *Abusaid*), اَلْبَتُول, insbes. von der Maria, und Fatima. Das gewöhnlichere Wort ist بِكْر. Höchst unwahrscheinlich ist es nun, daſs die Hebräer für dieselbe Sache zwey ganz synonyme Ausdrücke gehabt, und dabey die Analogie der Dialekte verlassen haben sollten. 3) Von den übrigen Bibelstellen sprechen schon Ps. 68, 26 und Hohesl. 6, 28 für nichts weniger als *virgines illibatas*; die Sängerinnen waren sowohl Weiber als Jungfrauen (daher der Chald. נְשַׁיָּא) und die Jungfrauen des Harem waren wohl schwerlich unbefleckte. Am deutlichsten ist es aber Sprüchw. 30, 21, daſs dem Worte dieser Begriff unmöglich anhaften könne *). Man bemerke 4) daſs

*) Drey Dinge, heiſst es dort, sind mir zu hoch, ja viere kenne ich nicht: den Weg des Adlers am Himmel, den Weg der Schlange auf dem Felsen, den Weg des Schiffes im Herzen des Meeres, den Weg des Mannes bey der Dirne (בְּעַלְמָה). Man erklärt dieſs mit Recht von *furtis clandestinis*, nämlich wie der Mann heimlich zur Dirne kommt, ohne daſs es jemand merkt (vgl. die Geschichte Hakemo in *Barhebr. Chron.* S. 217 und 50), so daſs er

die Hebräer selbst עלמה, wo es ohne Nachdruck steht, für *das junge Weib* überhaupt, selbst die Neuvermählte gebrauchen (Joël 1, 8), wie im Lat. *virgo Virg. Ecl.* 6, 47, und *puella* (von der Eurydice) *Georg. IV*, 458. So im B. Judith 16, 12: *υἱοὶ κορασίων* Söhne der Mädchen oder Jungfrauen dicht. geradezu für: Jünglinge. Endlich 5) erklären es die jüdischen Uebersetzer und Ausleger, ausgenommen die *LXX*, einstimmig so, und schon zur Zeit des Justinus Martyr (*dial. c. Tryph.* S. 262) behaupteten sie, dafs die *LXX* hier geirrt habe. *Aqu. Symm. Theod.* geben es daher *νεᾶνις* (wie die *LXX*. Ps. 68, 26). *Chald.* עולימתא *Saad.* جارية *puella*, und alle hebr. Ausleger bemerken, dafs der Name das Alter bezeichne, nichts über die Virginität aussage. *Abulwalid Lex. ms.* העלמה الغلامة والفتاة وقد تكون بكرا وغير بكر *eine Dirne oder Mädchen, sie mag Jungfrau seyn, oder nicht.* Er führt dann Beyspiele für beyde Arten, für den letztern Fall auch besonders Sprüchw. 30, 19 an, und schliefst damit, dafs er so ausführlich geworden, لان النصارى يشغبون في قصة העלמה هذه ويترجمونها البكر *weil die Christen soviel Aufhebens machten um diese Alma, und sie durch unbefleckte Jungfrau übersetzen.* Diesen Grund, setzt er in polemischem Eifer hinzu, sey nicht besser, als ihre übrigen. Was andererseits die Polemik für die Bedeutung: *virgo illibata* gesagt hat

allein den Weg findet, und keine Spur nach sich läfst, woran man ihn entdecke. Noch besser vielleicht: wie oft keine Spur verbotenen Umgangs nachbleibt. Dieses erhellt auch aus dem folgenden Verse, der sich hier offenbar anschliefst. Die עלמה, die hier in verbotenem Umgang mit einem Manne lebt, mag sie nun als verheyrathet oder unverheyrathet gedacht werden, ist auf keinen Fall eine *virgo illibata* (s. Luther T. 8. *fol.* 242. *Opp. ad Jes.* und sehr ausführlich über diese Stelle in *Wagenseil tela ignea Satanae* S. 593 ff.)

(s. bes. *Wagenseil tela ignea Satanae* S. 381 ff.; *Vitringa* zu d. St.) ist in dem Bisherigen schon widerlegt, namentlich auch der Umstand, daſs es sonst kein Wunder sey (s. zu V. 10. 11). Uebrigens könnte, wie wir sofort sehen werden, geradezu auch בְּתוּלָה in unserer Stelle stehen, ohne daſs dieses einen Unterschied machen würde.

Unter der *jungen Frau* verstehe ich nun aber mit *Jarchi, Aben Esra, Grotius, Faber* (zu Harmer's Beobachtungen I, S. 280 ff.) die *Prophetin*, des Propheten Weib, und unter dem zu gebährenden *Immanuel* einen seiner Söhne. Hierauf führt 1) der unverkennbare Parallelismus mit Kap. 8, 1—4, wo die Gebährende ausdrücklich bey einer ganz ähnlich eingekleideten Vorhersage die *Prophetin* ist. 2) die sonstige Sitte des Propheten, seinen Söhnen bedeutsame Namen zu geben, die sich auf die Lage des Volkes und Staates beziehen (7, 3. 8, 3) und die ausdrückliche Berufung darauf 8, 18. 3) die Parallele des Hosea, der ebenfalls seine 3 Kinder so symbolisch benannte (Hos. 1, 4. 8. 9). Was man hiergegen eingewandt hat, läſst sich wenigstens sehr bestimmt ablehnen. 1) „Wenn es die Prophetin sey, sagt Kimchi, so müſste man erwarten, daſs sie auch ebenso, wie 8, 3, nämlich הַנְּבִיאָה genannt sey.“ Warum soll aber der Ausdruck überall genau derselbe seyn. Hier ist die feyerliche Sprache des dichterisch eingekleideten Wahrzeichens, die sich immer in allgemeinern Ausdrücken hält. Dort ist schlichte prosaische Erzählung. 2) „Wenn Jesaia's Gattin ihm schon einen Sohn, *Schear-Jaschub*, gebohren hatte, konnte sie doch nicht mehr עַלְמָה genannt werden.“ Vielleicht allerdings nicht. Deshalb nehme man eine andere Gattin oder verlobte Dirne oder Jungfrau des Propheten an, wobey auch עַלְמָה s. v. a. בְּתוּלָה seyn kann. Wahrscheinlich ist dieses der Grund der Wahl des Ausdrucks, und es findet dann eine sehr passende Fortschreitung Statt von der עַלְמָה, der ihm verlobten

Dirne, bis zur נְבִיאָה der Gattin, die ihm schon früher gebohren hatte. An eine jüngstgewählte Gattin des Propheten haben auch *Grotius*, *Hezel* und *Bolten* (zu Matth. 1, 22) gedacht. 3) „Aber 8, 8 wird Palästina *Immanuel's Land* genannt. Dieses beweist, daſs er eine königliche Person gewesen seyn müsse, der das Land angehörte." Nichts weniger, denn אַרְצְךָ ist nichts anders als: dein *Vater*-Land, und von jedem Gliede des Volkes konnte so gesagt werden (s. die Note zu 8, 8). 4) „Aber, sagt man endlich, so würde es nicht weniger als ein *Wunderzeichen* seyn." Daſs dieses nicht im Begriff von אוֹת liege, ist schon gesagt worden. Aber bedeutete עַלְמָה auch wirklich die *unbefleckte Jungfrau*, so würde es immer kein *Wunder* seyn, wenn man nicht willkührlich den Sinn hineintragen wollte, daſs sie selbst nach der Empfängniſs und Geburt noch eine Jungfrau geblieben sey. Dieses wäre aber nicht besser, als wenn man die Stelle: die Blinden sehen, die Lahmen gehen, so erklären wollte, als wären sie dabey noch blind und lahm geblieben.

Die hier gebrauchte Formel kommt bey der Voraussage einer Schwangerschaft und Geburt auch Richt. 13, 5 vor: הִנָּךְ הָרָה וְיֹלַדְתְּ בֵּן, und von der bloſsen Geburt einer schon Schwangern, der Hagar, 1 Mos. 16, 11, also: *siehe du bist schwanger und wirst gebähren.* Nach letzterer Stelle haben *Abarbenel*, *Plüschke*, *Steudel* u. A. es auch hier so gefaſst, daſs die Prophetin schon schwanger gedacht werden müsse: *siehe die Jungfrau ist schwanger und wird einen Sohn gebähren u. s. w.* wogegen sich nichts mit Grunde einwenden läſst. So *Saad.* هوذا لكم جارية حامل ستلد ابنا *ecce tibi puella gravida pariet filium*, und schon der *Chald.* הָא עוּלֵמְתָא מְעַדְיָא וְתֵלִיד. Auch in der Parallelstelle 8, 3 ist dieses das Wahrscheinlichere. Hier würde man dann die Bedeutung *Jungfrau* aufzugeben, und zu übersetzen haben:

Siehe! dieses junge Weib ist schwanger und wird
einen Sohn gebähren u. s. w.

und der Termin der Befreyung würde nicht 9 Monden, sondern eine (aber nicht näher zu bestimmende) kürzere Zeit betragen." הָרָה ist hier überall *Fem.* vom Verbaladjectiv הָרֶה, und sonderbar ist der Irrthum Vitringa's (dem aber auch Rosenmüller folgt), es für 3 *Praet. fem.* von einer angenommenen Wurzel הרי s. v. a. הָרָה zu nehmen. Abgesehen davon, daſs solche Wurzel nicht vorkommt, müſste es dann in den angeführten Stellen הָרְיָה heiſsen. Auch paſst das *Praeteritum* nicht zu dem folgenden *Participio*, zumal sie im *Futuro* übersetzen, denn הָיָה mit dem *Praet.* steht nur von gegenwärtigen und vergangenen Dingen (42, 1. 1 Mos. 1, 29. 4 Mos. 18, 8).

und (*sie wird*) *seinen Namen nennen: Immanuel*) קָרָאת 3 *fem.* mit syr. Contraction, in Bezug auf das Weib. Die Mutter pflegte den Kindern die Namen beyzulegen (1 Mos. 4, 1. 15. 19, 37. 29, 32. 30, 18), wie im Homer, *Od.* 18, 6: Ἀρναῖος δ' ὄνομ' ἔσκε· τὸ γὰρ θέτο πότνια μήτηρ Ἐκ γενετῆς. עִמָּנוּ אֵל (welches mehrere Handschr. und Ausg. in Ein Wort verbinden) *Gott* (*ist, war*) *mit uns* für: steht uns bey, oder: hat uns beygestanden (Ps. 46, 8. 12. Jes. 43, 2), gleichs. Gotthilf. Derselbe Knabe wird 8, 8 genannt. Man denke aber hier an die Sitte des alten und neuen Morgenlandes, den Kindern Namen beyzulegen von Begebenheiten oder Umständen, die sich in der Familie oder Umgebung der Gebärerin zutrugen 1 Mos. 29, 30. 35, vgl. Seetzen's Beyträge zur Kenntniſs der arab. Völkerstämme, in v. Zach's monatlicher Correspondenz XIX S. 214. Dieselbe Sitte berichtet von den philippinischen Inseln *van Goch* (heutige Historie der orient. Inseln S. 57), und von gewissen Negerstämmen *Mungo Park* (Reisen in das Innere von Africa S. 241 d. deutschen Uebers.). Unsere Propheten entnahmen die Namen von Staatsverhältnissen (8, 2. Hos. 1). Gaben doch in der französischen Revolution

eifrige Patrioten ihren Kindern Namen, die eben Losungsworte der Revolution waren, z. B. *Liberté, Egalité*. Der Sinn ist also: Gott wird zu jener Zeit mit uns seyn, uns geholfen haben.

15. *Milch und Honig* kommt sonst bey den Alten häufig als Speise zarter Kinder vor und wird von den griechischen Aerzten dazu empfohlen (s. die Stellen in *Bocharti Hieroz. I*, 639. 631. *T. I*, S. 716 *ed. Lips.*), weshalb man diese Speise auch Neugetauften symbolisch als Speise der Kindheit gab (*Hieron. adv. Lucif. cap.* 4, *Tertull. de corona militis cap.* 3). *Gutes zu wählen und Böses zu verwerfen wissen* bildet den Gegensatz zu der Unwissenheit des Kindesalters (vgl. 5 Mos. 1, 19). Sehr ähnlich wird 1 Mos. 2, 17. 22. 3, 4 die reifere Einsicht bezeichnet (vgl. auch 1 Sam. 14, 17) und 2 Sam. 19, 35 durch den Abgang dieser Kenntniſs das höhere, wieder kindisch gewordene Alter. Dieselbe Umschreibung bey Hom. *Od.* 18, 228:

Αὐτὰρ ἐγὼ θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα,
Ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρηα· πάρος δ' ἔτι νήπιος ἦα.

Vgl. auch eine ähnliche Phrase Jon. 4, 11, und im Schach-Nameh des Ferdusi (das Heldenbuch von Iran, übersetzt von Görres Th. 1. S. 72) von dem ausgesetzten Söhnchen des Sam: *so kam übles Schicksal über den Kleinen, der noch nicht schwarz und weiſs zu unterscheiden vermochte.* Hiernach würde der Sinn ein sehr wenig sagender seyn: er wird die Speisen des Kindes genieſsen, bis er kein Kind mehr ist. Allein man betrachtet ihn dann blos als Uebergang zu dem in V. 16 enthaltenen Zeittermine, so daſs der Prophet weiter nichts sagen wolle, als: während er noch Milch und Honig essen, und ehe er noch wissen wird, Gutes und Böses zu unterscheiden, wird schon u. s. w. Bey dieser zwar etwas harten, aber sonst nicht unpassenden Erklärung hat man nur übersehen, daſs in unserem Orakel selbst V. 22 der Ausdruck: *Milch und Honig* (namentlich חֶמְאָה וּדְבַשׁ) *essen* noch einmal in

einem andern, dort ganz deutlichen, Sinne vorkommt, nämlich nicht von Kindern, sondern überhaupt vom Volke, welches in einem Lande, dessen Ackerbau zerstört ist, von Produkten der *Viehzucht* und freywilligen Erzeugnissen der *Natur*, des Feldes und der *Wälder* lebt. Da es nicht wahrscheinlich ist, dafs er in demselben Stücke in zwey verschiedenen Wendungen gebraucht seyn sollte, so scheint es vorzüglicher, mit *Michaëlis*, *Isenbiehl*, *Faber* (zu Harmer's Beobachtungen S. 284), *Koppe*, *Paulus*, *Eichhorn* ihn hier ebenso zu fassen, so dafs der Sinn ist: der Knabe (und seine Mitlebenden) werden noch einige Jahre, nur von Milch und Honig d. i. Erzeugnissen der Viehzucht und freywilligen Producten des Feldes leben, d. i. das Land wird noch einige Jahre unbebaut liegen, und an den Folgen des Krieges leiden. Der Knabe erscheint nämlich als Repräsentant des Zeitalters und der Mitlebenden. *Wie viele* Jahre durch jenen Ausdruck bezeichnet sind, ist aus keiner Stelle ganz klar: und *Faber* (a. a. O. S. 278) will gar an das *zwölfte* Jahr denken. Darf man aus dem Erfolge, der Eroberung von Damascus durch Tiglatpilesar und der Wegführung vieler Bürger des Reiches (2 Kön. 16, 9) etwas abnehmen, und nimmt man die Parallele 8, 4 hinzu, so wird man es ungefähr von dem *dritten* Jahre zu verstehen haben *). Das *Gerundium* לְדַעְתּוֹ ist bey beyden Erklärungen: *bis* er wissen wird, vgl. לְ *bis* 3 Mos. 24, 12. Dan. 9, 24. *LXX.* πρὶν ἢ γνῶναι αὐτόν. *Chald.* עַד לָא *während* (er) *nicht*. *Saad.* قبل المعرفة *vor seinem Wissen*. Andere, als *Jarchi* und einige jüdische Dogmatiker (s. *Wagenseil tela ignea Satanae* S. 85), *Harmer* (Beob. über den Orient I, 278), *Jebb* (bey *Lowth* zu d. St.) und *Plüschke* erklären לְדַעְתּוֹ *wenn* er wissen wird (wie

*) Die Scene dieses Kapitels ereignet sich bald nach Ahas Regierungsantritt (743 v. Chr.) und die Eroberung von Damascus schon 740 v. Chr. (S. die Zeittafel).

z. B. לִפְנוֹת בֹּקֶר beym Anbruch des Morgens 2 Mos. 14, 27), und nehmen *Milch und Honig* als Bild des Ueberflusses, so daſs der Sinn wäre: Fülle und Ueberfluſs wird im Lande eintreten, wenn der Knabe einige Jahre zählt. Allein man sieht aus V. 22, daſs die Phrase: *Milch und Honig essen*, nicht so geradezu und uneingeschränkt von *Ueberfluſs* und Fruchtbarkeit stehe, wie die sonst bekannte Phrase, daſs ein Land von Milch und Honig flieſst, und von jener Stelle wird man sich doch wohl leiten lassen müssen.

16. כִּי doch 8, 23. Hiob 4, 5. (In den von Rosenmüller zu 8, 28 angeführten Stellen ist es mehr: *sondern*). *Chald.* אֲרֵי *siehe!* (Lat. Vers. *quoniam*). *Saad.* علي انّه *adeo ut ille.* Bey der zuletzt angeführten Erklärung des vorigen Verses muſs man die Bedeutung כִּי *denn* beybehalten, denn die Rede schreitet dann fort. Ueber עָזַב s. 6, 12. In den letzten Worten ist zu verbinden: אֲשֶׁר מִפְּנֵי שְׁנֵי מְלָכֶיהָ vor *dessen* zwey Königen, nicht: das Land, welches du fürchtest, wird von seinen zwey Königen verlassen seyn.

Ehe wir zum Schluſs des Orakels fortschreiten, wird es zweckmäſsig seyn, hier noch eine Uebersicht der sehr verschiedenen Erklärungen dieser Stelle und einige Notizen über die Geschichte ihrer Auffassung einzuschalten.

Seit diese Stelle nämlich, wahrscheinlich auf Veranlassung des von den *LXX* gewählten παρθένος, vom Evangelisten Matthäus 1, 22. 23, nach der damals herrschenden Behandlungsart des A. T., auf die Geburt des Heylandes durch eine Jungfrau angewandt worden, hat sie der älteren Kirche für eine wichtige messianische Weissagung gegolten, in welcher zugleich die übernatürliche Geburt Jesu verkündigt sey, und ist deshalb bald ein Gegenstand lebhafter Polemik zwischen den jüdischen und christlichen Gelehrten geworden. Schon Justin d.

Martyr (*dial. c. Tryphone* S. 262. *edit. Lips.*) streitet darüber mit Trypho, und führt an, daß die Juden die Uebersetzung des העלמה durch παρθένος (statt νεᾶνις) für falsch erklärten, unter dem zu gebährenden Knaben aber den Hiskia verstanden: Ἐπεὶ δὲ ὑμεῖς καὶ οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν τολμᾶτε λέγειν, μηδὲ εἰρῆσθαι ἐν τῇ προφητείᾳ τοῦ Ἡσαΐου· Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει, ἀλλ' ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ λήψεται· καὶ ἐξηγεῖσθε τὴν προφητείαν ὡς εἰς Ἑζεκίαν τὸν γενόμενον ὑμῶν βασιλέα, πειράσομαι κ. τ. λ. Die um dieselbe Zeit entstandenen griechischen Uebersetzungen des Juden *Aquila* und der Judenchristen *Symmachus* und *Theodotion* haben jenes νεᾶνις wirklich gebraucht, und seit dieser Zeit ist es gleichsam als das Schibbolet einer jüdischen oder christlichen Version zu betrachten, wenn sie den einen oder andern Begriff (*Jungfrau* oder *Dirne*) ausdrückt. Vgl. über den Syrer und die *Itala* S. 85. 88. Schon Justin a. a. O. und *Irenäus* (*adv. haer.* 3, 21) beklagen sich auch über jenes νεᾶνις ausdrücklich. Von den übrigen Kirchenvätern lassen sich *Tertullian* (*adv. Judaeos cap.* 9. *adv. Marc.* 3, 13) und *Hieronymus* (*ad h. l.*) förmlich auf Widerlegung der Juden ein; alle übrigen, die der Gegenstand darauf führt, erklären die Stelle messianisch und erläutern sie, jeder in seiner Art und seinen Grundsätzen gemäß (*Orig. contra Cels.* S. 27. *ed. Spencer. Opp. ed. de la Rue* T. I. 352. III, 168. 129. *Basilii Comment. in Jes.* T. I. S. 256. *ed. Bened. Euseb. ad Es.* T. II. S. 381 der *nova collectio Patrum ed. Montf. Chrysost. in Es.* T. VI. S. 77. *ed. Montf. Cyrill. Alex. ad Es.* 7. *Cyprianus* p. 100. *ed. Paris.* 1726) Die Widerlegung der bestimmten Annahme der Juden, daß Immanuel der Hiskia sey, gelingt zwar schon dem Hieronymus vollkommen, indem er zeigt, daß sie der Chronologie widerspreche (Hiskia müsste nämlich beym Regierungsantritt des Vaters schon 9 Jahr alt seyn, sofern er bey seinem eigenen Regierungsantritt 25 alt war, und Ahas 16 regierte 2 Kön. 16, 2. 18, 2); auch verthädigt

er die Bedeutung von *Alma* so gelehrt, als ihm möglich; aber die Begründung ihrer eigenen Meinung kann ihm und den übrigen freylich weniger gelingen. Niemand — dieses sind ihre Gründe, wenn sie deren anführen — niemand als Jesus ist von einer Jungfrau gebohren worden; die Geburt des Immanuel muss ein Wunder seyn, dergleichen eine gewöhnliche Geburt nicht ist; man weiss von keinem Kinde aus jener Zeit, welches Emmanuel hiess; ein blosser Mensch kann nicht Gott-mit-uns genannt werden; der Evangelist oder der Engel (dem viele jene Worte in den Mund legen) hat die Worte von Jesu erklärt. Dass die Stelle nach den nestorianischen Streitigkeiten, die soviel auf die ausschweifende Verehrung der heiligen Jungfrau wirkten, noch mehr hervorgehoben sey, wird man von selbst erwarten. Die meisten verlieren sich obendrein in den willkührlichsten Deutungen des Einzelnen, und solche Spiele des Witzes waren zu sehr im Geschmacke der Zeit, als dass die bessere historische Exegese eines Theodorus von Mopsueste und einiger wenigen (s. Paulus Comment. üb. das N. T. I, S. 75) die da warnten, sich nicht dem Gespötte der Juden Preis zu geben, hätte Beyfall finden können. Auf die jüdischen Ausleger des Mittelalters hat diese Polemik den Einfluss gehabt, dass sie die unhaltbare Erklärung vom Hiskia fahren lassen und selbst widerlegen (s. Jarchi), und die Stelle nun von der Prophetin (Jarchi, Aben Esra) oder einer andern Gemahlin des Ahas (*Kimchi*, *Abarbanel*) erklären. Das volle Rüstzeug ihrer Polemik ersieht man aus ihren dogmatischen Schriften, als *Sepher Nizzachon* S. 83 *ed. Wagenseil*, *Chissûk Emûna* B. 1. *cap.* 21. S. 181. *ed. Wagenseil*, wogegen *Raymund Martini* (*pugio fidei lib. III. dist. III. c.* 7.) und *Wagenseil* (*tela ignea Satanae* S. 381—450.) mit dem grössesten Aufwande von Gelehrsamkeit gekämpft haben *). Bis auf

*) Die vielen älteren sich immer wiederholenden Monographieen über die Stelle findet man in Calmets bibl. Biblioth.

J. D. Michaëlis hatten es nur *Pilkington* und *Grotius* gewagt, sich an den historischen Sinn des Orakels zu halten. *Joh. Lorenz Isenbiehl* (kathol. Prof. zu Mainz), ein talentvoller und gelehrter Zuhörer von Michaëlis, war aber der erste, der diesen in einer ausführlichen Schrift (Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel. Göttingen 1778. 8) mit Gelehrsamkeit und gesundem Urtheil als den allein richtigen vertheidigte. Leider zeigte das unglückliche Schicksal des Verfassers *), daß eine so unbefangene Exegese im katholischen Deutschland noch viel zu früh komme **), aber selbst in diesem erhoben sich günstige Stimmen dafür ***) und, nachdem man überhaupt in der Exegese dahin gekommen war, die alttestamentlichen Stellen nach ihrem historischen Ver-

S. 414 oder bey *Rosenmüller* (*Scholia* I, 292 ff.) angeführt.

*) Mehrere katholische Facultäten brachten nämlich harte Censuren über das Werk aus, es wurde in ganz Deutschland durch einen Reichshofrathsschluß verboten, durch einen päpstlichen Ausspruch verdammt, der Verfasser aber als Ketzer und *Gottesläugner* von einem Gefängniß zum andern geschleppt, und durch Quälereyen und Zudringlichkeiten aller Art zum Widerruf genöthigt. Nach seiner Abschwörung erhielt er eine Staatspfründe, die aber 1803 in eine kärgliche Pension verwandelt wurde († 1818).

**) Ausführliche Rechtfertigung der Gründe für die Erklärung der Stelle Jes. 7, 14 auf Jesum und Mariam; sammt einer Beleuchtung des Isenbiehlschen neuen Versuchs von Joh. Jung. Heidelb. 1778. 8. Gespräch zwischen Isenbiehl und Jung. Frankf. 1778. 8.

***) Katholische Betrachtungen über die zu Mainz, Heidelberg und Straßburg wider den Isenbiehlschen Versuch von Emmanuel ausgebrachten theologischen Censuren, nebst einem [illegible] Facultäts-Gutachten. Zur unpartheiischen Prüfung rechtschaffener Theologen, und zur heilsamen Warnung unbesonnener Ketzermacher. Frankf. und Leipz. 1778. 8. Vgl. *Walch's* neueste Religionsgeschichte VIII. S. 1 ff. *Henke's* Kirchengeschichte, fortges. von *Vater* VII, 499.

hältnissen und unabhängig von den Citationen des N. T. zu betrachten; unhaltbare Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion, die keiner solchen Stütze bedarf, lieber aufzugeben, und die Wahrheit, wo man sie findet, wäre es auch bey den jüdischen Gegnern, anzuerkennen: ist jene oder eine ihr ähnliche Erklärung bey den meisten unpartheyischen Exegeten herrschend geworden. Jetzt möchte man vorzüglich *drey* verschiedene Ansichten unterscheiden können.

1) Man nimmt die עַלְמָה von irgend einer *unbestimmten* hebräischen *Jungfrau*, die damals gegenwärtig war, und von der der Prophet sein Wahrzeichen entlehnte. S. *Isenbiehl*, *Bauer*, *Cube*, *Rosenmüller* (1ste Ausg.), *Steudel* u. A. Dabey fasst man den Artikel gern demonstrativ: *diese* Jungfrau, was auch die Sprache erlaubt, vgl. z. B. הַיּוֹם *diesen* Tag. Führten nicht die obigen Gründe auf die dort angenommene *nähere* Bestimmung, so würde man dieser Erklärung beytreten können. Weit schicklicher ist wenigstens diese Wendung, als die von *J. D. Michaelis*, *Eichhorn* (hebr. Propheten I. S. 176), *Paulus* (zu d. St. und Comment. über das N. T. zu Matth. a. a. O.), *Ammon* (biblische Theologie II, S. 114), *Hensler* u. A. angenommen, nach welcher alles blos hypothetisch, und die Jungfrau nicht wirklich, sondern „ideal" gedacht wird. „Der Prophet macht einen Knaben, dessen Empfängniss in diesem Augenblick er sich als möglich denkt, zum Sinnbild des Reiches Juda, und hängt in seinen Namen, und in die Schicksale seiner ersten Lebensjahre die Schicksale seines Vaterlandes (Eichhorn a. a. O.)." „Wenn jetzt irgend eine, die schwanger werden kann, wirklich schwanger wird, so wird diese, um die Zeit, wenn sie gebiert, Ursache haben, ihrem Kinde nach dem Anblicke der Zeitumstände, die alsdann seyn werden, den bedeutsamen Namen: Gott mit uns zu geben (Paulus S. 49)." Solche hypothetische Vorhersagen sind nämlich gegen die Form der pro-

phetischen Wahrzeichen. Die Setzung des Artikels, welcher auch sonst für den Einheitsartikel vorkommt, würde allerdings kein Einwurf dagegen seyn.

2) Die ein *bestimmtes junges Weib* verstehen, theilen sich zwischen *eine Gemahlin* (oder *Verlobte*) *des Propheten* und eine (spätere) *Gemahlin des Ahas*. Nachdem die frühere Erklärung der Juden von der Geburt des Hiskia abgewiesen war, wandten sie sich zu einer von diesen beyden. Für eine spätere Gemahlin des Ahas stimmt namentlich *Kimchi* (s. dessen unverfälschte Worte in *Pococke not. ad port. Mosis* S. 323), und unter den Neuern *Kelle* (neue Proben einer deutschen Darstellung der heil. Schriften in ihrer Urgestalt. 1815. S. 12), welcher bestimmter an eine Gemahlin des Ahas vom dritten Range (vgl. den Gebrauch von עֲלָמוֹת Hohesl. 6, 28) denkt. Diese bestimmte Bedeutung hat aber das Wort a. a. O. schwerlich. Die andere Meinung, nach welcher die Gattin oder Verlobte des Propheten verstanden wird, und für welche wir uns selbst erklärt haben, ist schon oben (bey V. 14) mit ihren Gründen und den Namen ihrer Vertheidiger ausgeführt worden.

3) Die *messianische* Erklärung von der Geburt Christi durch die Jungfrau Maria, ist auch in der neuern Zeit wenigstens von einigen, als *Lowth, Dereser* in Schutz genommen worden. Man gibt der Stelle dann folgende Wendung: Weil ihr durch kein neues Wunder überzeugt seyn wollt, dafs die Familie Davids von ihren Feinden nicht wird ausgerottet werden, so erinnere ich euch an das grofse, ihr verheifsene Wunder, dafs dereinst die zur Mutter des Messias bestimmte und von Davids Geblüt abstammende Jungfrau durch göttliche Kraft empfangen, und einen Sohn gebären wird, der *Immanuel* d. i. ein Gott unter uns wird genannt werden und seyn. Die Familie Davids kann also, trotz aller feindlichen Anschläge, nicht untergehen, bis der verheifsene Messias erschienen seyn wird (s. Dereser zu d. St.). Mit neuen

Gründen, die nicht schon oben als von den Kirchenvätern angegeben da gewesen wären, hat die Erklärung niemand belegt, niemand hat jenen so sehr schwachen Gründen irgend mehr Stärke verliehen, niemand aber auch die Einwürfe beantwortet, die sich aus dem Zusammenhange des Orakels aufdrängen, vor allen den: dafs es darauf ankam, dem ungläubigen Ahas ein Zeichen zu geben, welches *bald* in Erfüllung ging, und ihm gleichsam vor Augen lag. Wie hätte die Verheifsung der wunderbaren Geburt des Messias, die viele Jahrhundert später erfolgen sollte, dieses gewähren können? wie konnte Ahas eine weit später zu erfüllende Verheifsung als die *Gewähr* eines frühern Erfolgs nehmen? Ist dieses nicht der Natur der prophetischen Wahrzeichen geradehin zuwider?

Eine eigenthümliche Modification hat nun der messianischen Erklärung *Rosenmüller* (Ueber die Geburt des Heilandes durch eine Jungfrau Jes. 7, 14. Micha 5, 1. 2. Matth. 1, 18—23. Luc. 1, 26—36. Eine exegetisch-historische Untersuchung. In Gablers Journal f. auserlesene theol. Lit. B. 2. St. 2. 1806, und *Schol. ad h. l.* 2te Ausg.) gegeben, indem er die Stelle wenigstens als jüdisch-ideale Weissagung vom Messias und dessen Geburt durch eine Jungfrau versteht, und annimmt, dafs schon der Prophet (nicht blos seine der *LXX* folgenden Ausleger um die Zeit Christi) die Vorstellung von der Geburt des Messias durch eine Jungfrau gehabt, da sich in so vielen alten Mythen und in den asiatischen Religionen die Vorstellung von der Geburt aufserordentlicher Männer durch Jungfrauen und auf übernatürliche Weise finde; nämlich bey den Indiern die Geburt des Budda aus der Seite einer Jungfrau (*s. Hieron. adv. Jovinian.* 1, 26. *Paul. a Barthol. syst. brahmanicum Romae* 1791. 4. S. 158), bey den Sinesen die Geburt des *Fo*, *Fohi* (*du Halde* Beschr. des chines. Reichs III, S. 26. Barrow's Reise nach China II, S. 139. der deutschen Uebers.) bey den Griechen

die Geburt des Plato nach einer Beywohnung des *Apollo* und der *Perictione* (*Hieron.* a. a. O.). Dafs diese Vorstellung, zu der sich noch manche andere Parallelen finden (s. Henke neues Magazin für Religionsphilos. und Exegese III, S. 382. *Wetstein* und *Paulus* zu Matth. 1, 25. *Schmidt's* Bibliothek f. Kritik und Exegese des N. T. B. 1. St. 1 und 3. *Bauers* hebr. Mythologie I, §. 192. *i*) zu der Darstellung beym Matthäus verglichen werden könne, soll nicht geleugnet werden, aber dafs sie hier schon ausgesprochen sey, widerspricht dem Zusammenhange ebenso sehr, als die gewöhnliche messianische Erklärung. Der Verfasser gibt die Verbindung also an: „Nachdem der König die Anerbietung eines Wahrzeichens zurückgewiesen hatte, verkündet der Prophet ein noch gröfseres Wunder, die Geburt des Messias durch eine Jungfrau. Weit entfernt, sey der Sinn, dafs eure Feinde jetzt etwas gegen euch ausrichten sollten, werdet ihr bald den grofsen Wiederhersteller eurer Nation unter euch durch eine Jungfrau gebohren werden sehen, durch eine unbefleckte Jungfrau, die jetzt schwanger werden wird. Er wird *Immanuel* heifsen d. i. seyn, ein unter uns wirkender Gott (nach der Erklärung des *Lactant. institut. div. IV*, 12, welcher *Emanuel* durch *Deus in terra* erläutert)." Allein 1) auch hier werden die unerweislichen oder hier unpassenden Erklärungen von עַלְמָה *virgo illibata* und אוֹת Wunderzeichen, und dazu die von עִמָּנוּאֵל vorausgesetzt (vgl. dagegen den Sprachgebrauch Ps. 46, 8. 12); 2) wird die Frage nicht befriedigend beantwortet, wie die Verheifsung eines neuen Wunders die Gewähr für die Erfüllung der frühern Weissagung geben könnte *), der sonstige biblische Begriff eines אוֹת aber gänzlich ver-

*) Ich sehe nicht ab, wie die gegebene Auskunft: *Saepius majoris et illustrioris beneficii promissione deprehendimus levioris beneficii promissum confirmari, quomodo* s i g n u m *idem valet quod* a r g u m e n t u m (S. 253) eigentlich zum Ziel trifft.

nachlässigt; 3) wird der nothwendige Parallelismus mit 8, 1 ff. zerstört; und 4) schicken sich zu einer so pomphaften Ankündigung des Messias die V. 17 folgenden Schilderungen des Unglücks durchaus nicht, da ja mit ihm das Unglück der Nation enden, und Sieg über alle Feinde eintreten sollte.

17. Soweit war das Orakel tröstend: jetzt beginnt es drohend zu werden. Jene beyden Könige werden Juda nicht stürzen; dagegen hat es alles von Assyrien und Aegypten (V. 18) zu fürchten. Diese beyden Reiche waren es, an welche sich die Politik der Könige und der Groſsen stets anschlieſsen wollte; diese aber auch, die ihnen gerade am gefährlichsten waren. Vgl. Einleit. S. 30. Von Assyrien ist dieses bekannt; daſs aber Aegypten keine bessere Politik gegen Juda hegte, zeigt die Geschichte desselben von dem Augenblicke der Zerstörung von Ninive an, wo es Ruhe von Seiten Assyriens bekommen hatte. Denn nun wurde es den Judäern ganz, was ihnen früher die Assyrer gewesen waren. Schon *Vitringa* hat darauf hingewiesen, daſs ein solcher verwüstender Einfall von Seiten Assyriens und Aegyptens in der Geschichte des Ahas nicht Statt gefunden habe, und, weil er es für nöthig fand, den Erfolg in der Geschichte nachzuweisen, es auf Nebucadnezar bezogen, indem er *Assyrien* für Chaldäa nimmt. Indessen heiſst es ja ausdrücklich: Jehova wird über *dich* u. s. w. bringen, wo also jede über Ahas hinausgehende Zeit ausgeschlossen ist. Das Richtige ist unstreitig, daſs die Weissagung mehr als bloſses Drohwort zu betrachten sey, um den König auf die dorther zu fürchtende Gefahr aufmerksam zu machen. Vgl. oben die Einleit. — (Aber) *bringen wird Jehova über dich*) Man hat im Anfang eine Adversativpartikel hinzuzudenken, die die *LXX* mit ihrem ἀλλὰ wirklich hinzusetzen. Auch *Saadia* wenigstens: ويأتي. בוא mit על betreffen, besonders von einem Unglück (Jes. 24, 7.

Hiob 2, 3); sonst mit dem Accusativ. Im Arab. ist على اتى noch stärker penitus destruxit. S. Schultens zu den Exc. ex Ispahan. S. 8 hinter der vita Saladini. — seit Ephraim abgefallen von Juda) למן für מיום, כמיום für מן, wie öfter (Richt. 19, 30. 2 Mos. 9, 18). Jene unglückliche Trennung (vgl. 11, 13), welche der Judäer als einen Abfall betrachtete (s. Ps. 78, 9 ff.), wird als das letzte, bedeutende Unglück betrachtet, welches den Staat traf. [Den König von Assyrien]) Ich halte diese Worte nicht für eine Epexegese des Dichters (nach Bauer, de Wette's Einleit. S. 48), sondern für Glosse (S. 43), mit *Houbigant*, *Secker*, *Lowth*, *Plüschke*, *Eichhorn* (der sie ohne alle Bemerkung ausgelassen hat). Sie stören den bildlichen dichterischen Ausdruck zu auffallend, auch ist die Erklärung kaum logisch richtig und dem folgenden angemessen. Nach V. 18 kommt das Unglück nicht blos von Assyrien, sondern auch Aegypten; und wie hätte der Dichter selbst wohl die Unglückstage durch den König von Assyrien erklären können? Die alten Uebersetzer halfen sich, so gut es ging. Die *LXX* sind, wie schon Theodoret richtig sah, zwar also zu lesen: ἀφ' ἧς ἡμέρας ἀφεῖλεν Ἐφραὶμ ἀπὸ Ἰούδα, τὸν βασιλέα τῶν Ἀσσυρίων; aber die *Itala* übersetzt ohne Sinn, indem sie das Comma übersieht: *ex qua die abstulit Ephraim a Juda regem Assyriorum*, und umgekehrt, dieses Mal gegen das Griechische, der Araber: منذ يوم صرف افرايم عن يهوذا ملك الموصليين *von dem Tage an, wo der König von Mosul Ephraim von Juda riss*. Nun ist freylich ein Sinn da, aber der Uebersetzer muss sehr unchronologisch an spätere Thatsachen (2 Kön. 18, 9. 10) gedacht haben. *Grotius* sucht durch Erklärung zu helfen, indem er את für מאת (*durch*, *von Seiten des K.*) nimmt. Ebenso schon *Saadia*: ياتي الله بملوك الموصل *bringen wird Jehova durch die Könige von Assyrien*. Luther,

Piscator, Tremellius. Aber an keinen der Stellen, die man für diese Ellipse zitiren möchte (4 Mos. 4, 1. Ps. 21, 7) ist sie erweislich, und 1 Mos. 49, 25 kann nicht angeführt werden, da dort מן wirklich im ersten Gliede steht.

18. Das Bild des Lockens durch *Pfeifen*, vom Vogelsteller hergenommen, s. oben 5, 26. *Mücken* und *Bienen*-Schwärme — als Bild zahlreicher, lästiger und gefährlicher Feinde s. 5 Mos. 1, 44. Ps. 118, 12. Mit *Mücken*schwärmen vergleicht Homer das griechische Heer am Scamander (*Il.* β', 469):

Ἠΰτε μυιάων ἁδινάων ἔθνεα πολλὰ κ. τ. λ.

und mit Bienen V. 87 ff. Ebenso ein arabischer Dichter (*Schultens Exc. ex Hamâsa* S. 538) die umherschwärmenden Feinde:

وَقَدْ كَانَ أَوَانَ الْعِرْضِ جُنَّ ذُبَابُهُ

زَنَابِيرُهُ وَالْأَزْرَقُ الْمُتَلَمِّسُ *)

Jetzt tobte das baumbepflanzte Thal von Fliegen, von Mücken und von blauglänzenden Plünderern. **)

Bey den Aegyptern lag das Bild vorzüglich nahe, weil Aegypten als Sumpfland häufig mit diesem Geschmeis heimgesucht ist (s. 2 Mos. 8, 17. 18. 20. 31 und das.

*) So ist ohne Zweifel zu lesen für زنابيره, welches bey Schultens wohl bloss Druckfehler ist, aber in die Abdrücke der Anthologia von *Michaëlis* und *Bernstein* übergegangen ist und wie auch Rosenmüller zu d. St. zitirt. زنابير Plur. von زنبور sind *muscae exiguae*, wie *Golius* aus dem *Kamûs* [*ed. Calc.* T. I. S. 538] anmerkt; jenes ist kein Wort.

**) Wahrsch. sind Fliegen oder Käfer mit durchsichtigen Flügeln oder glänzenden Flügeldecken gemeint. Zugleich hat der Dichter seinen Namen (*Mutalammes*) mit angebracht.

die Ausleger), welches sich gern an den sumpfigen Ufern des Stroms aufhält. יְאֹרֵי מִצְרַיִם *Ströme* Aegyptens heissen die Nilarme und Nilcanäle, die das ganze Land durchschneiden (nicht gerade nur die grösseren nördlichen im Delta), und das *Ende* derselben ist am besten von den entlegensten zu verstehen (vgl. 5, 26. 42, 10), so dass der Sinn ist: aus allen, selbst den fernsten Gegenden Aegyptens rufe ich sie. And. beziehen es auf die Mündung der Nilarme, weil sich dort viele Fliegen aufhielten: was nicht dichterisch genug scheint. Ersteres hat der Chaldäer: *et adducet eos de finibus terrae Aegypti.*

19. Das Bild ist fortgesetzt und es sind daher Orte gewählt, wo Fliegen und Bienen sich gern niederlassen; nicht solche, wo Heere sich lagern könnten. נַחֲלֵי הַבַּתּוֹת nach den meisten Auslegern: Thäler *der Verwüstungen*, verwüstete, öde Thäler, welches der Analogie von 5, 6 (s. die Anm.) auch gemäss ist. Vielleicht noch besser: abschüssige Felsenthäler, wo die Felsenwand gleichsam *abgeschnitten* ist, nach der Etymologie von بتّ abschneiden (vgl. בָּצוּר abgeschnitten, steil, *praeruptus* und ῥαγάς von ῥήσσω), und dem Parallelismus von Felsenritzen (נְקִיקֵי הַסְּלָעִים). Beydes ist ein häufiger Aufenthalt von wilden Bienenschwärmen. נַעֲצוּץ, nur hier und 55, 13, Dorngehege, Dornhecke, von נעץ chald. stecken, stechen, stacheln, weshalb das Wort auch im Chaldäischen ist (s. das *Targ.* zu unserer Stelle). So allgemein fassen es die Talmudisten, *Jarchi*, *Vulg.* Schon von einigen des Arabischen kundigen Rabbinen ist aber das arab. نعض verglichen worden, welches Name einer besondern Art des Dornstrauchs ist. *Firuzabadi* (*T. I.* S. 919) erklärt es: شجر شائك يستاك به ويدبغ بلحائه ein *dorniger Baum, dessen man sich zum Reiben der Zähne bedient, und dessen Schale zum Gärben dient.* Der Baum muss nahe verwandt seyn mit dem südlichen Lotus (ضال,

(سلم), welchen *Saadia* u. A. verstehen wollen, und der ebenfalls zum Gärben gebraucht wurde. S. *Celsii Hierobot. P. II.* S. 191. *Sprengel* (Gesch. der Pflanzenkunde I, 12) erklärt sich für den *Judendorn* (*Zizyphus vulgaris*), der in Palästina häufig wachse. Fand die spezielle Bedeutung auch im Hebräischen Statt, so möchten نعص und נַעֲצוּץ in dem Verhältnifs stehen, wie *vepres* und *vepretum*: vielleicht aber dachte man im gemeinen Leben wenigstens an keine besondere Gattung, sondern faſste es allgemein. — Das folgende נַהֲלֹלִים wollen *Saadia* und *Abulwalid* wieder speziell deuten durch الينبوت *siliqua nabathaea*, ein schotentragender Dornstrauch, aber hier ohne allen Beweis. Statt der Schultens'schen Erklärung (*Origg. hebr.* S. 110) durch: Tränkorte, nach dem arab. نهل zur Tränke führen, schlage ich vor, bey dem hebräischen Sprachgebrauche: führen, treiben (das Vieh) zu bleiben, und durch: *Triften* (wie מִדְבָּר Trift von דבר treiben) zu erklären. Denselben Vergleich s. bey *Hom.* (*Il. β*, 87 ff.):

Ἠΰτε ἔθνεα εἶσι μελισσάων ἀδινάων,
πέτρης ἐκ γλαφυρῆς αἰεὶ νέον ἐρχομενάων·
βοτρυδὸν δὲ πέτονται ἐπ' ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν·
αἱ μέν τ' ἔνθα ἅλις πεποτήαται, αἱ δέ τε ἔνθα·
ὣς τῶν ἔθνεα πολλὰ κ. τ. λ.

20. Nun ein anderes Bild der Verwüstung, hergenommen vom Abmähen oder *Abscheeren*, welchem zugleich der Begriff von Beschimpfung anhaftet. Daſs sich Jehova hierzu eines Werkzeuges, nämlich des Königs von Assyrien bedient, wird so ausgedrückt, daſs dieser das Scheermesser ist, das er von dorther gedungen hat. Aehnlich ist die Einkleidung Kap. 10, 5 ff. und noch mehr Ezech. 29, 18. 19. 20, wo Jehova dem Nebucadnezar zum Lohn für die ihm bey der Zerstörung von Tyrus geleisteten Dienste Aegypten anweiset. Hier ist keines

Lohnes erwähnt, man wird sich die Beute, die Assyrien davon trug und die ihm Jehova, als er es berief, verheifsen konnte, als solchen zu denken haben. — *Mit einem Scheermesser, jenseit des Stromes gedungen*) Man verbinde mit *Lud. de Dieu* die Worte בְּתַעַר הַשְּׂכִירָה *novacula conductionis* unmittelbar mit den folgenden בְּעֶבְרֵי נָהָר *in ulterioribus fluvii*, nach den *LXX*: μεμισθωμένῳ πέραν τοῦ ποταμοῦ. Der *Strom* ist *der Euphrat*, jenseit welches zu jener Zeit schon das assyrische Gebiet anging (8, 7). Im prosaischen Styl sollte נָהָר allerdings den Artikel haben, den *Lowth* hier aus 2 Handschriften aufnehmen will; allein in der Poësie darf er auch in solchen Fällen fehlen. Vgl. die genaue Parallele Jer. 2, 18 und Lehrgeb. 652 ff. Der Plur. עֶבְרֵי נָהָר entspricht ganz dem sonst gebräuchlichen עֵבֶר הַנָּהָר von Mesopotamien Jos. 24, 2. 3. *Vitringa* versteht unter עֶבְרֵי נָהָר die Völker jenseit den Euphrat, *Transeuphratenses*, und construirt nicht zusammen, wie wir oben gethan, so dafs der Sinn ist: *mit einem gedungenen Scheermesser*, näml. *den Völkern jenseit des Euphrat*. Aber es ist gegen den Sprachgebrauch, עֵבֶר, עֲבָרִים von den *Völkern*, nicht von den *Ländern* jenseit des Euphrat zu nehmen: zumal für *Transeuphratensis* das Wort עִבְרִי vorhanden ist. Am wenigsten kann diese Auffassung Statt haben, wenn man die folgenden Worte: במלך אשור als echt beybehält, wo man denn zwey Epexegesen haben würde. Die *LXX* nach dem *Cod. Alex.* hat μεμεθυσμένῳ, wobey man im Hebräischen הַשִּׁכּוֹרָה gelesen hat. Ueber den Araber s. Einleit. S. 95. — [*mit dem Könige von Assyrien*]) Bey diesen Worten sind weit wenigere Kritiker angestofsen, als oben V. 17: und die Epexegese ist hier wenigstens richtig; denn allerdings ist der König von Assyrien das Scheermesser. Aber dafs der Dichter die Erklärung auf diese Weise angesetzt habe, ist auch hier nicht passend, und die grofse allgemeine Wahrscheinlichkeit von Glossem macht mir die Worte auch hier verdächtig. — Das *Haar der Füfse*

sind allerdings die Schaamhaare, wie *Wasser der Füße* für: Urin (36, 12); ohne daſs deshalb רַגְלַיִם die *pudenda* bedeutet, wie Viele annehmen. Daſs auch der *Bart* abgeschoren werde, bezeichnet die äuſserste Beschimpfung, sofern man diesen als die höchste Zierde des freyen Mannes betrachtete (2 Sam. 10, 4. 36. vgl. 50, 6. Ezech. 5, 1). Halten doch noch heut zu Tage die Morgenländer das Abschneiden des Bartes für eine gröſsere Beschimpfung des Gesichtes, als selbst das der Nase (Arvieux Sitten der Beduinenaraber S. 48 der deutsch. Uebers. dess. *Memoires* T. III. S. 214. Niebuhr's Arabien S. 25. Harmer's Beob. II, S. 63). Wenn das Verbum תִּסְפֶּה unmittelbar mit זָקָן zu construiren ist, so würde dieses, welches sonst *gen. masc.* ist (4 Mos. 6, 5. Ps. 52, 4) hier als *fem.* gebraucht und *gen. comm.* seyn: aber das Verbum kann sich auch nach dem *Nomen regens* הַשְּׂכִירָה richten (Lehrgeb. 721). Sinn: Israël soll *ganz*, ohne alle Schonung, *geschoren* werden d. i. verwüstet, verödet.

21. 22. Nach dieser Verwüstung wird es um den Ackerbau im Lande geschehen seyn; und für die wenigen Uebriggebliebenen ein ärmliches, sie aber mit den Erzeugnissen der Heerden und Wälder reichlich nährendes, Nomadenleben eintreten. Bey *wenig Vieh* wird ein *Ueberfluſs* an *Milch* da seyn; theils weil das ganze Land nunmehr voll Triften ist, theils weil des Besitzers Familie und Bedarf nur klein ist. עֶגְלַת־בָּקָר eine *junge* Kuh, wie *vitula* Virg. *Eclog.* 3, 29 (vgl. zu 60, 6), und שְׁתֵּי צֹאן zwey *Schaafe* oder Ziegen; zwey Stück kleines Vieh. *Zwey* für *wenige* überhaupt s. 1 Kön. 17, 12. Jer. 3, 14. Hos. 6, 2; wie unser *ein Paar.* — *Und von der Menge gewonnener Milch wird er Käse essen*) eig. von der Menge gewonnener *süſser* Milch wird er *saure* Milch essen. עֲשׂוֹת חָלָב Milch *machen*, für: Milch *geben*, *hervorbringen*, von den milchenden Thieren gesagt, wie vom Baume gesagt wird: עָשָׂה פְרִי, *far frutto*, *faire fruit*. Das nicht

γαλὰ der *LXX* nach dem *Cod. Vatic.* ist bloſser Fehler der Gehörs für ποιεῖν des *Ms. Alex.*, nach dem Itacismus. Die Lesart des *Ald.* πονεῖν führt auf das Richtige hin. חֶמְאָה geronnene, saure Milch mit Rahm, entgegengesetzt der süſsen Milch (חָלָב), dann auch der aus jener geformte Käse: nicht *Butter*, die das Morgenland nicht kennt und liebt. In der folgenden Verbindung חֶמְאָה וּדְבַשׁ ist חֶמְאָה aber mehr *Milch* im Allgemeinen, wie aus derselben Zusammensetzung Hiob 20, 17. 29, 6 und dem dortigen Zusammenhange erhellt.

23—25. Die jetzt auf das sorgfältigste und reichste angebauten Fluren und Berge werden dann Wildnisse seyn. Vgl. Micha 3, 12:

Darum wird eurentwillen Zion als Feld gepflügt,
Jerusalem wird ein Steinhaufen und der Tempelberg zu *Waldhöhen*.

Einen höhern Grad der Zerstörung beschreibt unten Kap. 13, 20. Tausend *Weinstöcke*, tausend *Sekel* am Werth (בְּ häufig vom Preise) sind kostbare, edle Weinstöcke. Auch in unseren Weinländern werden die Weinberge nach der Zahl der Rebenstöcke verkauft, die nach der verschiedenen Güte von wenigen Groschen bis 1 Ducaten (so z. B. zu Johannisberg) gerechnet werden. Für den Werth des Geldes bey den Hebräern und im Vergleich gegen sonstige Angaben des Preises von Grundstücken ist der Preis immer hoch. So z. B. kauft Abraham den Erbacker von den Hethitern für 400 Sekel (1 Mos. 23, 14 ff.), David eine Tenne nebst einem Rinde für 50 (2 Sam. 24, 24); der ganze Berg, auf welchen die Stadt Samarien gebaut wird, wird verkauft für 2 Talente d. i. 6000 Sekel; Jeremia's Erbacker um 7 Sekel Goldes und 10 Sekel Silbers (32, 9). Im Hohenliede (8, 11) werden zwar 1000 Sekel nur als jährlicher *Ertrag* eines Weinbergs des Königs Salomo in Baal-Hammon genannt; allein wie viele tausend Rebstöcke mag dieser enthalten haben? Hier ist wenigstens kein Grund, auch blos an jährlichen

Ertrag zu denken. Dem Chaldäer schien der Preis wahrscheinlich, nach der Taxe seiner Zeit, zu gering, und er setzt statt der Sekel *Minen*, die Summe also willkührlich um das Hundertfache vergröſsernd. — Mit *Bogen* und *Pfeil* wird man dorthin gehen, theils wegen der Raubthiere, die in diesen Wildnissen ihren Sitz aufschlagen werden, theils auch um durch die Jagd sich mit dürftiger Nahrung zu versehen. Die *Berge*, die mit der *Hacke* behackt werden, sind wiederum die wohlgepflegten *Weinberge* (s. 5, 6). יִרְאַת שָׁמִיר וָשַׁיִת *aus* Furcht vor Dornen und Distel, *Accus. adverbialis*, ohne daſs מִן hinzuzudenken ist (Lehrgeb. 687. 88). Fast alle alte Uebersetzer und Ausleger haben dieses übersehen, und יִרְאַת für das Subject des Satzes genommen, wovon sie תָבוֹא (als 3 *fem.*) abhängig denken: *„non veniet illuc terror spinarum et veprium (Hieron.),“* was natürlich in diesem Zusammenhange keinen Sinn gibt.

Kap. 8, 1 — 9, 6.

Ein neues Orakel in Bezug auf dieselben Verhältnisse ausgesprochen, wie Kap. 7, nur um etwas später, und so, daſs es zuletzt in frohe Hoffnungen ausläuft.

Den Anfang macht eine symbolische Handlung (8, 1—4). Der Prophet schreibt auf Befehl Jehova's Worte, die sich auf die baldige Plünderung von Damascus und Samarien beziehen, mit Zuziehung von Zeugen, auf eine Tafel, und legt darauf einem ihm gebohrenen Sohne diese Worte als ominösen Namen bey, mit der Erklärung, daſs jene Plünderung binnen Jahr und Tag erfolgen werde. Daran schlieſsen sich eigentliche Weissagungen. Weil Juda mit Hintansetzung seines alten davidischen Königsstammes den ephraimitischen und syrischen Königen vertraut, soll es ebenfalls durch Assyrien gezüchtigt werden (V. 5—8). Die Völker (Israel und Syrien) mögen sich rüsten, wie sie wollen, sie werden beschämt abziehen (V. 9. 10). Von ihren Verbindungen soll man nichts fürchten (V. 12), sondern Gott allein fürchten und ihm allein vertrauen; da nur er retten und vernichten kann (V. 13. 14. 15). Er aber hat den Propheten getröstet und Rettung verheiſsen, selbst in seiner Kinder

bedeutungsvollen Namen ein Unterpfand derselben gegeben, und ihm vertraut er fest (V. 11. 16. 17. 18). Ihm und seinem Gesetz allein hat man zu glauben, seine Offenbarung zu befragen; nicht Zauberer und Nekromanten. Woferh das Volk sich nicht zu Gott wendet, wird ihm keine Morgenröthe aufgehen, der Verzweifelung wird es Preis gegeben seyn (V. 19—22). Doch nicht immer wird dieses Unglück (vgl. V. 5: 8) dauern. Das ganze Volk, selbst die jetzt mit Schmach bedeckten Gegenden von Galiläa, werden von neuem Ruhm umstrahlt (V. 23 und 9, 1). Jehova bricht unter des Volkes Jubel das auf ihm lastende Joch (V. 3). Die Kriege weichen einem ewigen Frieden (V. 4). Ein mächtiger, weiser, friedlicher Fürst von Davids Stamme beherrscht das Land, erweitert die Gränzen und gründet fester seinen Thron (V. 5, 6).

Auf das vorige Orakel findet sich eine sehr bestimmte Beziehung in dem Namen *Immanuel's* (8. 8 vgl. 10), außerdem in der ganz ähnlichen Einkleidung 8. 3. 4 und den ganzen Verhältnissen. Hier wie dort der Trost, daß Juda werde befreyet und seine beyden Feinde geplündert werden (8, 1—4. 9 ff.); aber auch hier wie dort die Drohung eines assyrischen Einfalls (8. 5—8).

Daß aber das Orakel später ausgesprochen sey, erhellt aus V. 3. 4, wo der Zeitpunct der Plünderung von Damascus und Samaria näher bevorstehend angegeben ist, als oben 7, 16, nämlich bis ein Kind die ersten Worte stammeln lernt, also 1—1½ Jahr (dort etwa 3 Jahr). Daß noch nicht alles politische Unglück abgewandt war, sieht man V. 9. 10. 12. 17; aus V. 23 läßt sich abnehmen, daß die Wegführung der Galiläer durch Tiglatpilesar schon so eben vor sich gegangen war; und 9, 3 deutet auf assyrische Zinsbarkeit hin. Der in die Augen fallende Parallelismus mit der vorigen Weissagung hat übrigens einige Ausleger, als *Ständlin* (Neue Beytr. zur Erl. der Proph. S. 219) zu der Meinung geführt, daß sie ganz zu derselben Zeit abgefaßt seyn.

Eichhorn (hebr. Propheten I, S. 181 ff. 191 ff.) hat das Orakel in 2 Stücken getrennt (8. 1—8 und 8. 9—9. 6), wovon er das zweyte um ein Jahr früher ansetzt. Allein die nothwendige Beziehung von V. 16 auf 8. 1. 2 scheint mir die Identität des Stückes zu verbürgen. Vgl.

außerdem V. 8 mit dem sich nahe darauf beziehenden V. 10.

Wäre irgendwo gleichsam eine Nath anzunehmen, so möchte es vor 8, 23 seyn, so daſs man das Stück 8, 23 — 9, 6 später angefügt dächte. Nur in dem letzteren finden sich nämlich die Beziehungen auf die etwas spätern Begebenheiten der Wegführung der Galiläer und die assyrische Zinsbarkeit; und wenn gleich V. 23 sich an das vorige Bild anknüpft, so könnte es doch eben als spätere Anknüpfung betrachtet werden. Dafür, daſs man an das Ende der Orakel messianische Stücke angefügt, würde sich Kap. 11. 12 anführen lassen: nur wäre hier der Schluſs unbezweifelt jesaianisch. Indessen ist bey 8. 23 gezeigt worden, daſs sich auch bey der angenommenen Einheit des Orakels die historischen Beziehungen passend verstehen lassen, und zusammentreffen.

Da die Ephraimiten ihren Verlust so wenig achteten (s. 9, 7 ff.), so kann man annehmen, daſs sie selbst, nachdem sie diese Niederlage erlitten hatten, noch immer, durch Syrien verführt, eine drohende Stellung gegen Juda fortbehielten (V. 9. 10), bis Damascus zerstört war.

Von dem Eintreffen der hier geweissagten assyrischen Invasion in Juda (V. 8) muſs dasselbe gesagt werden, was von der parallelen Weissagung 7, 17 bemerkt worden ist. Auch wurde Samarien noch nicht damals, mit Damascus zugleich geplündert, wie V. 4 geweissagt ist. Es sollte ihm noch eine Frist von etwa 18 Jahren gestattet seyn. (S. die Zeittafel).

Ueber 8, 19 ff. s. *von Cölln*: Jesaia an die abergläubigen Juden unter Ahas, in den Analekten von Keil und Tzschirner Th. 2. H. 2. no. 4.

1. Der Zweck des Aufschreibens der laconischen Worte, die aber V. 4 erklärt werden, ist, daſs nach der Erfüllung des Orakels sie den Propheten rechtfertigen sollen. Daher werden Zeugen zugezogen, und das Orakel nachher eingesiegelt (V. 16). Ebenso unten 30, 6 vgl. Hab. 2, 2. Dan. 12, 4. גִּלָּיוֹן glatte Tafel, von Holz, Stein oder Metall (3, 23), s. v. a. לוּחַ, welches hier der Chald. gebraucht. Auf Tafeln wurden auch Hab. a. a. O.

und 30, 8 die Orakel geschrieben. Das Stw. ist גָּלָה = جلي glänzen und trans. poliren; auch: entblöſsen, *blos, leer* seyn. Syr. behält ܓܠܝܘܢܐ bey, welches *Ferrarius* (*Nomencl. syr.* S. 108) besser ܓܠܝܘܢܐ ausspricht. Im Talmud. ist גִּלָּיוֹן der *leere* Raum an den Seiten der Bücher. Dieses drückt auch wohl die *LXX* aus, nach der Lesart einiger Kirchenväter: τόμον καινὸν μέγαν, nämlich: *rein, unbeschrieben. Aqu.* κεφαλίς. *Symm.* τεῦχος, Rollenfutteral, dann Rolle, *volumen* (wovon πεντάτευχος *sc.* βίβλος), weil er es für s. v. a. מְגִלָּה hielt. *Theod.* διφθέρωμα. *Saad.* sehr gut: صفيحة d. i. Platte von Eisen, und hölzernes Bret. *Abulwalid:* صحيفة Buch, Rolle, wenn nicht ebenso zu lesen ist; da beyde oft übereinstimmen. — חֶרֶט Griffel, hier trop. für Schriftart, Schriftzüge, wie wir *stylus* in einem andern Tropus gebrauchen. אֱנוֹשׁ hat hier den Nebenbegriff von gewöhnlichen Menschen, dem groſsen Haufen, *vulgus,* wie אָדָם häufig. 43, 4. Jer. 32, 4. Richt. 16, 7. 18, 7. Hier also: *scriptura vulgari,* mit gemeinen, *kunstlosen* Schriftzügen, die jedermann, auch der Ungeübte, lesen kann. Sehr erläuternd ist das arab. يمشي في البرنسا *er geht nach (gewöhnlicher) Menschenart* d. i. في غير صنعة *ohne Kunst* (*Dschauhari*), vgl. 2 Sam. 7, 14. und ἀριθμὸς ἀνθρώπου gewöhnliche Zahl Offenb. 13, 18, μέτρον ἀνθρώπου gewöhnliches Maſs 21, 17. Im Zabischen kommt אנשא vor für: einer vom Volke, im Gegensatz von Vornehmen und Königen: انشا اده حرب مدرا ملكا هوهمل *ein Mensch (vom Volk) bist du; aber einem Könige will ich dich gleichsetzen* (*Norberg Lexid. cod. Nasar.* S. 9), und im Syr. steht ܐܢܫܘܬܐ vom *groſsen Haufen* des Volkes (Apostelgesch. 27, 13 Pesch). Einen ähnlichen Gegensatz, wie in jener zabischen Phrase, gibt das hebräische אָדָם und אִישׁ s. oben 2, 9. Man hat

die Stelle zuweilen im Gegensatz einer nicht allgemein lesbaren, heiligen Priesterschrift verstanden (Gesch. der hebr. Spr. S. 148), aber das Richtige zeigt die Parallelstelle Hab. 2, 2: *schreib das Gesicht auf, und zwar deutlich*. Deshalb wird auch für die wenigen Buchstaben eine *grosse* Tafel gewählt. Ebenso der Chald. כְּתָב מְפָרַשׁ *deutliche Schrift*, und gut *Saad.* خط العامّة *stylus vulgi*. — (לְמַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז) das לְ steht, wie *Vitringa* richtig bemerkt, in Beziehung auf alle folgende Worte, und zwar als Accusativbezeichnung, wie etwa das griechische *τὸ*, vgl. V. 3, wo es deshalb auch fehlt. Das andere Beyspiel, was Vitringa anführt, Ezech. 37, 16 ist ungewiss, aber im Arab. scheint das *Lam initiale* (لام الابتدا) zu entsprechen, und auch *Saadia* hat es beybehalten. Die Worte selbst erklärt man am besten: man eilt nach der Beute, man stürzt sich auf den Raub; d. i. die Assyrer sind gierig nach dem Raube von Damascus und Samarien. מַהֵר *inf. absol.* für das *Verbum finitum*, wie das folgende *Praeteritum* lehrt, שָׁלָל *Accus.* auf die Frage wohin? oder מַהֵר transitiv für: beschleunigen. Ersteres ist vorzuziehen, da das zweyte חָשׁ בַּז nothwendig so construirt werden muss. *LXX.* V. 3 (und vielleicht ist V. 1 im gewöhnlichen Texte corrumpirt), *Hieron.* und der Chald. nehmen es als Imperativen: *ταχέως σκύλευσον, ὀξέως προνόμευσον*, *Velociter spolia detrahe, cito praedare*, אוֹחִי לְמִבַּז בִּזָּא וּלְמִקְבַּר עֲדָאָה: passend zwar, als Zuruf an die Feinde, doch muss dann חֻשׁ oder חוּשׁ (wie קֻם) gelesen werden. Sollte sich die Annahme einer *dritten* Person des Imperativs noch mehr bestätigen *), so könnte frey-

*) Auf Veranlassung von Paulus (zu Ps. 27, 9) habe ich Lehrgeb. S. 776 hiervon sehr zweifelhaft gesprochen, aber seitdem einige noch passendere Beyspiele dazu gefunden, so dass die Frage, ob es eine solche gebe, Aufmerksamkeit verdient. 1 Mos. 17, 10: הִמּוֹל לָכֶם כָּל־זָכָר *es werde beschnitten bey euch jeglicher Mann.*

lich מַהֵר als solche genommen werden, und das *Praeteritum* חָשׁ wäre dann ebenfalls als Imperat. zu betrachten (wie sonst häufig z. B. קַח וְאָסַפְתָּ *nimm und sammle*), so dafs zu erklären wäre: *er eile zur Beute, er stürze sich auf den Raub.* Dafs man bey מַהֵר zunächst an einen Imperativ denkt, ist richtig: zumal der *Infinitivus absol.* die Rede so selten beginnt (Lehrgeb. 783). In der Uebersetzung habe ich Luthers Worte beybehalten, damit sie doch einem Eigennahmen (V. 3) ähneln.

2. וְאָעִידָה־לִּי und dafs ich mir Zeugen nehmen sollte. Die Construction ist ferner von וַיֹּאמֶר V. 1 abhängig, und die direct begonnene Rede geht indirect fort. Der Priester *Uria* ist ohne Zweifel derselbe, der nach 2 Kön. 16, 10 dem König Ahas behülflich war, an die Stelle des alten ehernen Altars einen neuen nach dem Muster des damascenischen zu setzen; eine Handlung, die der Referent zwar sehr mifsbilligt, die aber den Zeitgenossen vielleicht nicht so sträflich erschien. Der König scheint einige Neigung für fremde Kunst gehabt (s. zu 37, 8), und dieser Priester bey ihm in Ansehen gestanden zu haben. Letzteres war auch wohl der Grund, weshalb ihn der Prophet wählte. *Sacharja*, Sohn des Berechia (בֶּרֶכְיָהוּ und יְבֶרֶכְיָהוּ ist das nämliche), kann nicht der Lehrer des Usia seyn, der ihn nicht überlebte (2 Chron. 26, 5), sondern wahrscheinlich der Levit dieses Namens, der bey Hiskia's Religionsreform thätig war (2 Chron. 29, 13). Da der kanonische Prophet Zacharia ebenfalls Sohn des Berechia war, so hat *Bertholdt* (Einleit. IV, 1722. 1727) die scharfsinnige Combination gemacht, dafs die dem Buche Zacharia angefügten unechten Stücke aus der Zeit vor dem Exil, wenigstens Kap. 9—11, von *diesem* Zeitgenossen des Jesaia herrührten, und dem

V. 12 steht dafür יִמּוֹל. *LXX.* περιτμηθήσεται. *Vulg. circumcidetur.* Ebend. 31, 50: רְאֵה אֱלֹהִים עֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ *es schaue Gott als Zeuge zwischen mir und zwischen dir.*

Volumen des gleichnamigen spätern Propheten beygefügt wären. Zur Empfehlung der Hypothese sey hier noch gesagt, daſs Sacharja V. 16 Jünger Jehova's genannt wird, was nach 50, 4. 54, 13 für *Propheten* gebraucht wird.

3. Die symbolische Handlung ist sehr ähnlich der bey Hosea 1, 2 ff. קָרַב ist Euphemismus für: Beyschlaf (1 Mos. 20, 4), wie im Arab. قرب *Cor. II*, 183 und im Griechischen πλησιάζειν (2 Macc. 6, 4 vgl. *Gatackeri Opp. critica* S. 78). Der Name נְבִיאָה setzt wohl nicht voraus, daſs die Gattin des Propheten selbst *Prophetin* war, wie er sonst vorkommt und wie es *Jarchi*, *Grotius*, *Faber* (der sich eine Prophetenschülerin denkt) u. A. annehmen, sondern des Gatten Amtsname ist wohl (nach *Aben Esra*, *Kimchi*, *Abarbanel*) auf die Gattin übertragen, wie auch *episcopa*, *presbytera* von den Gattinnen der Bischöfe und Presbyteren gebraucht wird (s. *du Fresne Gloss.* u. d. W.), und es hiernach in der neuern Zeit allgemeinere, oft lächerliche, Sitte geworden ist. Im Hebr. kann wenigstens מַלְכָּה Königin, שָׂרָה verglichen werden und 4, 1 nebst der Anm. Die ein Jahr früher neuvermählte oder erst verlobte *Jungfrau*, die Mutter des Immanuel (7, 14), erscheint hier nun als Gattin des Propheten. *Piscator*, *Vitringa*, *Rosenmüller*, *Eichhorn*, *Steudel* nehmen וָאֶקְרַב als Plusquamperfectum: sie hatte *früher* empfangen, und *gebahr jetzt*, und ich ziehe dieses jetzt ebenfalls vor, weil es die Zeitrechnung nöthig macht: zumal wenn 8, 1—9, 6 Ein Stück ausmachen. Denn zwischen der Wegführung der Galiläer (8, 23), die durch Ahas's Tribut (9, 3) motivirt wurde, und der Zerstörung von Damascus kann höchstens Ein Jahr Zwischenraum gedacht werden. Auch Kap. 7, 14 kann die frühere Empfängniſs vorausgesetzt werden. S. die Note. Viele Kirchenväter sind so consequent, auch diese Prophetin von der Maria zu verstehen (*Tertull. adv. Jud.* 9.

adv. Marcion. 3, 12), was auch *Brenz* und *Oecolampadius* thun, und *Wagenseil* (*tela ignea Satanae* S. 453) hat Mühe genug, gegen die Juden den Parallelismus dieser Stelle mit 7, 14 zu leugnen. — Der Name des Knaben *Maher-Schalal Chasch-Bas* ist etwas lang, und *Kimchi* meint, daſs er vielleicht nur die eine oder die andere Hälfte des Namens erhalten habe: aber ohne allen Grund; und wenigstens aus *zwey*, *drey* Wörtern zusammengesetzte Namen, die kleine Sätze enthalten, kommen öfter vor, als: רוֹמַמְתִּי עֶזֶר 1 Chron. 25, 4, אֶל יְהוֹעֵינַי (auf Gott meine Augen) Esra 8, 4 und *contr.* אֶלְיוֹעֵינַי 10, 22. 27. Neh. 12, 41, צוּרִי שַׁדַּי (mein Fels ist der Allmächtige) 4 Mos. 1, 6. 2, 12, שְׁאַלְתִּי אֵל 1 Chron. 3, 17. Im Aethiopischen vgl. ተንሥአ፡ ክርስቶስ፡ *Tensea-Christos* (Christus ist auferstanden), በኀይለ፡ ሚካኤል፡ *Bahaila-Michael* (durch die Kraft Michaëls) *Ludolf hist. aeth. VI, cap.* 3. Eine Parallele aus der neuern Zeit geben die englischen Indepedenten und Millenarier aus der Zeit Cromwell's, die ihren Kindern ganze Sprüche zu Vornamen gaben, als: Sey standhaft; Weine nicht; Halte-fest-im-Glauben; Wäre Christ nicht für mich gestorben, so wäre ich verdammt. Letzteren Namen führte ein gewisser *Barebone*. Ein Beyspiel von dem Werthe, den die Perser auf bedeutsame und heilbringende Namen legten, s. in der Geschichte des Feridun nach dem Schahnameh (Heldenbuch von Iran, übers. von Görres Th. 1. S. 39. 46).

4. Der Termin, wo das Kind den Vater- und Mutter-Namen lallen lernt (*παππάζειν Il.* 5, 408), ist augenfällig verschieden von dem, der 7, 14 angegeben, und ohne Vergleich kürzer, ob ihn gleich einige für denselben erklären. Die Namen אָב und אֵם enthalten in den semitischen Dialekten, wie fast in allen Sprachen, die ersten Lippenlaute (*b*, *p* und *m*) des lallenden Kindes, denen man bald vorn, bald hinten Vocale angefügt hat. S. die

Namen für *Vater* und *Mutter* in einer grofsen Menge Sprachen in *Wolf. bibl. hebr. II*, S. 1476. Vgl. *Valkenaer ad Herod.* S. 307. Mein Lehrgeb. S. 479. — *Vor dem Könige von Assyrien her*) nach *Calvin's* Bemerkung: im Triumph, wo die Beute vor dem Sieger hergetragen wurde. Sonst könnte auch noch eine andere Erklärung der Worte Statt haben. לִפְנֵי steht nämlich öfter für בְּיַד in *der* Gewalt, in *die* Gewalt jemandes (Jos. 10, 12. 1 Kön. 8, 46, bes. Ezech. 23, 14. Mein Wb. II, 930), wo dann der Sinn wäre: man wird den Reichthum von Damascus hinwegtragen in die Gewalt des Königs von Assyrien d. i. um ihm die Schätze zu überliefern. Was *vor* uns ist, ist (in jener Phrase) zu unserem Befehl, zu unserer Disposition. יִשָּׂא auf jeden Fall impersonell.

5. 6. So weit die Beruhigung, an welche sich aber auch eine Drohung schliefst (V. 6—8). Weil das Volk Juda's oder wenigstens ein Theil desselben mit Hintansetzung seines alten, von Gott eingesetzten, es milde beherrschenden, Königstammes, der Söhne Davids, sich der fremden Eroberer freut, so soll es für solchen Verrath am Vaterlande durch Assyrien gezüchtigt werden. Man wird voraussetzen müssen, dafs es in dem von mächtigen, zum Theil kriegslustigen politischen Factionen — die dem Königshause immer mehr über den Kopf wuchsen (S. 8 und die Einleit. zu Kap. 28 ff.) — zerrissenen Staate auch eine gab, vielleicht gerade die mächtigste, die das gesunkene davidische Haus überhaupt für eine nun veraltende, erschlaffte Dynastie hielt, und eine Veränderung, namentlich die Herrschaft eines kriegerischen Königs, wünschte. Dafs die Existenz einer solchen Partey noch durch eine andere bestimmte Stelle erwiesen werde, ist zuviel verlangt; genug, dafs die Annahme ganz im Geiste der damaligen politischen Verhältnisse ist, und dafs die *ausdrückliche* Erwähnung *Juda's* V. 8 uns die Gewähr gibt, dafs hier von diesem die Rede sey, und dafs auch unter הָעָם הַזֶּה *dieses Volk* V. 6 nichts

anders gemeint sey, zumal der Prophet in Juda sprach, und Ephraim immer so bestimmt davon trennt. Auch V. 11. 12 kann unter הָעָם הַזֶּה nur Juda verstanden werden. Sehr gut kann man übrigens V. 14. 15 auf diese Partey beziehen, sofern dort fromme Israëliten von solchen unterschieden werden, die durch Jehova gestürzt werden sollen. Auch die V. 19 ff. erwähnten Abergläubischen mögen dieselben seyn, sofern bey der vom Jesaia so häufig gerügten Partey antitheokratische Grundsätze, fremder Aberglaube und Götzendienst immer verbunden waren, und Anhänglichkeit an das Königshaus mit der Theokratie innig verkettet war. *Hieronymus, Lackemacher* (*Observatt. philol. P. X. Obs. II.* §. 7) u. A. wollten unter *diesem Volke* V. 6 die zehn Stämme verstehen, die sich den Eroberern vertrauten, weit besser wenigstens *Lowth, Schelling* (*animadverss.* S. 6. 7), *Rosenmüller, Eichhorn* beyde Reiche zusammen, und zwar (nach Schelling) so, daſs der doppelte Vorwurf sich zwischen beyde theile, sofern Juda das davidische Haus verachte (und bey Assyrien Hülfe suche), Ephraim sich des Rezin und Pekah freue. Die Strafe V. 7 beziehe sich dann auf Israël, und V. 8 auf *Juda*. Allein der Strafe von Israël war schon V. 1—4 gedacht, und ohne künstliches Raisonnement wird man V. 8 keinen einlenkenden Satz, sondern lediglich ein gerades Fortschreiten des Sinnes finden. Auch war es ja nicht das Volk, welches mit Verachtung des Königs die Assyrer zu Hülfe rief: der König that es ja selbst. — Der *Bach Siloah* (*Saad.* hat سلوان, ähnlich dem Σιλωάμ im N. T.), welcher in einer felsigen Höhlung des Berges *Zion*, auf welchem die königliche Burg erbaut war, entspringt (s. zu 7, 3), mit seinem unbedeutenden, langsam und geräuschlos flieſsenden Wasser (es flieſse, wie Oel, sagt Steph. Schulz in den Leitungen des Höchsten V. S. 137. 141; s. aber Hieron. am oben angef. O.) ist ein schönes Bild des gesunkenen, ohnmächtigen, aber friedlichen davidischen Hauses, der

Hütte Davids (nach Amos 9, 11), und gibt einen trefflichen Gegensatz zu den gewaltigen Gewässern des *Euphrat* (V. 7), dem Bilde des assyrischen Reichs, welches in seiner gröſsten Ausdehnung Mesopotamien einschloſs, und bis an diesen Strom reichte (s. 7, 20). S. zu 10, 8. 9. Daher heiſst es bey Arrian (in der V. 7 angef. Stelle), daſs der Euphrat in das assyrische Land überströme, und ebenso wird 7, 7. §. 6 Mesopotamien der zwischen Euphrat und Tiger gelegene Theil von *Assyrien* genannt *). Bey Strabo XVI, 1 wird Mesopotamien geradezu zu Assyrien gerechnet, und Tzetzes (*chil. hist.* 452) sagt:

Ἀσσύριοι μὲν λέγονται οἱ Μεσοποταμῖται
Σύροι δὲ πάντες οἱ ἐντὸς Κασίου καὶ Λιβάνου.

Vgl. über *Assur* meine Gesch. der hebr. Sprache S. 143. Juvenal (III, 62), wenn er über das Verderben Roms durch Einführung asiatischer Sitten klagt, sagt in einem ähnlichen schönen Bilde:

Jam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes,

und Virgil (Aen. *VIII*, 726), indem er von der Demüthigung einiger asiatischen Länder durch römische Waffen spricht:

— — *Euphrates ibat jam mollior undis.*

Das ruhige Flieſsen von Siloah mit seinen Wasserleitungen im Gegensatz des Tobens der Meereswogen gibt Ps. 46, 5 ein Bild des stillen Friedens von Jerusalem beym Toben der Nationen. — מְשׂוֹשׂ (וּמְשׂוֹשׂ אֶת־רְצִין) ist *Nomen verbale*, dichterisch fürs *Verbum finitum* (שָׂשׂ oder שָׂשִׂים). Beyspiele dieses Gebrauchs s. Lehrgeb. §. 190, wo auch einige ebenso unnöthige, als geschmacklose Conjecturen über diese nicht verstandene Stelle angegeben sind. Zu erstern gehört auch die von *Steudel*, daſs es *guttatim* bedeute, nach dem arab. مَشَّ *cepit rem paula-*

*) Gegen *Gronov's* Lesart *Σύρων* f. *Ἀσσυρίων* s. *Lackemacheri* *Obs.* X, S. 191.

tim, ܫܘܦܥܐ Wasser zum Begiefsen, woraus diese Bedeutung gar nicht folgt. *Cube* will die Worte gar als Randglosse herauswerfen. Mehrere Beyspiele jenes Idiotismus sind noch Hiob 7, 4. 22, 29. 33, 21 Chethib. Ps. 58, 1. שׂוֹשׂ steht hier mit dem *Accus.*, wie 35, 1. Der *st. constr.* מְשׂוֹשׂ, wegen der folgenden Praeposition (9, 2). *Sohn Remalja's* verächtlich für: Pekah 7, 4. Gar seltsam ist die Erklärung des ganzen Verses von *Steudel*, dafs der Bach Siloah ein Bild des *ephraimitischen* Reiches sey, und die Worte den Sinn hätten: weil das Volk Juda's die von Ephraim und Syrien bevorstehende kleinere Gefahr verachtet, soll es der König von Assyrien, ein desto mächtigerer Fürst, züchtigen. Wie pafst dieses hier, wo der Prophet Kap. 7. 8 alles anwendet, um dem Volke die Furcht vor jenen Reichen zu nehmen? und wie kann Siloah ein Bild von Ephraim seyn, wenn sich der Schrifterklärer nicht erlauben will, aus Allem Alles zu machen?

7. Der *Strom* vorzugsweise (הַנָּהָר mit dem Art.) ist immer der *Euphrat*. Er ist in dem oberen Theile seines Laufes von den armenischen Gebirgen herab bis *El Bir* reifsend, strömt dann sanfteren Laufes durch die Ebene Mesopotamiens, schwillt aber im Frühling und Sommer von dem geschmolzenen Schnee Arméniens so an, dafs er oft seine hohen Ufer ganz und gar anfüllt, und sie selbst überschreitet. Man leitete dann das Wasser in viele Kanäle, und wässerte damit die Gegend, wie in Aegypten, ohne aber der Ueberschwemmung immer ganz Herr werden zu können. An manchen Stellen hatte er doppeltes Bette, ein engeres und ein weiteres, welches letztere er nur im Sommer ganz anfüllte. Treflich wird mit diesem über seine Ufer gehenden Strome das um sich greifende assyrische Reich verglichen. Ueber die eben beschriebene Eigenschaft des Euphrat s. *Arrian. Exped. Alex.* 7, 21. §. 2: Ὁ γὰρ Εὐφράτης ποταμὸς ῥέων ἐκ τῶν

Ἀρμενίων ὀρῶν, χειμῶνος μὲν ὥρᾳ προχωρεῖ κατὰ τὰς ὄχθας, οἷα δὴ οὐ πολλοῦ ὄντος αὐτῷ τοῦ ὕδατος· ἦρος δὲ ὑποφαίνοντος, καὶ πολὺ δὴ μάλιστα ὑπὸ τροπὰς, ἅς τινας τοῦ θέρους ὁ ἥλιος ἐπιστρέφει, μέγας τε ἐπέρχεται, καὶ ὑπερβάλλει ὑπὲρ τὰς ὄχθας ἐς τὴν γῆν τὴν Ἀσσυρίαν. Τηνικαῦτα γὰρ αἱ χιόνες αἱ ἐπὶ τοῖς ὄρεσι τοῖς Ἀρμενίοις κατατηκόμεναι, αὔξουσιν αὐτῷ τὸ ὕδωρ ἐπὶ μέγα· ὅτι ἐπιπολῆς ἐστιν αὐτῷ καὶ ὑψηλὸς ὁ ῥοῦς, ὑπερβάλλει ἐς τὴν χώραν κ. τ. λ. Ebend. 7. §. 9: Ὁ δὲ Εὐφράτης μετέωρός τε ῥεῖ καὶ ἰσοχείλης πανταχοῦ τῇ γῇ, καὶ διώρυχές τε πολλαὶ ἀπ' αὐτοῦ πεποίηνται, αἱ μὲν ἀέναοι, ἀφ' ὧν ὑδρεύονται οἱ παρ' ἑκάτερα ᾠκισμένοι· τὰς δὲ καὶ πρὸς καιρὸν ποιοῦνται κ. τ. λ. Vgl. *Strabo XVI*, S. 740. *ed. Almelov. cap. I*, 9. 10. *ed. Siebenkees - Tzschucke*. *Tacit. Ann.* 6, 37: *Nunciavere accolae, Euphratem nulla imbrium vi, sponte et in immensum attolli.* *Ammian. Marcell. XVIII*, 7. *Liban. Orat. T. II*, S. 313. *Niebuhr* schlägt seine gewöhnliche Breite bey Bir auf 400, bey Babylon auf 500 Fuſs an (Reise II, S. 287. 412 ff.); abweichend von andern Berichten läſst dieser Reisende ihn auch im Januar übertreten. *Alle* Fluſsbetten und *alle* Ufer des Flusses s. v. a. das ganze Fluſsbette und Ufer der ganzen Länge des Flusses nach, also auch da, wo das Ufer am höchsten ist. *Lackemacher* und *Rosenmüller* denken bey den אֲפִיקִים an die künstlichen Gräben (διώρυχες). — Die Worte: *den König von Assyrien und seine Herrlichkeit*) sind mir als Glossem verdächtig (s. Einleit. S. 33) und ebenso von *Dereser, Cube* und *Greve* beurtheilt worden. Zur Vertheidigung derselben lieſse sich *hier* sagen, daſs der Prophet auch V. 8 wieder aus dem Bilde fällt. Aber freylich ist dort auch der Zusammenhang zu Ende, und er fällt vielmehr aus Einem Bilde in das andere, gibt aber nicht eine so matte und prosaische Erklärung. Geradezu als Glosse erscheinen sie in der Uebers. des *Saadia:* هو ملك الموصل وجميع اجلاليه *das ist der König von Mosul und alle seine Herrlichkeiten.* כָּבוֹד hier die

Magnaten, die vornehmen Krieger des assyrischen Königs, vgl. 5, 13.

8. Das Bild vom Flusse ist fortgesetzt, außer im letzten Gliede, wo der Schriftsteller in einem mehr eigentlichen, selbst in Prosa gebräuchlichen, Ausdrucke, von Heeres*flügeln* redet. חָלַף vom anstürmenden Winde 21, 1, vom Feinde Hiob 9, 11. 11, 10, hier vom Strome. Dasselbe Bild s. 28, 2. 30, 28. Jer. 47, 2. Ps. 69, 3. 124, 4. Dan. 11, 10. *Bis an den Hals wird er reichen*) vgl. 30, 28. Bild der höchsten Gefahr, wo alles dem Untergang nahe ist. Im Arab. hat man einen sprichwörtlichen Ausdruck: قَدْ بَلَغَ ٱلسَّيْلُ ٱلزُّبَى *die Fluth hat die höchsten Bergspitzen erreicht*, ebenfalls von der äußersten Gefahr. S. *Golii Adagia Arab.* S. 87, vgl. mit *Schultens Florileg. sent.* S. 180. 181. *Ibn Doreidi Makzûra ed. Scheid. v.* 131. und *Ev. Scheidii Spec. Obs. ad V. T. loca* S. 19 ff. — *Und seine (Heeres-) Flügel füllen dein Land, so weit es ist, Immanuel*) eig. die Ausdehnungen seiner Flügel sind die Fülle der Weite deines Landes, Immanuel, d. i. ohne Bild: die assyrischen Heere werden ganz Juda decken, und Immanuel, der neugebohrne Knabe des Propheten, wird dann Zeuge seyn des Unglücks, welches sein armes Vaterland trifft. מֻטּוֹת Ausdehnungen, *verbale* von *Hophal* (von נָטָה), welche Form der Verbalien im B. Jesaia häufiger ist (V. 23. 14, 6. 29, 3). Vgl. מֻעָמָד Ps. 89, 3. כְּנָפַיִם *Flügel*, Flanken des Heeres, wie im Lat. *alae*, daher vorzüglich von der Reuterey gebraucht, die die Flanken des Heeres ausmachte; dann auch allgemeiner. Im Hebr. ist אֲגַפִּים Ezech. 12, 14. 17. 38, 6 genau parallel und s. v. a. כָּנָף. Schon *Abulwalid* hat diese Stellen aus einander erläutert. Im Arab. sagt man جناح الخيل der *Flügel der Reuterey* (*Arabs. vita Tim. T. II.* S. 22. Z. 3. *ed. Manger*) und Dichter reden daher von *Schwung-* und *Pflaumfedern* des Heeres

(قوادم وخوافي). (S. *vit. Tim. I*, 322. *II*, S. 644, und *Motanabbi* in *de Sacy chrestom. arabe T. I.* S. 343, vgl. das arabische *Scholion* dazu *T. III*, S. 119). Im Chald. endlich wird צִיצִין für *alae militares* gebraucht *Targ. Jonath.* 4 Mos. 24, 24. מְלֹא was etwas anfüllt, womit sich etwas füllt, vgl. 6. 3. Wie kann aber *Juda* hier *das Land Immanuel's* genannt werden, wenn dieser, wie oben gesagt, der Sohn des Propheten, und kein Prinz war? Die richtige Antwort beruht auf einem wohl nicht unbekannten, aber hier übersehenen, Sprachgebrauche. Der Hebräer hat nämlich kein Wort für: *Vaterland, Vaterstadt, Vater-Volk*, und drückt diese Begriffe blos durch *Land, Stadt, Volk jemandes* aus. So steht אַרְצִי für: mein *Vater*land 1 Mos. 24, 4. 30, 25, אַרְצְךָ dein *Vater*land Jon. 1, 8. 1 Mos. 12, 1; ebenso עַמִּי das Volk, dem ich angehöre 1 Mos. 23, 11. Klagel. 2, 11. 3, 14. 4, 3. 7. Jes. 53, 8. vgl. עִיר נָחוֹר *die Stadt Nahor's* d. i. Haran, in welcher er wohnte 1 Mos. 24, 10. Bekanntlich kann man sich ja im Deutschen und Französichen (*mon pays*) ebenso ausdrücken. Ein sehr verwandter Sprachgebrauch ist im Syrischen: wo man ܐܢܫܐ ܕܝܠܗ *Leute jemandes* sagt für: seine Angehörigen, nämlich Aeltern und Verwandte. So steht es für *γονεῖς* Luc. 2, 41, für *συγγενεῖς* V. 44, vgl. Marc. 5, 19 und *Lud. de Dieu* zu 2 Tim. 3, 2 (s. *Critica sacra* S. 732).

9. 10. Von der etwas ferner liegenden Zukunft wendet sich der Blick des Sehers jetzt wieder zur Gegenwart, in welcher noch immer Ephraim und Syrien drohend dastanden, und die Furcht vor ihnen nicht geschwunden war. Die Erwähnung des Kindes mit seinem bedeutungsvollen Namen V. 8 vergegenwärtigt ihm die tröstliche Versicherung, die Jehova durch diesen Namen gegeben (8, 14). Daher eine neue Anwendung desselben: mögen die Völker rathschlagen, *Gott ist mit uns*. Dafs die Völker zunächst Syrien und Ephraim sind, ist klar;

allein er drückt sich mit Fleiſs etwas allgemeiner aus, als ob überhaupt kein profanes Volk etwas gegen das von Gott geschützte ausrichten werde. Daher die Anrufung der fernen Länder (מֶרְחַקֵּי אָרֶץ). Vgl Ps. 2. *Droht nur, ihr Völker, ihr fliehet doch*) Das *Aber*, was in die Uebers. eingeschoben ist, bleibt besser weg. רֹעוּ nehme ich als *Imp. apoc.* von רוּעַ *böse seyn*, wie קֻם, قُلْ von קוּם, قال. Luther: *seyd böse, ihr Völker!* Der Einwurf, daſs רוּעַ in Kal nicht gebräuchlich sey, ist so wenig gültig, daſs selbst der Infinitiv gerade in unserer Form רֹעַ (Kohel. 7, 3) vorkommt. Einen schönen Sinn gäbe auch רוּעַ in der Bedeutung: *jubeln*, das Kriegsgeschrey erheben; aber von diesem kommt Kal weiter nicht vor. Mehrere alte Uebersetzer leiten es von רעה *Hithp.* sich in Verbindung einlassen (Sprüchw. 22, 24) ab. *Chald.* אִתְחַבָּרוּ *verbindet euch. Vulg. congregamini.* Dann wäre es *Pyal*; wogegen aber wenigstens der Accent spricht. Daſs von *Py.* kein Imperativ vorkommt, würde nichts dagegen beweisen, da er doch von *Hophal* gebraucht wird. Um jene Schwierigkeit zu vermeiden, hat Rosenmüller es von רעע abgeleitet, für dieses aber die Bedeutung von רעה angenommen, was die Analogie, bey diesem Worte aber keinen Sprachgebrauch für sich hat. *LXX. Γνῶτε*, nach der Lesart דְּעוּ. חֹתּוּ eig. werdet bestürzt, fliehet bestürzt. Die Verbindung der beyden Imperativen ist zu nehmen, wie Hiob 2, 1: בָּרֵךְ אֱלֹהִים וָמֻת *preise Gott und stirb*, d. i. preise nur immerhin Gott, du muſst doch sterben. Im folgenden Verse steht statt des zweyten Imperativs dann ein *Futurum*. דַּבְּרוּ דָבָר *gebt Befehle*, *edite mandata*, vgl. über דָּבָר Jos. 1, 13. 1 Sam. 17, 29.

11—16. Jehova selbst warnte den Propheten ausdrücklich, nicht die Furcht des Volkes zu theilen (V. 12), sondern einzig ihn zu fürchten (V. 13), der vielen zum Heil, aber auch vielen zum Verderben gereichen werde

(V. 14. 15), und befahl ihm, solches Orakel wohl zu verwahren (V. 16). Deshalb vertraut er auch fest u. s. w. (V. 17 ff.). *In der Entzückung*) Von der Begeisterung, die über den Propheten kommt, wo ihm die Gottheit erscheint, und ihn treibt, in ihrem Namen zu reden, zu handeln und zu wirken, sagt der Hebräer nicht blos: *der Geist Gottes kam über ihn* (Ezech. 11, 5), sondern noch häufiger: יַד יְהוָה הָיְתָה עַל die *Hand* Jehova's kam über ihn (Ezech. 1, 3. 3, 14. 22. 37, 1. 33, 32, mit נָפַל 8, 1), und einmal: יַד־יְהוָה עָלַי חָזָקָה *die Hand Jehova's trieb mich an* (Ezech. 3, 14), vgl. über חָזַק 2 Mos. 12, 33. Daher יַד־יְהוָה geradezu von der prophetischen Begeisterung und den Offenbarungen, die der Prophet erhält. Jer. 15, 17: *ich saſs nicht in der Gesellschaft der Lachenden und war fröhlich* מִפְּנֵי יָדְךָ בָּדָד יָשַׁבְתִּי *wegen deiner Offenbarungen saſs ich einsam.* An letztern Stellen, besonders Ezech. 3, 14 (die schon Jarchi sehr glücklich verglichen hat) schlieſst sich unsere: בְּחֶזְקַת הַיָּד eig. im Antrieb der Hand Gottes d. i. als ich vom göttlichen Geist getrieben wurde, als Gott sich mir offenbarte. *Chald.* vortrefflich: בְּמִתְקַף נְבוּאֲתָא *in impetu prophetiae.* Es entspricht ganz dem ἐν ἐκστάσει (Apostelgesch. 11, 5), ἐν πνεύματι (Apoc. 1, 10. 4, 2. 17, 3), und בְּרוּחַ יְהוָה Ezech. 37, 1. Man hat dieselbe Offenbarung zu verstehen, wie V. 1. 2, aus welcher der Prophet dieses gleichsam nachträglich erzählt. Eine bedeutende Anzahl *Codd.* und der *Syr.* lesen כְּחֶזְקַת הַיָּד, was aber den Sinn nicht ändert, sofern כְּ dann als Zeitpartikel zu nehmen ist. — Der Syrer, Luther, Lowth u. A. erklärten, aus Unkenntniſs jenes Sprachgebrauchs: indem od. als ob er mich bey der Hand faſste, vgl. הֶחֱזִיק בְּיַד bey der Hand fassen, und man kann dagegen nicht mit *Rosenmüller* einwenden, daſs die Bedeutung aus einer derivirten Conjugation, wie *Hiphil*, nicht in das aus Kal gebildete *Nomen abstractum* übergehe (s. dagegen Lehrgeb. S. 485, und namentlich חֶזְקַת Ausbesserung 2 Kön. 12, 13, von

חָזַק 2 Kön. 12, 8); aber die Erklärung kann sonst mit der obigen nicht verglichen werden. — *und als er mich warnte, nicht auf den Wegen dieses Volkes zu wandeln*) d. i. nicht die thörichte Furcht des Volkes zu theilen. *Wege* steht nicht blos von Handlungen, sondern auch von Reden (Ps. 39, 2), hier von Gedanken, die freylich zu Handlungen führten. In וַיְסִּרֵנִי geht die Construction zum *Verbo finito* über, und das בְּ in בְּחֶזְקַת הַיָּד muſs wieder, aber als Conjunction (*als*) hinzugedacht werden. יְסִּרֵנִי nehme man lieber für *Futurum* Kal (vgl. אֶסֳּרֵם Hos. 10, 10), als für *Praeteritum* Piel, wegen des ־ֵנִי, und weil in ähnlichen Beyspielen (s. dieselben Lehrgeb. S. 802) lauter *Futura* stehen.

12. Die Rede Gottes beginnt, und geht fort bis V. 16. Eig. nennet nicht (gefährliches) Bündniſs alles, was dieses Volk so nennt d. i. sehet nicht in jedem noch so geringfügigen Umstande Verbindungen und Verschwörungen gegen euren Staat, die dem Hause Juda Gefahr und Untergang drohen. Vertraut dem Herrn und werft die thörichte Furcht von euch! Jehova, der noch mit Juda ist, spottet solcher Feinde (Ps. 2, 3 ff.). קֶשֶׁר steht hier nicht von Verschwörung im Innern, sondern von Verbindungen auswärtiger Fürsten zum Untergang des davidischen Hauses, mit dem Nebenbegriff des *gefährlichen*. Mit Recht sagt *Koppe*, daſs jenes Bündniſs der Israëliten mit Syrien schicklich eine Verschwörung genannt werden konnte, sofern es Verbindung mit einer fremden abgöttischen Nation wider ein durch so viele Bande der Religion und des Bluts mit einander vereinigtes Brudervolk war. Der Plural *nennet* — *fürchtet* — und V. 13 *haltet heilig* ist an den Propheten, aber auch communicativ an die besseren Individuen des Volkes gerichtet, im Gegensatz des antitheokratischen, vornehmen und geringen Pöbels (הָעָם הַזֶּה). Diese antitheokratische und (*sit venia verbo*) antiroyalistische Partey, die dem Hause Juda und seinem Schutzgott nicht mehr ver-

traute, mochte übertreibende Gerüchte über die stets drohenden Gefahren verbreiten, um die Meinung geltend zu machen, dafs das Haus Juda zu schwach sey, solchen Feinden zu widerstehen. Die hebräischen Ausleger verstehen קֶשֶׁר von Verschwörungen im Innern, und den ganzen Vers als *Abmahnung* von solchen, wovon aber die Worte schwerlich erklärt werden können. Leugnen will aber der Prophet solche Verschwörungen nicht. מוֹרָאוֹ den Gegenstand seiner Furcht. הַעֲרִיץ fürchten s. v. a. יָרֵא und neben demselben, in Hiph. 29, 23, in Kal 5 Mos. 1, 29.

13. מַעֲרִיץ hier causativ: der Furcht einflöfst. Neben *heiligen* d. i. für den Heiligen, den Schutzgott des Volkes anerkennen, steht es auch 29, 23.

14. 15. Jehova ist's, dem man zu vertrauen, den aber seine Widersacher zu fürchten haben. מִקְדָּשׁ Heiligthum, hier für: Zufluchtsort, Asyl (sonst מִקְלָט), wie Ezech. 11, 16. Das Heiligthum und insbesondere der Hochaltar desselben, galt nämlich den Hebräern (1 Kön. 1, 50. 2, 28), für ein Asyl, wie den Griechen und Römern (s. 2 Macc. 4, 34. *Pausan. Corinth.* 13. *Serv. ad Aen.* 8, 342, s. Potter's Archäol. I, 480 ff.) und den Christen seit Constantin (*Bingham Origg. eccles. T. III.* S. 359). Der Ausdruck ist gewählt in Bezug auf das vorhergehende הַקְדִּישׁוּ. *Koppe* will, wahrscheinlich wegen des Gegensatzes mit *Stein des Anstofses*, bey מִקְדָּשׁ an einen heiligen Stein (1 Mos. 28, 18) denken, zu dem man, wie zu Freystätten, geflohen sey. Aber für letzteres vermisse ich den Beweis. *Stein des Anstofses, Felsenstück zum Straucheln*, steht öfter bildlich für etwas, was die Veranlassung und Ursache zum Sturz, also zum Unglück wird (Ezech. 18, 30. 44, 12). Dieses wurde Jehova für die Gottlosen in *beyden Häusern Israels*, insofern diese von seinem Zorn den Untergang zu fürchten hatten. Dasselbe sagt in einem anderen Bilde *Netz und Schlinge* (2 Mos. 10, 7. 23, 33. 34, 12) für die *Einwoh-*

ner Jerusalem's, nämlich die Gottlosen unter ihnen. Im V. 15. sind beyde Bilder fortgesetzt, in den ersten beyden Gliedern das erstere, das vom Netz in dem letztern. נִשְׁבָּרוּ eig. sie werden sich die Glieder brechen, zu Schaden kommen (durch den Fall) 2 Mos. 22, 9. 13. Zach. 11, 16. Ganz parallel ist 28, 13. Vgl. Hos. 14, 10:

Gerade sind Jehova's Wege, und die Gerechten wandeln darauf,
Aber die Missethäter straucheln auf denselben.

Maleach. 3, 2. 3. Die Juden haben die Stelle, wie viele von Jehova handelnde im A. T., vom Messias erklärt (s. die talmud. Stelle in *Raym. Martini pugio fidei* S. 343. *ed. Carpzov.*), und so wird sie Luc. 2, 34 auf Jesum angewandt, auch 1 Petr. 2, 8. Röm. 4, 33 darauf angespielt. Tertullian (*adv. Marcion.* 3, 8) zählt sie zu denen, wo Jesus im A. T. nach dem Stande der Erniedrigung geschildert werde.

16. Der Vers weiset genau zurück auf V. 1. 2, und enthält eine Art Nachtrag, eine neue Erinnerung aus jener ὅρασις (vgl. zu V. 11). Jehova befahl dem Propheten, die tröstende Weissagung, die in den wenigen Worten V. 1 enthalten, und die dann V. 3. 12 ff. weiter erläutert worden war, gegen jeden Verdacht der Verfälschung zu sichern, indem er sie bis zur Erfüllung der Weissagung einband (צָרַר vom Einbinden in ein Tuch) und versiegelte. Dieses geschah öfter. S. die Parallelstellen bey V. 1. תְּעוּדָה s. v. a. עֵדוּת Verordnung, Gesetz, und תּוֹרָה Lehre, *Offenbarung*, Gesetz stehen hier und V. 20 synonym; hier von der *besondern Offenbarung*, die dem Propheten und Volke *jetzt* zu Theil geworden war, dort von der *Offenbarung* Jehova's, die im Gesetz enthalten ist, *überhaupt*. Wie sehr diese Begriffe in einander fliessen, ist aus der Etymologie von תּוֹרָה, und aus dem Gebrauch von חָזָה, חָזוּת 28, 14. 18 klar. Wie letzteres eig. Offenbarung, daher: Gesetz (Bund) bedeutet, sind hier תּוֹרָה und תְּעוּדָה umgekehrt eig. Verordnung, Gesetz,

dann: Offenbarung überhaupt. Gott hatte sich im Gesetz offenbart, und that es fürder durch die Propheten; beydes wird durch תּוֹרָה und תְּעוּדָה bezeichnet. Die etymologische Auffassung von תְּעוּדָה: das *bezeugte* Orakel (vgl. V. 2) ist gegen den Sprachgebrauch und Parallelismus von V. 20. בְּלִמֻּדָי mit Zuziehung meiner Jünger, nämlich jener beyden frommen (vielleicht prophetischen) Männer V. 2. S. dort die Note.

17. 18. Der Prophet bezeugt nun sein Vertrauen auf solche Aussprüche Jehova's, zumal er schon in seinem und seiner Kinder bedeutsamen Namen eine Gewähr der schönsten Hoffnungen für Israël habe. Solches tröstenden Inhalts war der Name des Propheten selbst (יְשַׁעְיָה Heil Gottes oder Rettung, welche von Gott kommt, s. S. 3), und die seiner drey Knaben, *Schear Jaschub* (7, 3), *Immanuel* (7, 14. 8, 8), *Maher-Schalal Chasch-Bas* (8, 3). Letztere beyde waren ihnen auf ausdrücklichen Befehl Jehova's beygelegt; vielleicht war es mit *Jesaia* und *Schear Jaschub* derselbe Fall. אֹתוֹת וּמוֹפְתִים sind hier Vorbilder, Typen der Zukunft (*τύποι τοῦ μέλλοντος* Röm. 5, 14), welche Bedeutung sich an die des Wahrzeichens, der Gewähr der Zukunft (7, 11) anschliesst. Genau parallel ist 20, 3. Zach. 3, 8: אַנְשֵׁי מוֹפֵת *Leute, die zu Vorbildern künftiger Begebenheiten dienen.* Gerade von entgegengesetzter Bedeutung waren die Namen, welche Hosea (1, 6. 9) seinen Kindern ertheilen musste, nämlich: *die Unbegnadigte, Nicht-mein-Volk.* Ein auf die Zukunft deutender Name war dagegen der dem Heiland beygelegte Ἰησους = σωτὴρ Matth. 1, 21. Dass man auf die Bedeutung der Namen bey den Hebräern einen Werth legte, sie deshalb selbst veränderte (Ruth 1, 20), und immer auf Namen von guter Vorbedeutung hielt, ist bekannt. S. noch die Note zu 7, 6. Als ungegründet erkennt man hieraus leicht die Meinung, dass alle jene Namen *blos* symbolisch gewesen, und die Kinder des Propheten ausserdem noch andere geführt hätten.

19. An Gott allein hat man sich in der Noth zu wenden, nicht an abergläubische und trügerische Orakel. Zu solchem Unsinn laſst euch nie verführen. — Alle solche Zauberey und Todtenbeschwörerey war gewöhnlich im Gefolge des Götzendienstes, der unter Ahas im Schwange ging (2 Kön. 16, 3. 4. 2 Chron. 28, 2—4). דָּרַשׁ אֶל sich an jem. wenden (Hiob 5, 8. Jes. 11, 10), insbesondere um ihn zu befragen, z. B. vom Orakel Jes. 19, 3. 5 Mos. 18, 11. אֹבוֹת (wahrsch. *masc.*) Todtenbeschwörer, Nekromanten, welche vorgeben, die Seelen Verstorbener durch Zauberformeln aus dem Scheol hervorrufen und über die Zukunft befragen zu können. Die berüchtigte Hexe von Endor (1 Sam. 27, 7 ff.) war eine solche בַּעֲלַת־אוֹב. Da der Volksglaube der ganzen alten Welt den blutlosen Manen, die im Scheol ein Schattenleben fortsetzten, eine zirpende, zischende, seufzende Stimme (das Seufzen unserer Gespenster!) zuschrieb, so ahmten diese Betrüger, die doch natürlich im Namen der Gespenster sprachen, diese Töne nach, und deshalb schreibt der ihrer Trugkünste wohl kundige Prophet geradezu ihnen selbst hier ein *Zirpen* und *Flüstern* oder *Seufzen* zu, צִפְצֵף bezeichnet, vielleicht schallnachahmend, das Zirpen und Pipen junger Vögel (10, 14. 38, 14), das griech. τρίζειν, στρουθίζειν, und gerade dieses, auch das verwandte τρύζειν (mehr vom Murmeln, z. B. von der Turteltaube, vom Knurren im Leibe) brauchen die Griechen von der Stimme der Manen. Homer (*Il.* ψ', 101) vom Schatten des Patroklos:

.... Ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς, ἠΰτε καπνὸς,
Ὤιχετο τετριγυῖα·

und *Od.* ω', 4 ff. von den Schatten der Freyer, die Fledermäusen ähnlich schwirrend (τρίζουσαι) in der Unterwelt ankommen. So Lucian (*Menippus* §. 11), als er mit einem chaldäischen Zauberer in die Unterwelt hinabstieg: ἔνθα δὴ περιεπέτοντο ἡμᾶς τετριγυῖαι τῶν νεκρῶν αἱ σκιαί. Heliodor (*Aethiop. VI.* S. 195) braucht ὑποτρύζω,

die lateinischen Dichter *stridere* (*Petron. Satyr.* 122. *Claudian. in Ruf.* 1, 126. *Stat. Theb.* 7, 770, vgl. *Brockhuys* zum *Tibull.* 1, 2, 47), oder ähnliche Bezeichnungen, als *Hor. Sat.* 1, 8, 40: *Umbrae cum Saganâ sonarent triste et acutum? Virg. Aen.* 6, 492. הָגָה steht sonst vom Seufzen (16, 7), vom Girren der Taube (38, 14), vom Knurren oder Murmeln des Löwen (31, 4). Nach letzterer Bedeutung würde man an das Murmeln der Zauberformeln denken können (daher in der Uebers. *flüstern*); aber der Analogie des andern Wortes gemäſser ist es von dem (nachgeahmten) Seufzen der Schatten zu verstehen. So Virgil vom Schatten des Polydorus (*Aen.* 3, 39): *gemitus lacrymabilis imo Auditur tumulo et vox reddita fertur ad aures.* Auch den Dämonen schreibt das Alterthum eine solche Stimme zu (s. *Procopius* zu 29, 4. *Psellus de daemonib. c.* 12), und die Araber haben ein eigenes Wort (عزيف) für das leise Schwirren und Pfeifen der Dämonen in der Wüste (s. *Kamûs* und *Golius* u. d. W. Vgl. *Bocharti Hieroz. T. II*, S. 30. *ed. Lips.*, *Millii diss.* S. 395 ff.). In Absicht auf die Art, wie diese Gaukler ihren Betrug bewerkstelligten, kommen uns die *LXX* mit einer passenden Vermuthung entgegen, nämlich, daſs es durch „*Bauchrednerey*" geschah. Sie übersetzen hier: ζητήσατε τοὺς ἐγγαστριμύθους (אוֹבוֹת) καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας (vgl. 29, 4) τοὺς κενολογοῦντας, οἱ ἐκ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν, und sonst das Wort אובות immer ebenso. Auch Josephus Archäol. VI, 15 behält dieses bey, und die Rabbinen erklären אוב durch פִּיתוֹם, von welchem sie sagen, daſs er durch die Achseln rede (*Mischna ed. Surenh. IV*, S. 243). Die etwas unnatürliche, knurrende, zuweilen unter der Erde hervortönende Stimme der Bauchredner war trefflich geschickt, jene Gespensterstimme nachzubilden, und durch 29, 4 werden wir diese Vermuthung noch mehr bestätigt sehen. — Zwischen dem Vordersatz und Nachsatz ist zu ergänzen: *so saget*, תֹאמְרוּ, wie *Saad.* thut: وقولوا *so saget ihnen.*

Genau parallel ist Ps. 8, 4: *wenn ich den Himmel sehe u. s. w. .... (so sage ich): was ist der Mensch, dass du sein gedenkest. — Soll nicht das Volk seinen Gott befragen?*) Passend vergleicht man *Euripid. Helen.* V. 759:

Τί δῆτα μαντευόμεσθα; τοῖς θεοῖσι χρὴ
θύοντας αἰτεῖν ἀγαθὰ, μαντείας δ' ἐᾶν.

Das בְּעַד im letzten Gliede ist s. v. a. *für*, zu (ihrem) Vortheil, in (ihrer) Angelegenheit, vgl. mit דָּרַשׁ Jer. 21, 4. Fälschlich Lowth u. A. die Todten *statt* der Lebenden. Gerade darin setzt der Prophet das Ungereimte der Nekromantie, dass *lebender* Menschen Schicksal von *Todten* entschieden werde. So auch *LXX. Chald. Syr.*

20. Ueber תּוֹרָה und תְּעוּדָה s. V. 16. Die Erklärung des übrigen Verses hat man sich durch künstliche Deuteleyen von שַׁחַר und אֲשֶׁר im letzten Gliede unmöglich gemacht, und die Uebersetzung des *Hieron.* und Luther's, die das allein Richtige haben, übersehen. Ersterer: *Quodsi non dixerint juxta verbum hoc, non erit eis matutina lux.* Luther: *werden sie das nicht sagen, so werden sie die Morgenröthe nicht haben.* שַׁחַר Morgenröthe, ist nach *Kühnöls* (s. Gabler's neuestes Journal für theol. Lit. I, S. 563) und *von Cöln's* richtiger Bemerkung Bild des nach der Nacht des Unglücks wieder aufdämmernden Glücks, wie 58, 8 und wahrscheinlich auch 47, 11 (s. dort die Note). Vgl. noch Hiob 11, 17. אֲשֶׁר aber ist, was man übersehen hat, hier nichts anders als Zeichen des Nachsatzes. Dass es diese Bedeutung haben *könne*, wird man zugeben, wenn man nur an den Parallelismus desselben mit כִּי denkt, und es im Gedanken mit demselben vertauscht. Es finden sich aber auch bestimmte Stellen, wo es wenigstens nach einem absoluten Casus den Nachsatz bildet, und gerade so, wie sonst das וְ des Nachsatzes, gebraucht wird. Zach. 8, 23: בַּיָּמִים הָהֵמָּה אֲשֶׁר יַחֲזִיקוּ עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים וגו׳ *in jenen Tagen, da ergreifen zehn Männer u. s. w.* 2 Sam. 2, 4: אַנְשֵׁי יָבֵישׁ גִּלְעָד אֲשֶׁר קָבְרוּ אֶת־שָׁאוּל *die Männer von Jabesch Gileads,*

die haben den Saul begraben. Solche Fälle haben sonst ו, vgl. 48, 7. 1 Mos. 3, 5. 40, 9. Im Syrischen steht ܕ geradezu vor dem Nachsatze, z. B. *Barhebr. Chron. syr.* S. 403: *ich werde mit euch thun, wie ihr mit den Arabern gethan, die in der Stadt waren,* ܟܕ ܢܣܒܬܘܢܗ ܕܩܛܠܬܘܢ ܘܫܒܝܬܘܢ ܡܢܗܘܢ *nachdem ihr sie genommen hattet, so tödtetet ihr sie theils, theils führtet ihr sie gefangen weg,* und, wie oben, nach absoluten *Casibus Barhebr. Chron.* S. 534. Z. 18: ܘܒܗܘܢ ܒܝܘܡܬܐ ܐܬܕܒܪ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܠܟ ܡܠܟܐ ܗܘܠܐܘܘ ܪܒܢ ܫܡܥܘܢ *in diesen Tagen, da wurde unser Lehrer Simeon zum Dienst des Königs der Könige Hulaku geführt.* S. 527. Z. 16: ܗܫܐ ܕܐܠܗܐ ܝܗܒ ܠܢ ܙܟܘܬܐ *jetzt, da hat uns Gott den Sieg gegeben.* Von dem Volke ist zuerst im Plural gesprochen (וַיֹּאמְרוּ), dann in den Singular übergesprungen (לוֹ), der V. 21. 22 fortgeht. *Cod. Ross.* 224 hat die (als Glosse brauchbare) Lesart לָהֶם, die da verhüten sollte, es nicht auf דָּבָר zu beziehen; ein anderer (*no.* 168) läſst אֲשֶׁר weg, höchst wahrscheinlich, weil es der Schreiber dieses *Codex,* wie oben, als Zeichen des Nachsatzes auffaſste. *Lud. de Dieu* erklärt אֲשֶׁר als Versicherungspartikel, aber von den von ihm angeführten Stellen, deren Kritik hier zu weit führen würde, beweist dieses keine. *Von Cöln* a. a. O. hat אֲשֶׁר hier wirklich als Relativum aufgefaſst, und den Nachsatz erst mit folgendem Verse angefangen: *wenn sie nicht also sprechen, (dieses Volk) dem keine Morgenröthe glänzt; 21. so durchstreicht es u. s. w.* Allein so ginge die ganz eigentliche Bedeutung von *Morgenröthe* als *Anfang* des Glückes verloren und שַׁחַר müſste vom Glück *überhaupt* genommen werden, dessen das Volk *jetzt* entbehre. Auch ist bey dieser Construction der Absprung vom Plural zum Singular sehr hart. Ganz verwerflich scheint mir die freylich oft empfohlene, aber auch mehr als Nothbehelf ergriffene Er-

klärung von שַׁחַר durch das arabische سحر Zauber (s. *Vriemoet dicta class. V. T. I,* 110. *Scheidii Dissert. ad Jes.* 8, 20 *et Ezech.* 7, 7 u. a.), wo man es auf דָּבָר zieht und erklärt: dieser Ausspruch, bey dem kein Zauber d. i. kein Trug ist. Für die gewöhnliche Bedeutung von שַׁחַר spricht schon allein die Fortsetzung des Bildes V. 22. 23 und 9, 1, wo immer *Dunkelheit* als Bild des Unglückes und *Licht* als Bild des Glückes erscheint. Auch der Chald. *Arabs Huntingt.* 206 (wovon Paulus einige Proben mitgetheilt hat) hatten die Bedeutung vor Augen, letzterer setzt geradezu: فجر *Morgendämmerung.*

21. 22. Diese Verse mahlen trefflich die Verzweifelung solcher von Jehova Verlassenen und Verstoßsenen, denen nirgends ein Strahl von Licht und Rettung aufgeht. Vgl. die sehr ähnliche Stelle 5, 30. *Cor. Sur.* 2, 17—20 (dieselbe, die den Dichter Lebîd bekehrt haben soll). וְעָבַר בָּהּ er durchzieht es, näml. das Land (V. 23). Das Nomen, worauf sich das Pronomen bezieht, folgt erst, wie 5, 14. 7, 6. *Chald.* וִיעְדֵי בְּאַרְעָא. נִקְשֶׁה beschwert, gedrückt, oder nach der andern Bedeutung des Stammes: hart behandelt (vom Schicksal) hart geschlagen. Vgl. *Schultens Animadverss.* zu d. St. und das arab. قساوة d. i. Härte, dann aber hartes, unglückliches Schicksal (s. *vit. Tim. T. I.* S. 140, Z. 14). *Hungrig* nehme man eigentlich und physisch, nicht etwa vom Durst nach dem Wort Gottes (Amos 8, 11); denn solche Frevler trafen ja die Flüche des Gesetzes (3 Mos. 26. 5 Mos. 28 vgl. 5 Mos. 32, 24). Unter *seinem König und seinem Gott* versteht der Chald. mit den hebr. Auslegern seinen *Götzen*, auch werden מֶלֶךְ (Amos 5, 26) und אֱלֹהִים (1 Kön. 11, 33. 2 Kön. 1, 2. 3) so gebraucht. Allein es ist angemessener, beydes von Jehova zu verstehen, der öfter so verbunden *König und Gott* genannt wird (Ps. 5, 3. 68, 25). Vgl. Apoc. 16, 11. 21. Sonst könnte man

auch unter dem Könige den irdischen König Israëls verstehen, wie 1 Kön. 21, 10: *du hast Gott und den König gelästert.* Es fände dann eine Steigerung Statt: seinen König, ja seinen Gott. Die Versabtheilung ist schlecht, da das letzte Glied von V. 21 und das erste von V. 22 eng zusammen gehören. מְעוּף צוּקָה Dunkelheit der Gedrängtheit, also: dichtgedrängtes Dunkel. Das Tappen im Finstern ist bekanntes Bild rettungslosen Unglücks (5 Mos. 28, 29. Sprüchw. 4, 19, vgl. 47, 5). אֲפֵלָה מְנֻדָּח am besten nach Jarchi: in die Finsternifs verstofsen, so dafs אֲפֵלָה *Accus.* ist (man braucht nicht ל zu suppliren). Entscheidend ist die Parallelstelle Jer. 23, 12: לָכֵן יִהְיֶה דַרְכָּם לָהֶם כַּחֲלַקְלַקּוֹת בָּאֲפֵלָה יִדַּחוּ וְנָפְלוּ בָהּ *darum wird ihr Weg seyn wie schlüpfrige Steige in der Finsternifs, sie werden (dorthin) verstofsen, und stürzen darin.* Zu hart ist die Apposition: Finsternifs, etwas Dichtgedrängtes, für: dichtgedrängte Finsternifs; auch hat נָדַח gerade diesen Begriff im Sprachgebrauche nicht.

23. Von nun an der Uebergang zum Schlusse des Orakels, welcher die frohesten Hoffnungen ausspricht. Der ganze Vortrag erhält einen neuen dichterischen Schwung, und der Sinn ist: selbst die bisher verachteten Gegenden Israëls, die am meisten durch Schmach und Leiden gebeugt sind, wird Jehova zu Glück und Ehren bringen. Zuerst die Erklärung der einzelnen, allerdings schwierigen, Worte, dann die des Inhalts. *Doch wird's nicht (immer) dunkel seyn, wo (jetzt) Bedrängnifs ist)* כִּי *advers. doch,* wie 7, 16 (s. die Note). *Chald.* אֲרֵי *siehe.* Doch liefse sich auch allenfalls die Bedeutung: *denn* beybehalten, wenn man sich (mit Vitringa) die Verbindung nicht unmittelbar mit dem Vorhergehenden, sondern mit dem *tröstenden* Inhalte des Kapitels dächte (V. 9. 10. 17. 18) Dafs auch γάρ im N. T. öfter so gebraucht wird, ist unzweifelhaft. מוּעָף Finsternifs, und מוּצָק Bedrängnifs, beyde *Verbalia* von *Hophal,* mit abstracter Bedeutung (s. zu V. 8), die hier einen Gleichklang bilden,

und unter verschiedenen, aber stets vermischt vorkommenden Bildern (s. V. 22. 5, 30) das Unglück bezeichnen. Die Bestimmungen: *jetzt, sonst* werden öfter von den Dichtern ausgelassen, s. ebend. 5, 30. לַאֲשֶׁר — לָהּ dem (Lande), welchem; לָהּ bezieht sich auf אֶרֶץ V. 22. *Vordem brachte er* (Jehova) *in Schmach das Land von Sebulon, das Land von Naphtali*) Das בְּ in כָּעֵת הָרִאשׁוֹן als Zeitpartikel, wie vor עֵת und Zeitbestimmungen beständig, z. B. כְּעֵת מִנְחַת הָעֶרֶב *zur Zeit des Abendopfers* Dan. 9, 21, כָּעֵת מָחָר *zur morgenden Zeit* 2 Mos. 9, 18, vgl. 1 Mos. 18, 10. 4 Mos. 23, 23. Hiob 39, 18, also: in der frühern Zeit, bisher. (*Vulg. primo tempore. Chald.* בְּעִדָּן קַדְמַי; *Saad.* بالوقت الاول). Es bezeichnet die ganze Zeit bis auf den gegenwärtigen Augenblick. Bey הֵקַל, welches nach Etymologie und Sprachgebrauch den Gegensatz von הִכְבִּיד bildet, ist (mit *Vitringa* und *Lowth*) das Subject *Jehova* hinzuzudenken, wie häufig; oder sie können impersonell aufgefaſst werden: *man* verachtet, *man* ehret. Eine andere, vielleicht noch bessere Construction der Worte s. aber unten. אַרְצָה hier und Hiob 34, 12. 37, 12 mit dem dichterisch stehenden *He parag.*, ohne Bedeutung. Es für eine Feminalform zu halten, verbietet der Accent auf *Penultimà*, aber es wäre möglich, daſs es doch eigentlich eine solche seyn sollte, und nur von den Accentuatoren verkannt worden ist (s. Lehrgeb. S. 546). *Sebulon* und *Naphtali*, die beyden häufig in Verbindung genannten (Richt. 4, 6. 10. 5, 18. 6, 35. Ps. 68, 28) nordöstlichen Stämme des Landes Canaan, längs des See's Tiberias und des Jordan, durch den Stamm Asser vom Meere geschieden, aber so, daſs Sebulon es beym Berge Carmel berührte (s. 1 Mos. 49, 13). *Dann aber ehret er das Land am Meer* u. s. w.) הָאַחֲרוֹן, ergänze וּבָעֵת הָאַחֲרוֹן in der folgenden Zeit. Die hier erwähnten Länder sind im Allgemeinen dieselben, als im ersten Gliede, und der Prophet wechselt nur mit dem Ausdrucke. Bey דֶּרֶךְ הַיָּם eig. der Weg am Meere, hat man eben aus

diesem Grunde wohl an das Meer *Kinnereth* (יָם־כִּנֶּרֶת) oder Tiberias zu denken, nicht an das Mittelmeer, wiewohl dieses sonst immer gemeint ist, wenn הַיָּם vorzugsweise steht. *Hieron.* „*Mare autem hic lacum appellat Genesareth, qui Jordane influente efficitur.*" Da es indessen 1 Mos. 49, 13 von Sebulon heisst,

> *Sebulon*, am *Gestade des Meeres* wohnt er,
> er wohnt am Gestade der Schiffe,
> seine Seite lehnt er an Sidon,

und auch in der Nachahmung 5 Mos. 33, 18 als ein handelnder und schifffahrender Stamm bezeichnet wird, so hatte Sebulon vielleicht mehr von der Meerküste inne, als sich aus der Gränzbestimmung beym Josua abnehmen läfst, und liefse sich auch die Erklärung vom Mittelmeere vertheidigen. In dem עֵבֶר הַיַּרְדֵּן τὸ πέραν τοῦ Ἰορδάνου gehen die geographischen Bestimmungen des zweyten Gliedes zwar über die des ersten hinaus; aber man würde den Sprachgebrauch willkührlich verletzen, wenn man mit *Grotius* und *Vitringa* es von der diesseitigen Gegend verstehen wollte. גְּלִיל הַגּוֹיִם *Kreis der Heyden* und vorzugsweise הַגָּלִיל, הַגְּלִילָה *der Kreis*, woraus sich denn der geographische Name *Galiläa* gebildet hat, steht Anfangs nur von einem kleinen Distrikte, im Stamme Naphtali, nämlich der Nordgegend desselben, die zunächst an die heydnischen Provinzen gränzt, und wo sich viele Heyden angesiedelt haben mochten; vielleicht zunächst von der Umgegend von *Kedesch*, daher 4 Mal: Kedesch in Galiläa (Jos. 20, 7. 21, 32. 1 Chron. 7, 76. 1 Macc. 11, 63). Nach 2 Kön. 15, 29 war es offenbar nur ein Theil von Naphtali (s. unten), und nach 1 Kön. 9, 11 eine nicht bedeutende Gegend. — Inwiefern waren aber diese Gegenden bisher mit Schmach bedeckt? inwiefern sollen sie geehrt werden? Die Stämme Sebulon und Naphtali, obgleich nicht unkriegerisch (Richt. 4, 6. 10. 5, 18. 6, 35. 7, 23), hatten gleich Anfangs viele Heyden unter sich wohnen lassen, und Salomo hatte einen

Distrikt derselben geradezu dem König von Tyrus geschenkt (1 Kön. 9, 11). Dadurch war natürlich eine sehr enge Verbindung zwischen ihnen und den heydnischen Phöniziern eingetreten, die sich auch in dem gemeinschaftlichen Nahrungszweige, der Seehandlung (1 Mos. 49, 21), zeigt, bey welcher der ärmere Israëlit aber vielleicht oft nur den Miethling des reichen Phöniziers machte. Diese Vermengung mit den Heyden mochte ihnen leicht einen freyern, mehr kosmopolitischen Sinn gegeben haben, als den übrigen Juden, war aber auch dem nationalstolzen Judäer, dem alles Fremde für profan galt (s. 2, 6), Veranlassung genug, mit Verachtung auf sie herabzusehen, und es möchte hier die erste Spur der Verachtung zu finden seyn, die zur Zeit des N. T. in der Volks-Meinung auf dem Galiläer ruhete, und sich in Aeufserungen ausspricht, wie Joh. 1, 46: *was kann von Nazareth Gutes kommen?* 7, 52: *forsche nach und du wirst sehen, dafs aus Galiläa kein Prophet aufsteht.* Vgl. auch Matth. 29, 69 *). Dazu kam aber mehrfaches Kriegsunglück, welches diese Gegend betraf, und dem Hebräer auch als Beweis des göttlichen Mifsfal-

*) Vgl. *Röhr's* Palästina (2te Aufl. Zeiz 1819) S. 98. Schon im N. T. hatte man Christum (Matth. 26, 69) und seine Anhänger (Apostelgesch. 1, 11. 2, 7) Galiläer genannt, nicht ohne einen Nebenbegriff von Verachtung. Unter Julian war es ein herrschender Schimpfname für Christum und die Christen, dessen sich der Kaiser selbst beständig bediente, und den er selbst zu dem gesetzlichen Namen der Christen machen wollte (*Greg. Nazianz. orat. III, p.* 181. *ed. Paris.*). Er gebrauchte ihn von Christo, den er einst spottend den galiläischen Gott nennt (*Sozom. hist. eccl.* 5, 4), namentlich noch in seinen letzten Worten: *du hast gesiegt, Galiläer* (*Theodoret.* 3, 21), häufiger dann von der ganzen Kirche (*Socrat.* 3, 12. *Theodoret.* 3, 4. *Chrysost. homil.* 63. *T. I. p.* 641. *ed. Francof.*), zuweilen mit beschimpfenden Beynamen, wie die gottlosen Galiläer (*Sozom.* 5, 16. *Julian. fragmm. epist. pag.* 304. *ed. Paris.* 1631).

lens galt. Als Gränzprovinz gegen Syrien war sie nämlich den Einfällen feindlicher Horden immer zuerst ausgesetzt. So litt etwa 200 Jahr vor diesem Orakel das Land Naphtali eine schwere Niederlage durch Benhadad von Syrien (1 Kön. 15, 20); und wahrscheinlich gerade gleichzeitig wurde ein Theil der Einwohner von Tiglatpilesar ins Exil geführt. S. 2 Kön. 15, 29: *in den Tagen Pekah's, des Königs von Israël, kam Tiglatpilesar, König von Assyrien, und nahm Ijon und Abel-Beth-Maacha und Janoach und Kedesch und Hazor und Gilead und Galiläa, das ganze Land Naphtali* *), *und führte sie* (die Einwohner daraus) *nach Assyrien.* Der Geschichtschreiber setzt das Factum nicht in Verbindung mit der Zerstörung von Damascus durch Tiglatpilesar (2 Kön. 16, 9) **), aber man wird annehmen können, dafs beydes in demselben Kriege, nur die Wegführung der Naphtaliten einen Feldzug früher, geschah, und das Vorspiel zu den übrigen Invasionen der Assyrer gab. Aus der Erwähnung des *Joches*, welches Israël zerbrechen solle (9, 3), ist klar, dafs Ahas schon die assyrische Hülfe durch Zinsbarkeit

*) Die letzten Worte sollen höchst wahrscheinlich die früheren Angaben, von denen es bis auf wenige klar ist, dafs sie zu Naphtali gehörten, nochmals zusammenfassen. Von *Abel-Beth-Maacha* ist es zweifelhaft, ob es diesseit oder jenseit des Jordans lag (*Relandi Palaestina* S. 519), von Gilead ist zwar wohl gewifs, dafs es jenseit lag, aber es bezeichnet oft einen ganz kleinen Distrikt, selbst eine Stadt (Hos. 6, 5), so, dafs der Schriftsteller doch trotz der kleinen Ausnahme diese Assumtion gebrauchen konnte.

**) Dieses ist natürlich und leicht zu erklären, wenn man an die Entstehung der Bücher der Könige denkt. Der Epitomator nimmt die Begebenheiten über Israël aus der *Chronik der Könige Israëls*, die über Juda aus der *Chronik der Könige von Juda.* Jeder von diesen Chronisten hatte nur einseitig erzählt, was *sein* Reich zunächst anging, und der Epitomator hat alles an seinem Platze gelassen.

erkauft hatte (2 Kön. 6, 7. 8). Nehmen wir nun an, dafs gerade jetzt die Assyrer jene Naphtaliten weggeführt hatten, aber mit neuen Invasionen, namentlich der Zerstörung von Damascus (8, 4) drohten, dabey auch für Juda fürchten liefsen (8, 7 ff.); so werden alle historische Beziehungen des Orakels vollkommen deutlich, und wir werden nicht weiter fragen dürfen, worin die *Schmach* von Sebulon und Naphtali bestehe? — Aber wie sollen sie wieder zu Glück und Ehren kommen? Durch die Befreyung aus der Gefangenschaft (9, 3), durch Wiedervereinigung unter den davidischen Scepter (9, 5, vgl. 11, 13), und vorzüglich dann durch Theilnahme an dem Glanze des messianischen Reichs. Der Ausdruck ist ähnlich dem bey Micha (5, 1), wo die Geburt des Messias in Bethlehem der zuvor unberühmten Stadt zu grofser Ehre gereichen soll (s. 2, 2). Bey Matth. 4, 15. 16 wird die Stelle mit 9, 1 auf Jesu Wohnen in Kapernaum (im Stamme Naphtali) bezogen, und sie mag oft von den ersten Anhängern Jesu als eine alttestamentliche Beweisstelle gegen den Unglauben an einen galiläischen Propheten (s. oben) gebraucht worden seyn. Selbst *Jahn* (*Exercitatt. hermen. II*, S. 134) sagt: *Locus hic ex versione alexandrina ob quampiam similitudinem accommodatur Matth.* 4, 17. Eine ausführliche, aber sehr willkührliche Behandlung des ganzen Verses s. in *Koppe interpretatio critica loci Jes. VIII*, 23 ff. (*Gotting.* 1779. 4.), der zu viel auf die hier corrumpirten und frey deutenden alten Versionen gibt. Nicht minder unnöthig sind auch die Aenderungen von *Gaab* (*Animadverss. in quaedam V. T. loca*, in *Velthusen Commentatt. theol. II*, S. 509). *Jahn* a. a. O. bezieht die ganze Stelle blos auf Judäa, und so, dafs Galiläa's blos *vergleichend* erwähnt ist. Er erklärt: *Aber nicht* (immer) *wird Finsternifs seyn, wo Bedrängnifs war* (näml. in Judäa), *wie das Land Sebulon und das Land Naphtali verachtet worden in alter Zeit, und auch in der späteren der Weg am Meer, jenseit des Jordan,*

der Heyden Galiläa bedrückt worden ist. Sondern das Volk u. s. w. Diese (ohnehin sehr schleppende) Erklärung mufs aber schon deshalb verworfen werden, weil darin der so offene Gegensatz von הֵקַל *verachten*, הִכְבִּיד *ehren* übersehen, und beyde Wörter als beynahe synonym genommen sind. Unrichtig ist ferner die Bemerkung, dafs הִכְבִּיד nicht s. v. a. כִּבֵּד *ehren* bedeute, vgl. Jer. 30, 19, und *intrans.* 2 Chron. 25, 19, und die Bedeutung: *bedrücken* ist um so weniger zulässig, als dieselbe die Construction mit עַל verlangt (Neh. 5, 15), ohne diese ist es blos: *schwer machen.* Sprachgemäfser wäre schon eine bey *Dereser* erwähnte ähnliche Wendung, wo die Stelle erklärt wird: „in der frühern Zeit (unter David und Salomo) war der nördliche Theil des Landes verachtet; aber in der spätern (als Jerobeam ein eigenes Reich gestiftet hatte) wurde es geehrt, und kam empor durch Handel und die Nähe von Tyrus. Ebenso wird dem Reiche Juda, das unter Ahas so unglücklich ist, die Sonne des Glücks wieder aufgehen." Doch die Schwächen auch dieser Wendung fallen in die Augen. Dagegen wetteifert mit der oben angegebenen Construction eine andere, von *Michaëlis* und *Rosenmüller* angenommene, die ich ihr wegen mancher Bestimmungsgründe beynahe vorziehen möchte, und die einen entschiedenen dichterischen Sinn gibt, näml. *so wie die frühere Zeit das das Land Sebulon — in Schmach brachte, so ehret die Folgezeit das Land am Meer u. s. w.* Die Zeit als Subject genommen, und כְּ als Vergleichungspartikel. Man könnte sie auflösen in: כַּאֲשֶׁר הָעֵת הָרִאשׁוֹן הֵקַל — כֵּן האחרון וגו׳. Zur Empfehlung derselben sey mir erlaubt, folgendes, selbst von ihren bisherigen Vertheidigern übersehene zu bemerken: *a*) hebräische und arabische Dichter schreiben öfter der Zeit als wirkendem Subject zu, was sonst in derselben vorgeht. Hiob 3, 3: *Verflucht — die Nacht, die sprach: ein Knabe ist empfangen* (vgl. 30, 17). Sprüchw. 27, 1: *du weifst nicht, was der Tag gebiehrt.* Im Arab.

يوم سفوك ein blutvergiessender Tag, يوم باشر ein Tag, der gute Botschaft bringt, für: an dem Blut vergossen, gute Botschaft gebracht worden. S. *Schultens* zu Hiob a. a. O. S. 41. 42. Falsch ist also Koppe's Einwurf, dass die Wendung mehr modern als orientalisch sey. S. auch die ganz ähnliche 3, 21 (Note) und 14, 9. *b*) Das dem *wie* entsprechende *so* bleibt auch sonst weg (Obad. 15). Nun bliebe zwar noch der Zweifel, ob כּ im Anfange des Satzes, wie כַּאֲשֶׁר, den ganzen Satz regieren könne. Die Stellen, wie 5, 24, wo es vor dem Infinitiv steht, können es nicht beweisen; aber die allgemeine Sprachanalogie, nach welcher Präpositionen für die entsprechenden und sonst durch Hinzusetzung von אֲשֶׁר und כִּי darnach gebildeten Conjunctionen (s. Lehrgeb. S. 636) stehen, z. B. יַעַן wegen, aber auch יַעַן אֲשֶׁר weil; לְ, ل, für: لكي *dass*; לְמַעַן für: לְמַעַן אֲשֶׁר *auf dass* (s. ebend.), ist dafür; und so bleibt keine Schwierigkeit übrig.

Kap. 9.

1. Das Bild des *Lichtes*, für: Glück, und der Finsterniss, für: Unglück sind bekannt. Ueber das *Sitzen* in der Finsterniss s. 47, 5. Die *Praeterita* stehen prophetisch, wie 2, 2 ff.

2. *Du machst des Volks viel*) Das durch Niederlagen und Wegführungen geschwächte Volk wird wieder zahlreich. Vgl. unten 54, 1 ff. 60, 3 ff. *und grofs ist seine Freude*) eig. ihm machst du die Freude gross. Statt לֹא steht im Keri und in vielen Handschriften im Texte לוֹ, welches auch *Alex. Chald. Syr. Saadia* ausdrücken. Dieses allein gibt einen schicklichen Sinn und es ist höchst wahrscheinlich, dass auch die Texteslesart blos eine ungenaue Orthographie für לוֹ enthalte, wie 49, 5. (S. die *Masora magna* zu 3 Mos. 11, 21. *Aurivillii dissert. de varietate lectionis* לֹא *et* לוֹ *in cod. bibl.* in dessen *Dissertatt.*

ed. Michaëlis S. 483. *Vitringae observatt. sacrae lib.* 3. *cap.* 18. §. 3). Daſs לֹא = לוֹ vorangestellt ist, rechtfertigt sich durch Beyspiele, wie Ps. 68, 30. 3 Mos. 7, 7. 8. 9. Mit der Negation würde man es am besten (nach *Steudel*) erklären durch: אֲשֶׁר לֹא הִגְדַּלְתָּ הַשִּׂמְחָה *dem du* (zuvor) *nicht groſs machtest die Freude*, dem du keine groſse Freude gemacht hattest. Aber gerade daſs von *groſser* Freude die Rede ist, gibt dann dem Gedanken etwas Unrichtiges und Lahmes. Gut ist die Bemerkung desselben Gelehrten, daſs הַשִּׂמְחָה mit dem Art. stehe für שִׂמְחָתוֹ vgl. 1 Kön. 1, 47. 1 Mos. 47, 31. 4 Mos. 22, 32, und *de Sacy gramm. arabe II.* §. 482. *no.* 2. Luther's: du machst der Heyden viel, aber der Freuden nicht viel, ist aus der *Vulgata* entlehnt, die dem *Symmachus* folgt. — Der Ausdruck: *sich freuen vor Gott* (לִפְנֵי יְיָ) ist wohl zunächst von den frohen Opfermahlzeiten hergenommen (5 Mos. 12, 7. 14, 26. Ps. 22, 28). Auch sonst wird aber ein groſser Jubel des Volks mit dem bey der Erndte (Ps. 4, 8. 126, 6) und beym Beutetheilen nach einem Siege (Richt. 5, 11. Ps. 68, 13. 119, 162. Jes. 33, 23) verglichen. שִׂמְחַת im *st. constr.* vor der Partikel, wie häufig.

3. Das *Joch* und des *Frohnvogts Stecken* bezeichnen in absichtlich hart gewählten Ausdrücken die verhaſste assyrische Zinsbarkeit, der sich Ahas verkauft hatte. Zwar wird das, was Tiglatpilesar erhielt, 2 Kön. 16, 8 blos *Geschenk* (מִנְחָה) genannt, aber dieses ist der blos schonendere Name für Tribut (s. 2 Sam. 8, 2. 6. 2 Kön. 17, 4; δῶρα *Herod.* 3, 89. *Diod. Sic.* 1, 51, auch *Ludolf. hist. aethiop. II,* 10. *Heeren's* Ideen I S. 455). Daſs die assyrischen Könige von der Zeit an regelmäſsigen Tribut verlangten, sieht man aus 46, 5. Dieselbe Einkleidung der Zinsbarkeit s. unten 10, 5. 24. 27. 14, 4. Der Scholiast *Teblebi* (in den ungedr. Scholien zu *Har. Cons.* 7) erwähnt als sprüchwörtliche Redensart von schwerer Zinsbarkeit: في رقبته غل من حديد *ein eisernes Joch*

liegt auf seinem Nacken. עֹל סֻבֳּלוֹ *das Joch seiner Last*, oder *seines Tragens* für: sein schweres, oder: das von ihm getragene Joch. Die Grundform ist סֹבֶל, mit *Suff.* סֻבְּלוֹ (mit *Dag. forte euphon.*) und dann סֻבֳּלוֹ mit *Schwa compositum* unter diesem (s. Lehrgeb. S. 86, vgl. 77). Vgl. 10, 27. Eine Form סֻבֹּל kennt die hebräische Grammatik nicht. מַטֵּה שִׁכְמוֹ eig. der Stecken seines Nackens und Rückens. Da שְׁכֶם nicht *Schulter* (s. v. a. כָּתֵף) bedeutet, sondern Nacken, Rücken (s. mein Wb. u. d. W.), so fällt Vitringa's Bemerkung, daſs man nicht auf die Schulter schlage, und daſs מַטֵּה deshalb für מוֹטַת *Joch* genommen werden müsse (58, 7), hier und 10, 24 von selbst weg. Die Bedeutung von מַטֶּה Stecken, Zuchtruthe, parallel mit שֵׁבֶט, steht auch zu fest (s. 10, 5. 24. Nah. 1, 3), als daſs man davon abweichen dürfte. נֹגֵשׂ vom Eintreiber des Tributs (2 Kön. 23, 35. Dan. 11. 20), aber auch vom Frohnvogt und Sclavenaufseher (2 Mos. 3, 7. Hiob 3, 18), mit dem Stecken in der Hand. Hier das letztere, um die ganze Schmach der Sclaverey fühlbar zu machen. Die Construction des Verbi mit בְּ kommt nicht weiter vor. Sie gehörte aber wohl zu dem Verbo, wie in עָבַד בְּ Dienst auflegen. — *Wie am Tage Midians*) d. i. der Befreyung vom Joche der Midianiter durch Gideon (Richt. 7. 8). Auf diese wichtige Nationalbegebenheit spielen spätere Dichter öfter an (10, 24. Ps. 83, 12). כְּיוֹם für כְּבְיוֹם wie 1, 25. Das hebr. יוֹם ist hier, wie im Arabischen يَوْم sehr häufig, vorzugsweise von einem geschichtlich höchst wichtigen, besonders durch eine entscheidende *Schlacht* ausgezeichneten Tage gebraucht, z. B. يوم بدر *Cor.* 3, 119 der Schlachttag von Beder, wie *dies Alliensis*, *dies Cannensis*, daher geradezu أَيَّام Schlachttage, Schlachten, ذو الايام der viele Schlachten mitgemacht hat. Man s. die Verzeichnisse der Schlachttage (ايام) der Araber von *Nuweiri* in *Rasmussen hist. prae-*

cip. arab. regnorum S. 110 ff. und *Abulfeda* hinter *Pococke spec. hist. Arabum ed. White* S. 457 ff. Führt doch der Encyclopädiker Hadschi Chalfa eine eigene Wissenschaft auf: علم ايام العرب die Kunde von den Schlacht-Tagen der Araber, deren *Abu-Obeida* († 210 der Hedschra) zwölfhundert, Abulpharadsch Ali ben Hassan († 350) siebzehnhundert aufzählte *). Vgl. *Schultens* zu Hiob 3, 4. S. 64, vgl. 1115. und *Motanabbi* bey *Freytag hist. Halebi* S. 142, wo der Scholiast bemerkt: والمراد بالايام الوقايع *er bezeichnet durch Tage die Schlachten. Amru Moallaka* S. 25.

4. Nach dieser Befreyung der Nation können die blutigen Rüstzeuge des Krieges den Flammen geopfert werden, da der stete, die Nation beglückende Friede (V. 5, 6) sie unnöthig macht. Vgl. 2, 4. כָּל־סְאוֹן סֹאֵן) סְאוֹן ist der Soldatenschuh, *caliga*, eine nach Art der Halbstiefeln höher geschnürte Sandale, unten mit Nägeln wohl verwahrt (Jos. jüd. Kr. 6, 2. §. 8. *Juven.* S. 247. 16, 24. 25. *Plin. N. G.* 9, 18), noch verschieden von der Beinschiene (מִצְחָה), die das Schienbein schirmte. Vgl. ܣܐܘܢܐ und ܣܐܢܐ Schuh, insbes. vom Soldatenschuh, nach *Bar Bahlul* bey *Cast.*, Ephes. 6, 15 Pesch. und *Barhebr. Chron.* S. 333, chald. סֵינָא und מְסָנָא und im Aethiop. ጫማ Schuhe. Abbildungen der *caliga* nach alten Monumenten bey *Bynaeus de calceo Hebraeorum* S. 83. 84. Der Kriegsschuh mit dem Kleide

*) In (v. Hammers) encyclopädischer Uebersicht der Wissenschaften des Orients S. 258 ist ايام ohne Zweifel unrichtig durch *Epochen*, und jene Wissenschaft die arabische *Epochen*kunde übersetzt. Der Titel von Abu Obeida's Schrift ist ايام العرب ووقايعها welches *Köhler* (in Eichhorns Repertorium II, S. 29) unrichtig durch: Geschichte der *Kriege* (statt *Schlachten*) der Araber, übersetzt hat.

gibt das vollständige Bild der Kriegsrüstung. סֹאֵן *caligatus* ist davon gebildet, wie auch im Syr. ܣܐܢ *calceavit*, und daher כָּל־סְאוֹן סֹאֵן eig. *omnis caliga caligati* (συνκνήμιδος), letzteres Bezeichnung des Kriegers. Schon Joseph Kimchi hat diese allein richtige Erklärung vorgetragen, unter den Neuern *Hoheisel* und *Funk* (*Symbolae ad interpret. s. cod. I*, S. 29). Andere Erklärungen s. bey *Schultens* (*Animadverss. ad h. l.*) und *Rosenmüller* zu d. St. Ich setze nur die des *Abulwalid* hieher. Nachdem er die Vergleichung mit סְאָה als ganz falsch verworfen, erklärt er durch: كل شان شاين *omne dedecus dedecorans*, nach der Analogie von ليل لايل eine Bezeichnung des Superlativs, und gibt den Sinn so an, daſs hierdurch und durch das blutbefleckte *Kleid* alle die unrechtmäſsige Herrlichkeit (كل كبر سو وكل كبر فاضح) bezeichnet werde, deren Zerstörung der Dichter weissage. Eine immer gelehrte und ingeniöse Erklärung, obgleich erst Joseph Kimchi das Richtige traf. בְּרַעַשׁ versteht Hoheisel und Rosenmüller von dem *Geklapper*, welches die mit Nägeln beschlagenen Soldatenschuhe machen, was mir unpassend und hier unedel scheint; besser vom *Heeres-Schlachtgetümmel* (Jer. 10, 22). Also: der Schuh, womit er sich beschuhet, im Schlachtgetümmel. Sehr apodictisch, aber ebenso falsch, sagt *Jahn*: „רַעַשׁ *nunquam est strepitus, ut quipiam h. l. vertunt, sed semper trepidatio, commotio*; daher die Worte: „*omnes calceantes se, nonnisi ad trepidationem.*" S. auſser der angef. Stelle Jer. 47, 3. Nah. 3, 2. Hiob 39, 24. — *Das Kriegsgewand — der Flammen Speise*) שִׂמְלָה hier das *sagum*. Das *Waw* in וְהָיְתָה bildet eine Art Nachsatz, und die vorigen Nominativen stehen absolut: wie im Arab. اما — ف, Lehrgeb. §. 189, 1. Mehrere Ausleger beziehen dieses auf die Sitte des Alterthums, nach der Schlacht die zerbrochenen Waffen und beschmutzten Kleider des Schlachtfeldes auf demselben zu verbrennen

(Ezech. 39, 9. *Lydius de re milit. VI, c. 6.* S. 229). Aber sollte man es nicht passender als allgemeine Bezeichnung des für immer beginnenden Friedens betrachten? Die Stelle Ps. 46, 9 gehört wenigstens nicht dahin, da dort die feindlichen Rüstungen durch den Krieg oder Jehova's Dazwischenkunft zerstört werden sollen. Vgl. vielmehr Micha 5, 5 von der messianischen Zeit:

Zu selbiger Zeit rotte ich deine Rosse aus deiner Mitte,
Und vertilge deine Wagen.
10. Und ich rotte die (festen) Städte aus deinem Lande,
und zerstöre alle Burgen.

und Zacharia 9, 9:

Frohlocke, Tochter Zions, jauchze, Tochter Jerusalems!
Siehe, dein König kommt zu dir
— — — — — — —
sanftmüthig und reitet auf einem Esel,
auf einem Füllen, der Eselin Sohn.
10. Und ich rotte die Wagen aus Ephraim und die Rosse aus Jerusalem,
und vertilge den Bogen des Kriegs,
und Frieden verkündigt er den Völkern.

Das Reiten auf dem Esel bezeichnet den sanften Fürsten des Friedens, im Gegensatz des stolzen Reitens auf dem Kriegsrofs (s. 30, 16).

5. Sinn: denn uns steht eine glänzende Epoche unseres Staates unter einem weisen, tapfern, friedlichen Fürsten, einem Vater seines Volkes, bevor, der dem wankenden Thron Davids neue Festigkeit verleihen, und seine Herrschaft weit (namentlich über das Zehnstämmereich 8, 23) ausbreiten wird. Wir haben hier allerdings eine messianische Weissagung, aber aus der Zeit der ersten Bildung dieser Idee. Im Kurzen, wohl noch bey Lebzeiten der damaligen Generation, soll ein neues Heil für Israël aufgehen; aber nicht durch den gegenwärtigen unwürdigen Sohn Davids, sondern durch einen bessern, edlern Sprofs desselben Stammes. (Vgl. oben S. 28. 29

und das. Note 42). War zu einem solchen noch keine Aussicht für das Volk, so konnte der Prophet sie eröffnen („ein Kind *wird* uns gebohren *werden*"); war aber schon ein durch Frömmigkeit und Herrschertugenden ausgezeichneter Prinz, ein hoffnungsvoller Sohn eines unwürdigen Vaters, gebohren, so ist es auch nicht unnatürlich, daſs der Prophet seine Hoffnungen an diesen anknüpfte, auf welchen die Augen des bessern Theils der Nation gerichtet waren, und von welchem jeder Fromme die Herstellung des gesunkenen Staates und der Religion erwartete. In dem gegenwärtigen Fall fand letzteres Statt; denn Hiskia, ein frommer, der Theokratie ergebener und wahrscheinlich von Kindheit auf unter ihrem Einfluſs stehender Fürst, war jetzt etwa 12 Jahre alt, und konnte schon ein Gegenstand der Hoffnungen des Landes geworden seyn. Darum haben nun schon die Talmudisten (*Cod. Sanhedrin. cap XI. Raymundi Martini pugio fidei* S. 530. *ed. Carpzov*), die Rabbinen Kimchi, Jarchi, Aben Esra, und viele neuere Ausleger, als *Grotius*, *Hezel*, *Hensler*, *Paulus*, selbst *Jahn* (a. a. O.) die Stelle vom Hiskia erklärt, indem sie die Praeterita als solche auffassen:

Denn ein Knabe ist uns gebohren,
ein (Königs-) Sohn ist uns gegeben,
auf dessen Schulter Herrschaft ruhen wird u. s. w.

Man muſs gestehen, daſs gegen diese Auffassung durchaus nichts Gegründetes eingewandt werden kann, zumal auch nicht einmal eine messianische Anwendung des N. T. entgegensteht. Im Gegentheil empfiehlt sie sich als der Lage der Verhältnisse angemessen. Daſs Hiskia ein König im Sinne der Theokratie war, geht aus der ganzen Geschichte hervor; und unter seiner Herrschaft knüpft Jesaia die Hoffnungen besserer Zeit nicht an einen andern Fürsten, sondern nur an den Sturz seiner antitheokratischen Groſsen, und hofft von ihm selber noch das Heil (32, 1. 33, 17). Daſs die folgenden Attribute für einen König zu

erhaben wären, und einen Götter-Sohn voraussetzen, beruht theils auf falscher Deutung derselben, theils bedenkt man dabey nicht, dafs auch die Könige eben Götter-Söhne waren. Man darf dabey auch nicht aufhören, die Stelle messianisch zu nennen, da die Schilderung immer ideal bleibt, sie mag sich an ein historisches Substrat anknüpfen, oder nicht, zumal die messianische Zeit oder das zu hoffende goldene Zeitalter den ältesten Propheten nicht etwa in ferner Zukunft lag, sondern immer in der Nähe, besonders nach den nächsten, noch zu erwartenden Strafgerichten, erwartet wurde. Wie sich die Wünsche und Hoffnungen hebräischer Dichter von ihren Herrschern sofort ideal gestalten, zeigen ja Ps. 2. 45. 72. 110 (vgl. 1 Mos. 49, 10. 11) zur Genüge, und Virgil's 4te Ecloge, die man nicht mit Unrecht hier verglichen hat, gibt dann in dieser Hinsicht eine passende Parallele. Dafs diese Ideale nicht durch Hiskia realisirt worden sind, wie *Bauer* einwendet, kann ebenfalls nichts gegen die Auffassung von ihm beweisen, da die Wirklichkeit so oft hinter den idealen Hoffnungen der Propheten zurückgeblieben ist. Einen unbestimmten künftigen Davididen, als den baldigen Wiederhersteller der Nation, denken sich *Bauer*, *Eichhorn*, *Herder* (Geist der hebr. Poësie II, S. 534), *Vogel* (in den Anm. zu *Grotius*), *Rosenmüller*, von denen letzterer diesem, wie dem *Immanuel* (7, 14), göttliche Attribute beygelegt glaubt, die schwerlich in den Worten liegen. Die Kirchenväter, denen alle ältere Exegeten und Theologen folgen, finden alles dieses nur in Jesu erfüllt, und polemisiren gegen die Juden (s. *Wagenseil tela ignea Satanae* S. 515 ff.), welche Polemik sich schon in den alten Verss. offenbart, die hier ihre Dogmatik einfliefsen zu lassen nicht verfehlt haben. Messianisch haben übrigens die Stelle auch schon der Chaldäer und ältere Juden erklärt (s. oben S. 77 und *Raym. Martini* a. a. O. S. 828 und 529). — *Denn ein Kind wird uns gebohren*) oder: *ein Knabe ist*

uns gebohren worden. S. vorher. So im Praeterito alle Verse. *LXX. Aqu. Symm.* ἐγεννήθη und hernach ἐδόθη. *Vulg. Syr. Chald. Saad.* יֶלֶד steht sowohl von dem neugebohrnen Knaben (2 Mos. 2, 3 ff.), als von dem herangewachsenen Jüngling, wie *puer*, s. 1 Mos. 4, 23 (wo es mit אִישׁ parallel steht), 1 Kön. 12, 8. 2 Chron. 10, 8. Kohel. 4, 13. *LXX.* und *Aqu.* παιδίον, aber *Symm.* νεανίας, in der hexaplarischen Version: ܥܠܝܡܐ (s. *Bruns* im Repert. III, 166 ff.). *Ein Sohn wird uns gegeben*) oder: ist uns gegeben worden. *Sohn* für: Königssohn, vgl. בַּר Ps. 2, 12 für: Götter-Sohn. *Auf dessen Schulter Herrschaft ruht*) für: ruhen wird. Die ihm anvertraute Herrschaft wird als eine Last gedacht, die ihm aufgelegt wird. שְׁכֶם genauer: Nacken, Rücken (V. 3), worauf man trägt (1 Mos. 9, 3). In einem ganz ähnlichen Bilde Zeph. 3, 9: *sie dienten Gott* שְׁכֶם אֶחָד *mit Einem Nacken* d. i. *einmüthig* (weil der *Dienst* als ein Lasttragen betrachtet wird), vgl. auch Ps. 37, 5, wo die *Sorge* als ein Tragen erscheint. Im Arab. ist وزير *Wesir* nach der Etymologie s. v. a. Beladener, Lastträger; vergl. im Deutschen Geschäfts*träger*, im Ital. und Franz. *bailo, baillif* Beamter vom lat. *bajulus*, welches im Mittelalter von mehreren Beamten, namentlich von den Geschäftsträgern an fremden Höfen (*chargés d'affaires*) gebraucht wurde (s. *du Cange Glossiarum I,* §. 935). *Cic. pro Flacco* §. 95: *Rempublicam vos universam in hoc judicio vestris humeris, vestris, inquam, humeris sustinetis. Plin. Panegyr.* 10: *cum abunde expertus Pater, quam bene humeris tuis sederet imperium.* Sehr zur Unzeit hat man hier an das Purpurkleid gedacht, das er auf der Schulter getragen, oder an das über die Schulter gehängte Schwert. Noch kühner kommt dasselbe Bild unten 22, 22 wieder, wo es aber noch lächerlicher mifsverstanden worden ist. *Saad.* على راسه *auf seinem Haupte,* weil er an die Krone dachte, und sich jenes Bild nicht erklären konnte.

— *Und man nennt seinen Namen: Wunder u. s. w.*) d. i. er wird alle diese Beynamen verdienen, und geradezu: er wird seyn. S. Th. 2. S. 29. וַיִּקְרָא impersonell. Ueber die dem Jesaia eigenen gehäuften Aufzählungen s. 3, 17 ff. פֶּלֶא *Wunder*, für das *concr.* Wunderbarer, d. i. aber im Sprachgebrauch des A. T. nichts anders als: *insignis*, ausgezeichnet, aufserordentlich, Bewundernswürdiger, nicht gerade überirdisch, oder durch überirdische Causalität bewirkt (s. mein Wb. u. d. W. פֶּלֶא). *Aqu.* sehr gut: *θαυμαστός*. *Hieron. admirabilis.* יוֹעֵץ *Berather* hat zugleich den Begriff *Versorger*, *qui consulit populo*, vgl. יָעַץ Ps. 16, 7. 32, 18. *Theodotion* hat es mit dem vorigen verbunden: *θαυμαστῶς βουλεύων*, ganz gegen den Charakter dieser Enumerationen. אֵל גִּבּוֹר, nach den Accenten zu verbinden: starker Held, wie 10, 21, und besonders Ezech. 32, 21: אֵלֵי גִבּוֹרִים eig. *Starke unter den Helden*, nach einem gewöhnlichen Idiotismus (Lehrgeb. 678), vgl. 31, 11, wo Nebucadnezar אֵל גּוֹיִם *der Starke der Völker* genannt wird. Zwar ist dieser Ausdruck 10, 21 von Gott gebraucht, aber daraus folgt nicht (nach Rosenmüller), dafs es hier: starker Gott zu übersetzen sey, denn Jehova wird ja so häufig ein *Held*, גִּבּוֹר, genannt (Ps. 24, 8. 5 Mos. 10, 17). Nähme man die Bedeutung: *Gott* hier an, so würde man zunächst an die Gewohnheit des Morgenlandes zu denken haben, Königen göttliche Attribute beyzulegen *), aber dafs ein König im A. T. ohne Weiteres *Gott* genannt werde, ist aus Ps. 45, 7. 82, 1. 6 **) noch nicht ganz erweislich und

*) Von den Aegyptiern sagt Diodor (1, 90. 95), dafs sie ihre Könige göttlich verehrt hätten; und von den Aethiopiern ebenders. 3, 3. 5. Von den Persern ist es bekannt (s. *Brissonius de regio Pers. principatu* S. 8 und unten die Stelle aus *Theoph. Simocatta*). Die Ptolemäer und Seleuciden legten sich häufig Beynamen der Götter, aber öfter auch den Namen *Θεός* selbst bey.

**) Ps. 45, 7, wo man die Worte: כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד gewöhnlich übersetzt: *dein Thron, o Gott! steht immer*

hier: *starker Gott* in diesem Zusammenhang wenig passend. *Ilgen* (*de notione tituli filii Dei* §. 4. in Paulus Memorabilien VII, S. 152) gibt die Vermuthung, dafs es eine Anspielung sey auf *Hiskia's* Namen (חִזְקִיָּה Stärke Gottes) und nimmt dann Gott als dichterische Schmeicheley, wie Ecl. 1, 6: *Deus nobis haec otia fecit: namque erit mihi semper Deus.* Am wenigsten möchten wir mit Rosenmüller hier an eine Incarnation Jehova's in die Person des Messias denken, mit Berufung auf die Incarnationen der indischen und sinesischen Mythologie (z. B. die des Wischnu (*Recherches asiatiques T. I.* S. 234. mit des Herausgebers Note). Allerdings nimmt die Messiasidee späterhin die Wendung, dafs man unter dem Messias ein höheres überirdisches Wesen, vom Himmel gesandt, aber immer noch keinen incarnirten Jehova, dachte (nach Dan. 7, 13); aber diese verklärtere Vorstellung entsteht erst gegen die Zeit Christi, nachdem die messianische Hoffnung so lange getäuscht, aber auch immer mehr gesteigert worden war. Dafs sie sich hier, in der ersten Kindheit dieser Vorstellung schon finde, ist eben so unerweislich, als der Natur und Geschichte dieser Idee

und ewig, und *Gott* vom Könige versteht, möchte ich vielmehr erklären: *dein Gottes-Thron steht immer und ewig* d. i. dein dir von Gott anvertrauter Thron. אֱלֹהִים hier vom Könige zu verstehen, hat eine um so gröfsere Schwierigkeit, da es in den korachitischen Psalmen der herrschende, zum Theil ausschliefsliche Ausdruck für die Gottheit (statt יְהוָֹה) ist. Das Wort כִּסֵּא hat zwey Genitiven von verschiedener Beziehung nach sich, gerade wie 3 Mos. 26, 42: בְּרִיתִי יַעֲקוֹב *mein Jakobs-Bund* d. i. mein Bund mit Jakob. — Ps. 82, 1 möchte אֱלֹהִים für die *Engel* stehen (s. de Wette zu d. St.) und V. 6 zwar für die *Könige*, doch so, dafs es für בְּנֵי אֱלֹהִים gebraucht wird, wie im andern Gliede בְּנֵי עֶלְיוֹן. — Bey Zach. 12, 8 heifst es vom davidischen Zeitalter doch nur vergleichungsweise: *das Haus Davids wird gleich Göttern* (כֵּאלֹהִים) *seyn, wie der Engel Jehova's vor ihnen* (dem Volke) *her.*

zuwider. Wir finden uns hier in demselben Falle, wie bey 7, 14, unserem Propheten unmöglich schon die Vorstellung der weit spätern Zeit zuschreiben zu können. — Von den alten Uebersetzern haben *Aqu. Symm.* ἰσχυρὸς, δυνατὸς, und *Theodot.* ἰσχυρὸς, δυνάστης, als 2 Begriffe, gegen die Parallelstellen 10, 21 und Ezech. 32, 21, welche die Accentuation bestätigen. Uebrigens gibt die Uebersetzung dieser Stelle fast ein sicheres Kriterium eines christlichen oder nichtchristlichen Uebersetzers. Durch *Gott* übersetzen *Hieron. Syr.*, und in die *LXX*, wo es ursprünglich weder in vororigenianischen, noch origenianischen Texte stand (s. S. 104. 105), sondern in letzterem ἰσχυρὸς gegeben war, ist es nachher eingeschoben worden, und steht so beym Araber (s. a. a. O.) und dem hexaplarischen Syrer, näml. ܐܠܗܐ ܚܣܝܢܐ *deus fortis.* Der Chaldäer übers. *Gott*, construirt dieses aber anders (S. 77). *Saad.* الطايق الجبار *der Mächtige, der Starke.* — In der *alten*, gewiſs richtigen, Lesart der *LXX* ist verbunden פלא יועץ אל μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, vgl. ἄγγελος für: אֵל Hiob 20, 15 und אֱלֹהִים Ps. 8, 6. 96, 8. 137, 1, hier wahrscheinlich aus theologischen Gründen, wie Ps. 8, 6 (vgl. S. 62). Auch *Paulus* und *Kelle* haben so verbunden: יוֹעֵץ אֵל *consiliarius Dei,* Rathgeber, gleichs. Minister Gottes; aber dieser Tropus kommt nicht weiter vor, und ist nicht eben passend. אֲבִי עַד *ewiger* d. i. beständiger *Vater* d. i. Wohlthäter, Versorger (des Volks). Vgl. Hiob 29, 16, mit Schultens Note, und unten 22, 21. So nannten die Perser den Cyrus *Vater.* Herodot. 3, 89: δια δὲ ταύτην τὴν ἐπίταξιν τοῦ φόρου — λέγουσι Πέρσαι ὡς Δαρεῖος μὲν ἦν κάπηλος· Καμβύσης δὲ, δεσπότης· Κῦρος δὲ πατήρ· ὁ μὲν ..... ὁ δὲ (nämlich Cyrus), ὅτι ἤπιός τε, καὶ ἀγαθά σφι πάντα ἐμηχανήσατο. Vgl. auch die Stelle des Proclus in Creuzers Symbolik 1, 724. Daſs der Begriff *Ewigkeit* im biblischen Sprachgebrauche so wenig genau oder gar metaphysisch genom-

men werde, wie unser *immer*, *stets*, bedarf kaum der Erinnerung (s. m. Wb. u. עוֹלָם). *Dathe* und *Rosenmüller* wollen אֲבִי־עַד nach einem bekannten arabischen Idiotismus, in welchem *Vater* Umschreibungen bildet, wie das hebr. בֵּן, בַּעַל, durch: *Ewiger* erklären. Aber theils läſst sich die Paſslichkeit dieses Sinnes (auſser bey einer ganz unhistorischen Fassung der messian. Auslegung) nicht absehen, theils kommt jener Idiotismus im Hebr. nicht vor, abgerechnet in einigen Eigennamen (s. mein Wb. II, 1253). Ebenso wenig ist aber *Abarbenel's* und *Ilgen's* Erklärung (a. a. O.) zu billigen, nach welcher es (nach der andern Bedeutung von עַד) *Vater der Beute* d. i. Beute-Macher erklärt wird. שַׂר שָׁלוֹם Fürst des Friedens, für: friedlich herrschender Fürst (שְׁלֹמֹה). Steten *Frieden* erwartete man vom Messias und der messianischen Zeit (V. 4), vgl. 2, 4. 11, 6. 7. 8. Micha 5, 4. Hos. 2, 18. Als Parallele diene der Anfang des Briefes eines persischen Königs vom Geschlecht der Sassaniden an einen König von Armenien (bey *Theophil. Simocatta Chron. IV*, 8, *p.* 110): *Χοσρόης βασιλεὺς βασιλέων, δυναστευόντων δεσπότης, κύριος ἐθνῶν, εἰρηνάρχης, τοῖς ἀνθρώποις σωτήριος, ἐν θεοῖς μὲν ἄνθρωπος ἀγαθὸς καὶ αἰώνιος, ἐν δὲ τοῖς ἀνθρώποις θεὸς ἐπιφανέστατος, ὑπερένδοξος, νικητής, ἡλίῳ συνανατέλλων καὶ τῇ νυκτὶ χαριζόμενος ὄμματα.* Solche prunkende Titel legten sich hebräische Herrscher nie selbst bey, aber die Stelle dient doch, zu zeigen, von welcher Seite und in welchen Ausdrükken der Morgenländer vorzüglich seine Könige preiset. Die *LXX*, welche die letzten Worte übersetzen: *ἄξω γὰρ εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ ὑγίειαν αὐτῷ*, lasen die Worte: עַל שָׂר שָׁלוֹם לְמַרְפֵּא (für אָבִיא) אָבִי, oder erklärten sie sich wenigstens so.

6. *Auf daſs die Herrschaft groſs werde* u. s. w.) eig. zur Vergröſserung der Herrschaft und zum Frieden ohne Ende. Das *Mem finale* in den Worten לְמַרְבֵּה הַמִּשְׂרָה haben, wie in unsern Ausgaben, schon die Talmudisten

gelesen, und allerhand Mysterien dahinter gesucht. Sehr viele Handschriften haben dazu ein Keri mit ם, und einige dieses selbst im Texte (s. *de Rossi* zu d. St.). Offenbar führt es darauf, dafs eine Lesart da war, welche so abtheilte: לם רבה, ohne Zweifel nach dem Sinne: *eis magna erit*, לָם für לָהֶם wie *Elias Levita* angibt. Dafs לָם nicht weiter vorkommt, ob es gleich analog ist (wie בָּם und בָּהֶם), ist richtig. Aber deshalb können es doch Abschreiber und Kritiker als ein richtig hebräisches Wort anerkannt haben, wie es 33, 7 die alten Verss. in dem Worte אֶרְאֶלָּם nehmen. *Dafs er es befestige und stütze durch Recht und Gerechtigkeit*) Vgl. 16, 5. 32, 17. 33 6. 54, 14: *durch Gerechtigkeit sollst du befestigt werden.* Sprüchw. 20, 28. Ps. 45, 5. 8, und Ps. 72, in welchem immer das Heil abhängig gemacht wird von der Gerechtigkeit des Königs, und als Folge und Belohnung derselben dargestellt. S. Ps. 85, 9 ff. Dieses Glück der messianischen Zeit soll *ewig* dauern (Amos 9, 15. Hos. 2, 20. Ezech. 37, 25). קִנְאַת *Eifer*, von eifriger, eifersüchtiger Liebe (Hohesl. 8, 6), dergleichen Jehova gegen sein Volk beygelegt wird (Ps. 69, 10. 119, 139). Dieser allein, nicht des Volkes Verdiensten, wird überall die Herrlichkeit des goldenen Zeitalters zugeschrieben (32, 15 und Kap. 59).

Kap. 9, 7—10, 4.

Das einzige Orakel der Sammlung, welches ausschliefslich gegen das Reich Ephraim gerichtet ist. Es bezieht sich auf die Invasion des Tiglatpilesar in Vorderasien, in welcher Ephraim einen Theil seiner Einwohner verloren hatte und nachmals Damascus zerstört worden war (s. zu 8, 23). Die erstere Begebenheit war schon 8, 23 erwähnt, hier ist aber auch die letztere, die Kap. 8, 1 — 4 noch geweissagt wurde, hinzugekommen; denn aus V. 10. 11 ersehen wir; dafs Syrien assyrische Provinz war (s. die Anm.)

Ueber diesen Verlust, den die Verbindung mit Syrien nach sich gezogen hatte, setzte sich nun das Volk von

Ephraim leichtsinnig hinweg, in der Hoffnung, ihn bald zu ersetzen, weit entfernt, sich zu Gott zu bekehren, und durch die Strafe gebessert zu werden (9, 8. 9). Darum droht der Prophet neue Strafen, als feindliche Invasionen der Assyrer, der (jetzt mit ihnen verbündeten oder ihnen unterworfenen) Syrer und der Philister (9, 10. 11), blutige Bürgerkriege (9, 17—20), Gefangenschaft und Tod der Vornehmen (10, 3. 4), Ausrottung des ganzen Volkes (9, 13), wodurch aber immer der Zorn Gottes nicht gesühnt sey. Diesen Drohungen sind noch Rügen gegenwärtiger Laster eingestreut, nämlich ausser jenen Freveln gottvergessenen Leichtsinns allgemeiner Verdorbenheit aller Stände (9, 16), und Ungerechtigkeit der Richter und Vornehmen (10, 1, 2).

Das Stück hat eine so regelmäſsige rhythmische Anlage, wie kein anderes im Jesaia. Es besteht aus 4 aus je 4 Versen bestehenden Strophen, deren jede mit dem Schaltverse (*refrain*, *burthen of the song*) schlieſst: *bey alle dem läſst sein Zorn nicht ab, und seine Hand bleibt ausgestreckt*, welcher hier die schöne Wirkung thut, die Drohung bis aufs Höchste zu steigern, und das leichtfertige Volk alles Schreckliche ahnden zu lassen. Diese Abtheilung in Strophen mit einem Schaltverse findet sich auſserdem noch in den zu Einem zu verbindenden Ps. 42 und 43, und im Hohenliede. Unvollkommene Anlagen finden sich Ps. 67, 4. 6. 46, 8. 12. Amos 1. 2. Schon hierdurch allein sondert sich das Stück von dem vorhergehenden und folgenden auf das bestimmteste ab: wie dieses auch beynahe von allen Auslegern anerkannt worden ist. Auſserdem ist es von dem vorhergehenden durch eine Art Ueberschrift (9, 7) und von dem folgenden durch die ganz verschiedene Situation auf das Entschiedenste getrennt. In eine gewisse Verbindung mit dem vorigen scheint es *Rosenmüller* zu setzen, und *Koppe* hat die Integrität desselben in Ansehung der 4ten Strophe aus ungenügenden Gründen antasten wollen.

Auſser den unverkennbaren historischen Beziehungen in V. 8—11 enthält die dritte Strophe eine nicht undeutliche Beziehung auf Bürgerkriege, welche im Reiche Israël überhaupt an der Tagesordnung waren, aber insbesondere jetzt in der Geschichte Ephraim's auf den Tod des Pekah (im J. 739 vor Chr.) d. i. unmittelbar nach jener assyrischen Invasion folgten, wie wir aus Hos. 7, 7.

10, 8 und andern Stellen ersehen. Wir werden diese hier (mochte die Ermordung des Pekah schon erfolgt seyn oder nicht) im Entstehen zu denken haben, und der Prophet drohet ihre Fortdauer und Steigerung als göttliche Strafe an. Wirklich muſs zwischen *Hosea* und *Pekah* schon aus chronologischen Gründen ein 9jähriges Interregnum angenommen werden (s. *des Vignoles Chronologie de l'hist. sainte I.* S. 254. *Jahn's* Archäol. II, 1. S. 139 ff.). Bey so deutlichen Beziehungen ist es schwer zu begreifen, wie *Cabe* und *Bertholdt* (Einleit. IV, 1387) dieses Orakel unter Jotham setzen konnten.

In der Sprache des Stückes sind bestimmte Berührungen mit frühern Abschnitten, z. B. 9, 15 mit 3, 12: selbst der Schaltvers stand schon oben 5, 25.

7. Dieser Vers bildet gleichsam die Ueberschrift und führt das Orakel ein, weshalb er auch über die Verszahl der übrigen Strophen hinaushängt. Er ist aber mit dem folgenden doch in Verbindung gesetzt, wie ein ähnlicher Fall Zach. 9, 1. 2 vorkommt. — Statt אֲדֹנָי haben hier und V. 16 viele *Codd.* יְהוָֹה. Vgl. zu 6, 1. דָּבָר Orakel, Götterspruch 2, 1. Dan. 9, 23. Hiob 4, 12. Die *LXX* geben es *θάνατος* (Verderben), nach der Aussprache דֶּבֶר. Im zweyten Gliede vgl. zu נָפַל Dan. 4, 28: קָל מִן שְׁמַיָּא נְפַל *eine Stimme fiel vom Himmel.* Schultens (*Origg. hebr.* S. 273) versteht es vom Herabgeschleudert werden, wie ein Blitz, mit Beziehung auf das Drohende des Orakels, was auch zu Dan. a. a. O. passen würde, aber sonst nicht erweislich ist. Passender möchte man ohne jenen Nebenbegriff das arab. نزل *herabsteigen* vergleichen, welches *Conj. II.* und *IV.* vom *Herabsenden* der Offenbarungen gebraucht wird (*Cor.* 16, 48. 97, 1). Aber unser נפל selbst kommt auch in den zabischen Büchern von dem vor, was aus höhern Regionen herabkommt. *T. I.* S. 66 von den Lichtseelen des Adam und der Eva:

ܐܙܠܬ ܗܘܐ ܠܗ ܒܓܠܐ ܡܢܕܐ ܕܡܠܟܐ ܪܒܐ ܕܢܗܘܪܐ ܕܢܫܡܬܐ

ܡܐܙܠܬ ܗܘܐ ܢܦܠܬ ܡܢ ܕܡܠܟܝ ܢܫܡܬܐ ܩܪܝܬܗ

ܐܬܓܒܠܘ ܗܘܘ *auch Adam und Eva* (d. i. deren Lichtseelen) *wurden geschaffen durch die Macht des erhabenen Lichtkönigs, und die Seelen stiegen hernieder in Adam und Eva. Und als die Seelen zu ihnen hernieder kamen, waren sie in einem Baumgarten* u. s. w. Auch im Hebr. steht נָפַל häufig blos für: sich niederlassen (1 Mos. 25, 18. Richt. 7, 12). Die Namen *Israël* und *Jakob* beziehen sich hier auf das Reich *Ephraim*. Die Propheten gebrauchen nämlich den der ganzen Nation zukommenden Israël, sowohl von *Juda* (s. 1, 3. 4, 2. 5, 7. 10, 20) gewöhnlich im Parallelismus mit diesem bestimmten Namen, als von dem sogenannten Israël oder Ephraim. S. unten V. 11. 13, vgl. z. B. Hos. 5, 1. 3. 5. 7, 1. 10 (vgl. 8). 8, 9. 9, 7. 8. 11. 10, 6. 11. 11, 8. Die nähere Bestimmung gibt V. 8 und 20.

8—11. *Erste* Strophe: Ephraim achtet in seinem Uebermuthe nicht der Wunden, die ihm geschlagen sind. Darum sollen von allen Seiten einfallende Feinde es aufreiben. Gegen diesen Leichtsinn, womit man göttliche Strafe empfing, spricht der Prophet auch 22, 13. 14. יָדַע *absol. erfahren*, die Erfahrung machen, häufig bey Androhung göttlicher Strafen an Ungläubige. Hos. 9, 7: *es kommen die Tage der Vergeltung*, וְיֵדְעוּ יִשְׂרָאֵל *da wird es Israël erfahren* oder *fühlen*. Ps. 14, 4: הֲלֹא יָדְעוּ פֹּעֲלֵי אָוֶן *ja! fühlen sollen es die Uebelthäter*. Kohel. 8, 6. Vgl. oben 5, 19. Im *Coran* ebenso عَلِمَ *Sur.* 26, 48 und öfter. S. *Schultens* zu d. St. — *Ephraim und die Bewohner Samariens*) ein Ausdruck wie Juda und Jerusalem, Jerusalem und Zion. S. zu 1, 1. Vgl. Ps. 18, 1: *als ihn Jehova gerettet aus der Hand aller seiner Feinde, und aus der Hand Sauls*, der doch sein ärgster Feind war. לֵאמֹר eig. indem sie sagen.

9. Was in Ephraims Gebiet durch die Assyrer zerstört seyn möchte, wird aus den Trümmern schöner emporsteigen. Ziegelsteine (לְבֵנִים), zumal wenn sie nicht

gebrannt und blos an der Sonne getrocknet waren, gaben leicht zerstörbare Häuser (Lehmhütten בָּתֵּי חֹמֶר, womit Hiob 4, 18 der vergängliche Körper des Menschen verglichen wird) im Gegensatze der Quadersteine, vollständig אַבְנֵי גָזִית 1 Kön. 5, 17. גָּזִית נִבְנֶה eig. Quadersteine bauen wir, näml. zu Häusern, für: aus Quadersteinen bauen wir Häuser. S. 44, 17. 54, 12. Der *Maulbeerfeigenbaum* (שִׁקְמָה, συκάμινος, *sycaminus*, جميز), äuſserst häufig in den flachen Gegenden von Palästina und Aegypten, diente mit seinem leichten, schwammigen, aber der Verwesung widerstehenden Holze (weshalb es auch die Aegypter zu den Mumienkasten gebrauchten), in Palästina und Aegypten zu einem häufigen Bauholz, aber von geringem Werthe (s. *Hieron*. z. d. St. *Shaw Travels, Append.* S. 96). *Theodoret* zu d. St. Ἐκ τῶν ξύλων τῶν τοιούτων ὀροφοῦσι τὰς οἰκίας. Vgl. *Theophr. hist. plant.* 4, 2. *Plin. H. N. VI*, 29 s. 35. *Talmud. tract. Kilaim cap.* 6. §. 4. mit der Note von *Bartenora, Surenhus. Mischna T. I.* S. 137. Ein kostbareres Bauholz gaben aber allerdings die *Zedern* des Libanon, mit ihrem wohlriechenden, knotenfreyen, sehr dauerhaften und glänzend zu bearbeitenden Holze, weshalb es schon Salomo zum Tempelbau nützte. Auch der Dianentempel zu Ephesus war mit Zedernbalken gedeckt (Plin. XVI, 40 s. 79). *Hieron. ad Hos.* 14, 6: *Crebrae hic crescunt cedri enodes et imputribiles. Virgil.* (*Georg. II*, 443) *dant utile lignum Navigiis pinos domibus cedrumque cupressumque. Theophr. hist. plant. V*, 8. Besonders wurde es zu Getäfel und innern Verzierungen der Gebäude gebraucht. Es ist ein fast witzelnder Ausdruck, den der Prophet den Ephraimiten in den Mund legt: Maulbeerfeigen sind umgehauen und Zedern lassen wir nachwachsen, statt: an die Stelle der schlichten gemeinen Hütten bauen wir Paläste auf. Derselbe Gegensatz findet sich 1 Kön. 10, 27: *und der König* (Salomo) *machte das Silber zu Jerusalem den Steinen gleich und die*

Zedern gleich den Sycomoren, die in der Niederung wachsen, an Menge.

10. Eig. es *erhebet* Jehova die Feinde Rezins über *ihn*, näml. Ephraim. שִׂגֵּב erhöhen, für: erheben, mächtiger machen. Die *Feinde Rezin's* sind die Assyrer, welche, so genannt werden, weil sie eben durch den Untergang, welchen sie dem verbündeten Rezin bereitet hatten, den Ephraimiten gezeigt hatten, was auch ihnen weiteres bevorstehe, wenn ihnen der bisherige Verlust nicht drückend genug war. 21 *Codd.* und 9 andere von der ersten Hand lesen שָׂרֵי רְצִין Fürsten Rezin's, welches *Houbigant, Döderlein, Hensler* billigen, weil im folgenden Verse die Syrer als Feinde erscheinen, und sie nehmen an, dafs der Prophet den Abfall ihrer bisherigen Freunde ankündige. So auch wohl Luther: *die Krieger Rezin's.* Aber es ist ganz unpassend, dafs der Prophet, der zuvor schon das damascenische Syrien dem nahen Untergange geweiht hatte (7, 16. 8, 14), es hier noch als einen gefährlichen Feind seines Bundesgenossen auftreten lasse, den Jehova selbst erhöhen werde. Nur die *Assyrer* erscheinen hier immer als die Zuchtruthe Israëls. Vgl. zu V. 11. Ohnehin ist hier der Parallelismus von אֹיְבָיו *seine* d. i. Rezin's *Feinde* dawider. סִכְסֵךְ rüsten, waffnen, wie 19, 2. S. mein Wb. *Schultens* zu Hiob S. 1178. Die Bedeutung ist verwandt mit שִׂכִּים *Stacheln*, und שֻׂכָּה spitzige Waffe, welche beyde Bedeutungen (*Schultens* zu Hiob 1, 10) auch in den Wörtern شَكَّةٌ, شَوْكَةٌ verbunden sind. Der *Alex.*, nicht begreifend, was die Feinde Rezin's sollten, conjecturirte הרי ציון, und übersetzt: τοὺς ἐπανισταμένους ἐπὶ ὄρος Σιὼν, worin ihm *Michaëlis* sehr mit Unrecht gefolgt ist.

11. Es fällt hier auf, dafs *Aram* als Feind Israëls erscheint. Aber Aram, sowohl jenseit als diesseit des Euphrat, gehörte ja damals zum assyrischen Gebiete (s. 10, 9 ff.), und durch die Eroberung von Damascus

war wahrscheinlich der letzte Rest desselben an die Eroberer übergegangen. Die Aramäer dienten also im assyrischen Heere, wie 22, 6 die Perser und Meder, und müssen nun über ihre ehemaligen Bundesgenossen herfallen. Derselbe Fall ist Jer. 35, 11, wo die Aramäer in Nebucadnezar's Heere sind. Mehrere Ausleger und Geographen wollen, dafs der Name Aram Assyrien einschliefse (s. *Bochart Geogr. s. cap.* 2, 3. *Michaëlis Spicileg. II*, S. 119. *Wahls* altes und neues Vorder- und Mittelasien S. 301 ff.), welches man dann hier anwendet. Aber alles, was sich erweisen läfst, kommt darauf hinaus, dafs die Klassiker *Syria* und *Assyria* häufig verwechseln, und dafs אֲרָם einen grofsen Theil der assyrischen *Monarchie* ausmachte. אֲרָם und אַשּׁוּר werden 1 Mos. 10, 22 bestimmt geschieden. Richtig *Aben Esra:* וְהִנֵּה ארם שהם מזרח לִישראֵל ישובו להרע לִישראֵל עם מַלְכֵי אשור *siehe die Aramäer, welche östlich von Israël wohnen, werden nun mit den Königen von Assyrien zurückkommen, um Israël übel zu thun.* — Die Philister waren vor dem Auftritt der Assyrer in der israëlitischen Geschichte die gefährlichsten Feinde Israëls, die wir auch noch später in diesem Verhältnifs finden (14, 28—32, vgl. 2 Chron. 28, 18). Es würde übrigens gegen den Geist solcher Drohungen seyn, die Erfüllung derselben bestimmt in der Geschichte nachweisen zu wollen. Israël endete bald darauf durch die Assyrer. Ueber die merkwürdige Aenderung der *LXX* s. oben S. 61. אָכַל *fressen* steht öfter für: durch Krieg aufreiben, *absumere praelio* 5 Mos. 7, 16. Jer. 10, 25. 30, 16. Sehr erläuternd ist das verwandte לָחַם essen, für: bekriegen, und *Niph.* נִלְחַם sich gegenseitig auffressen, für: Krieg zusammen führen. 4 Mos. 14, 8 sagt Josua in Bezug auf die Kanaaniter: *fürchtet euch nicht vor dem Volke des Landes* כִּי לַחְמֵנוּ הֵם *denn sie sollen unser Brot seyn*, wie Brot wollen wir sie verzehren. Griechische Dichter reden vom Rachen des Krieges (*πολέμοιο μέγα στόμα Il.* 10, 8) und

arabische vergleichen den Kampf mit einem Gastmahl. S. *Amru Moallaka* V. 32:

نَزَلْتُمْ مَنْزِلَ ٱلْأَضْيَافِ مِنَّا
فَعَجَّلْنَا ٱلْقِرَا أَنْ تَشْتِمُونَا

ihr kehrtet ein in unsere gastliche Herberge,
da beschleunigten wir das Mahl, damit ihr uns nicht zürntet;

d. i. nach dem Scholiasten: ihr kamt uns zu bekriegen, da eilten wir, euch aufzureiben. Auch das Stw. مضغ kauen, essen, wird *Conj. II.* vom Kampfe gebraucht. Das Bild vom *Fressen* des Schwertes s. 34, 5. 6. 7.

12 — 16. *Zweyte* Strophe. Das Volk sieht in seinem Unglück nicht die Hand des strafenden Richters, und bekehrt sich nicht zu ihm. Das von den Führern des Volks ausgehende Verderben ist allgemein; darum wird der Herr vornehm und gering darin ausrotten. שׁוּב öfter mit עַד eig. *bis zu*, dann geradehin *zu*, 19, 22. 5 Mos. 4, 20. 30, 2. Klagel. 3, 40, wie בּוֹא עַד Ps. 65, 13. Ein *Cod.* עַל, was nicht einmal so häufig ist. הַמַּכֵּהוּ, Artikel und *Suffixum* zusammen, wie 24, 2, s. Lehrgeb. 658.

13. Der Satz ist Folge des vorigen, wie V. 10. Die sprüchwörtliche Redensart רֹאשׁ וְזָנָב hier und 19, 15. 5 Mos. 28, 13. 44 haben sehr ähnlich auch die Araber, als: قَوْمٌ هُمُ ٱلْأَنْفُ وَٱلْأَذْنَابُ غَيْرُهُمْ *einige waren die Nase, die übrigen die Schweife* d. i. einige waren die *Häupter* und Führer der Angelegenheit, die übrigen waren der Trofs, galten nichts (*Kamûs* u. d. W. انف *T. II.* S. 1135). انف steht aber im Arabischen in vielen Tropen, wo der Hebräer ראשׁ hat. Ferner: ٱلذَّنَبُ وَٱلْأَذْنَابُ ٱلنَّاسِ وَذَنَبَاتُهُمْ مُحَرَّكَةً أَتْبَاعُهُمْ وَسِفْلَتُهُمْ d. i. ذَنَبٌ (*Schweif*) mit dem *Plur.* اذناب und

ذنابات, *mit dem Vocal* (*nicht* ذَنْبٌ) *steht von dem Troſs oder Anhang und dem niedern Volke* (*Kamûs T. I,* S. 83). Derselbe Sprachgebrauch mochte im Syrischen seyn; deshalb erklärt *Ephräm* (*Opp. II,* S. 32) bey Kap. 7, 4 (זַנְבוֹת) so: ܘܙܢܒܬܐ ܕܝܢ ܩܪܐ ܠܒܪ ܪܡܠܝܐ ܘܐܪܡ ܘܦܩܚ ܥܠ ܕܥܒܕܘ ܕܢܩܪܒܘܢ ܥܡ ܪܫܐ ܕܟܠ *Schweife aber nennt er die vom Hause Aram und den Pekah (verächtlich), weil sie es unternahmen, das* ***Haupt*** *aller Dinge zu bekriegen.* Das andere aus dem Pflanzenreiche hergenommene Bild (s. 19, 15) des edeln Palmenzweiges und der niedern Sumpfbinse gibt denselben Sinn. Man sieht aus diesem Verse in Vergleichung mit der dritten und vierten Strophe übrigens deutlich, wie wenig man es mit dergleichen Drohungen *wörtlich genau* nehmen dürfe: da den hier Vertilgten hernach neue Strafen angedroht werden. Ganz willkührlich würde es aber seyn, deshalb etwa die Strophen versetzen oder die letzte für unecht halten zu wollen, wozu *Koppe* geneigt ist.

14. Ich halte diesen Vers mit voller Ueberzeugung nach dem Vorgang von *Koppe, Cube, Eichhorn* für das Glossem eines Besitzers, der den sprüchwörtlichen Ausdruck *Kopf* und *Schweif* erklären wollte. Denn 1) ist es kaum denkbar, daſs der Dichter mitten im Flusse der poëtischen Rede einen so leichten und kaum *miſszuverstehenden sprüchwörtlichen* Ausdruck, der im ganzen semitischen Sprachstamme gang und gäbe war, so höchst prosaisch erklärt haben solle; zumal der fast schwierigere *Palmbaum* und *Binse* nicht erklärt wird. Die Erklärung ist aber 2) obendrein höchst wahrscheinlich falsch. Wer sollte, blos dem gesunden exegetischen Gefühl zufolge, nicht bey *Kopf* und *Schweif* (wie bey *Palmbaum* und *Binsen*) an *Hohe* und *Niedere* denken, zumal auch nach V. 15. 16 das ganze Volk leiden soll. Dazu kommt der obige Gebrauch der Dialekte und Parallelstellen.

Und doch erklärt der Glossator ohne allen Gegensatz den Schweif durch falsche Propheten. Wir glauben hierin übrigens, wie auch in andern Glossen (s. 7, 8), einen sehr *alten* Glossator zu erkennen, der noch in der Polemik mit falschen Propheten begriffen, diese als die niedrigste Menschenklasse, den Hefen des Volkes, darstellen wollte. In demselben Geiste ist 29, 10 der Zusatz geschrieben, in welchem die (echten) Propheten für die Augen und Häupter des Volkes erklärt werden. Ueber eine andere, vielleicht falsche, Glosse s. 3, 1. 3) Der Vers hat ganz eigentlich den Styl der Glosseme, wofür das הוּא *das ist* im Hebräischen und Arabischen charakteristisch ist. Dergleichen Erklärungen haben allerdings prosaische Schriftsteller zuweilen selbst eingeschoben, z. B. 1 Mos. 14, 7: עֵין מִשְׁפָּט הוּא קָדֵשׁ *En Mischpat das ist Kadesch.* V. 8. 17. 23, 19. 35, 19. 5 Mos. 4, 48. Aber dort enthält die Erklärung eine wirkliche und geschichtliche Notiz, wie sie der Geschichtschreiber seinen Zeitgenossen geben mufste. Endlich 4) unterbricht der Vers die rhythmische Anlage des Orakels, nach welcher jede Strophe aus 4 Versen besteht, diese aus *fünf*. Die schon oben (S. 44) hinweggeräumte allgemeine Einwendung gegen Glossen fällt hier um so mehr weg, als sich gerade ein innerer Grund findet, die gegenwärtige für sehr alt zu halten.

15. Man denke nicht etwa an die falschen Propheten, sondern, wie in der Parallelstelle 3, 12, an die das Volk misleitenden Vornehmen.

16. Sinn: Jehova gibt die junge Mannschaft Israëls, sonst seine Freude, im Kriege Preis; der Wittwen und Waisen, sonst der Gegenstand seiner göttlichen Fürsorge, erbarmt er sich nicht. בַּחוּרִים *Jünglinge* sind die *junge Kriegsmannschaft* 31, 8. Jer. 18, 31 (vgl. יַלְדוּת Ps. 110, 3), daher auch שִׁכֵּל (als Verbum) kinderlos machen, geradezu vom Tödten der jungen Krieger 5 Mos. 32, 25. Klagel. 1, 20. Jer. 15, 7. *Wittwen* und *Waisen* für den

verlassenen, leidenden Theil des Volkes, im Gegensatz des thätigen, lebensfrohen, der בַּחוּרִים. *Sie sind gottlos .... und jeder Mund spricht Frevel*) sie freveln mit Wort und That, s. zu 6, 5. Ueber חָנֵף *profan, gottlos*, und נְבָלָה Thorheit, für: Gottlosigkeit s. 32, 6 und das Wb.

17 — 20. *Dritte* Strophe. Die 2 ersten Verse sagen bildlich aus, was die beyden letzten mehr eigentlich wiederholen. (Vgl. S. 34). Des Volkes Bosheit soll in seinem eigenen Eingeweide wüthen und durch blutige Bürgerkriege soll es sich selbst aufreiben. Dieses wird zuerst unter dem Bilde eines Feuers dargestellt, welches, im Dickicht des Waldes entzündet, bald den ganzen Wald in Rauch aufgehen läſst (V. 17. 18); dann wird die Blutgier der gegen einander wüthenden Parteyen selbst beschrieben (V. 19. 20). Im 18ten Vers geht die bildliche Redensart schon in die eigentliche über und das Bild vom Feuer ist beybehalten, aber als dessen Speise erscheint schon das *Land* und *Volk*, nicht mehr das Dickicht des Waldes. Unten 19, 2 ff. wird dem Jehova das Anfachen der Bürgerkriege in Aegypten zugeschrieben.

17. Das Volk wird von dem Feuer seiner eigenen Bosheit verzehrt (vgl. 1, 31). Das Bild ist von einem in Brand gerathenen Dorngehege und Wald-Dickicht hergenommen. Auch dieser Zug des Bildes ist gut gewählt, da *Dorngesträuche* und *Dornhecken* ein Bild von Gottlosigkeit sind. Micha 7, 4: *der Beste unter ihnen ist wie ein Dornstrauch, der Redlichste schlimmer als eine Dornhecke*. Vgl. Nah. 1, 10. Ps. 58, 7. Daher das Vertilgen der Gottlosen öfter mit dem Verbrennen von Dorngesträuch verglichen wird 33, 12. Ps. 118, 12. Als Bild eines gefährlichen Kriegsheers kommen Dornen und Disteln unten 10, 17 vor. — *und im Dickicht des Waldes sengt*) נצת und יצת steht in *Hiph.* öfter mit בְּ, hier ist es aber eine Construction wie הִכָּה בְּ Niederlage anrichten unter (s. Lehrgeb. 816). Ein *Cod.* liest wirklich

תצית in *Hiph.* d. i. *legt Feuer an* im Dickicht, was nicht passend ist. *Und sie gehn in Rauchsäulen auf*) besser: dafs es (das Dickicht, סִבְכֵי הַיַּעַר) in Rauchsäulen auf-walle. Das schwierige ἅπαξ λεγομ. יִתְאַבְּכוּ nach *Alb. Schultens* (*Lex. hebr.* S. 13) verwandt mit בוך, باك also: sich verwickeln, hier von den sich dicht gedrängt *aufwälzenden* Rauchsäulen. So *Vulg.* *convolvetur superbia fumi.* *Syr.* ܢܬܟܪܟܘܢ ܓܒܝܐ ܒܬܢܢܐ *es verwickeln sich die Auserwählten in Rauch.* Je unpassender dieses in den Zusammenhang ist, je mehr möchte es für einen vorhandenen Sprachgebrauch zeugen. *Saad.* ويتكاثف اقتدام الدخان (so ist offenbar für يتكاثف zu lesen) *es verdickt sich die Macht des Rauches.* Dasselbe Wort braucht auch *Abulwalid:* معناها الشموخ والاستعلا وقد فسر فيها التكاثف *es bedeutet stolzes, schnelles Einhergehen. Man erklärt es auch: dichtgedrängt seyn.* Ebenso *Jarchi,* wenn er es mit נבוך = נָבֹךְ vergleicht und *R. Parchon* (im *Lex. hebr.*), welcher es התהפכו erklärt, d. i. יעלו וירדו כעשן כבשן *sie steigen auf und nieder, wie der Rauch eines Ofens.* Dieses התהפך eig. sich drehen steht für: sich wälzen Richt. 7, 13, und könnte vielleicht selbst etymologisch verglichen werden, wozu das arab. افك = הפך ein Mittelglied gäbe. — Man bleibe bey dieser Erklärung, oder fasse es mit *Hartmann* (linguist. Einleit. in das A. T. S. 76) für s. v. a. הִתְאַבֵּק, *denom.* von אָבָק Staub, also: „staubicht seyn,“ vielmehr: *zerstieben;* so dafs der Sinn ist: dafs es (das Dickicht) wie Rauchsäulen zerstiebe. Vor גֵּאוּת ist zu ergänzen בְּ, wie 21, 8. Im Talmud (*Pirke Aboth I. T. IV,* 412. *ed. Surenhus.*) steht jenes *Hithp.* für: sich bestäuben mit etwas (mit ב). — Die von *Abulwalid* zuerst angeführte Erklärung hat ihre Bestätigung in dem syr. ܐܬܒܟܪ, welches *Bar Bahlul* (s. *Cast. Lex. hebr.*) durch ܐܙܕܩܦ und ܐܬܡܫܟܢ stolz einhergehen erklärt. Hiernach haben

Michaëlis (*Supplemm.*) und *Eichhorn* (zu *Simonis Lex.* und hebr. Proph.) es auf die Ephraimiten selbst bezogen: „die so stolz emporsteigen, werden Rauch," oder: „die so stolz sind, werden Rauchsäulen." Aehnlich *Moerlin* (*Schol.* in *V. T.* S. 127): *et tamen superbiunt superbia fumi,* nach *Kimchi,* welcher sagt: ויתגאו ופירושו וגבהות גאוה ענין כגאות כעשן. Allein es ist dem Zusammenhang zu wenig angemessen, daſs hier von den Ephraimiten eigentlich gesprochen werde. Wollte man die letztere Erklärung vorziehen, so möchte ich lieber das Stw. in der sinnlichen Bedeutung: *sich erheben* s. v. a. גָּאָה, גָּבַהּ nehmen, wovon denn die tropische im Syr. stolz seyn herkäme, und erklären: sie erheben sich d. i. steigen auf wie Rauchsäulen. So *Aben Esra,* der es durch התרוממו erklärt. Das Stw. גָּאָה, von welchem גֵּאוּת kommt, wird nebst seinen Derivaten zwar gewöhnlich tropisch vom Hochmuth gebraucht, aber doch auch sinnlich z. B. vom steigenden Wasser Ezech. 47, 3.

18. *Vor dem Grimme Jehova's*) od. durch den Grimm Jehova's *versengt das Land*) od. ist das Land entzündet. Das ἅπαξ λεγομ. עָתַם ist am wahrscheinlichsten von den *LXX* und Chaldäer erklärt: חֲרוֹכַת *es ist entzündet, συγκέκαυται. Ms. Alex.* συγκαυθήσεται, wozu sich eine wenigstens verwandte Bedeutung aus dem Arabischen nachweisen läſst: الغَتْمُ شدّة الحر يكاد ياخذ بالنفس d. i. غَتْمٌ *bedeutet die Heftigkeit der Hitze, die beynahe den Athem nimmt* (*Kamûs T. II.* S. 1667), obgleich diese Bedeutung ziemlich allein stehet und mit den übrigen Begriffen von غتم nichts gemein hat. Falsch sagt *Koppe*: غتم *combussit.* Das Bild des in Flammen stehenden Landes (V. 17) ist fortgesetzt, und man darf nicht etwa an *Dürre* (vgl. Joël 1, 19. 20) denken. Die gelehrtern hebräischen Ausleger, als *Kimchi, Aben Esra,* vergleichen das arab. غتم dunkel werden, und erklären daher

durch: in Dunkelheit gehüllt werden (קדר, חשך). So *Juda ben Karisch:* נעתם הארץ . . . والعتم في غريب العربية انطباق d. i. عتم *ist auch im Arabischen, aber selten, für bedeckt, verhüllt werden.* Man müſste dann an die finsteren, das Land deckenden, Rauchwolken denken (V. 17). Blos aus dem Context gerathen sind die Erklärungen des *Syr.* ܐܬܬܙܝܥ *es erzittert,* des *Hieron. conturbata est,* und des *Saad.* أضطرب *es ist geschlagen.*

ארץ ist *gen. comm.* und steht auch sonst mit dem *Masc.* (Ps. 105, 30. 1 Mos. 13, 6), selbst in Einer Stelle mit beyden Geschlechtern (Ps. 65, 6), so daſs weder an Aenderung des Textes, noch an *Enallage generis* zu denken ist. — Im letzten Gliede hört das Bild auf, und es folgt schon eigentliche Andeutung des Bürgerkrieges. Die Bezeichnung des Krieges durch *Feuer,* welches die Völker friſst, ist im A. T. nicht selten (Jes. 10, 16. 26, 11. 4 Mos. 21, 28. Ps. 78, 62), und bey den arabischen Dichtern ganz einheimisch (s. *Zohairi carm. V.* 30. *Schultens ad Hamâsam* S. 329. 381. 455. *Scheid* zu *Ibn Doreid* V. 60. *Cor.* 5, 69. *Jones de poësi asiat.* S. 317), daher die Tropen: in Schlachten gedörrt werden (*Schult. ad Menk.* S. 53), das Feuer des Krieges anschlagen (s. *Reiske* zu *Abulf. Ann. T. III.* S. 330), das Feuerzeug der Empörung (Fundgruben des Orients Th. 1. S. 254), das Schürholz des Krieges; ein ausgebrannter Feuerbrand (s. oben zu 7, 4). Im Syrischen sagt *Barhebraeus* von einem Blutbade zu Edessa (*Chron. Syr.* S. 333): ܘܐܝܟ ܢܘܪܐ ܒܩܫܐ ܫܠܛܬ ܢܘܪܐ ܕܛܘܪܟܝܐ ܒܗܘܢ *wie das Feuer in der Stoppel, so herrschte das Feuer der Türken unter ihnen,* für: so wüthete der Türken Schwert unter ihnen. Von diesem selbigen ephraimitischen Bürgerkriege heiſst es bey Hosea 7, 7: *Alle glühen wie ein Ofen, sie bringen ihre Richter um, alle ihre Könige fallen.* Das hier gebrauchte Bild eines Waldbrandes braucht ein

persischer Dichter (in *d'Herbelot bibl. orient.* S. 140) von einer Pest, die die Stadt Asterabad ums Jahr 997 ergriffen: „Gleich einem wüthenden Feuer zerstörte die Pest auf einmal diese schöne Stadt .... Sie war gleich einem Blitze, der in einen Wald fällt, und alles verzehrt, das grüne Holz, wie das dürre.“ Von den blutigen Greueln der Bürgerkriege im Reiche Ephraim sind die Annalen voll, s. z. B. 1 Kön. 15, 29. 16, 11. 18. 2 Kön. 9, 30 ff. 10, 6 ff. 21, 1 ff. 15, 15.

19. Abschreckende Beschreibung des unersättlichen Blutdurstes der sich bekriegenden Factionen. Vgl. die mildere Schilderung oben 3, 4—7. גָּזַר s. v. a. جَزَرَ, welches im *Kamûs* durch أكل erklärt wird. Vgl. über das Ineinandergreifen der Verba جزر und جزر mein Wb. I, 150. Der Parallelismus gebietet diese Erklärung, übrigens ist allerdings darunter das *Schlachten* und *Morden* (جزر *mactavit*, جَزَّارٌ *lanius*) gemeint. — זְרוֹעַ *Arm* steht häufig für: *Beystand, Helfer* (33, 2. Ps. 83, 9, vgl. عضد Arm, für: Helfer *Cor.* 18, 49, od. 52 *ed. Maracc. Har. IV.* S. 62. *Schultens ad Job.* S. 604), daher *Nächster* s. v. a. רֵעַ, welches Jer. 19, 9 parallel damit steht. *LXX. Cod. Vat.* ἔσθων τὰς σάρκας τοῦ βραχίονος αὐτοῦ (und ebenso dieses Mal der Araber), aber *Cod. Alex.* τοῦ ἀδέλφου αὐτοῦ. *Chald.* גְּבַר נִכְסֵי קָרִיבֵיה יִבְזוּן *jeder plündert seines Nächsten Habe.* Diese Erklärung, die auch das folgende bestätigt, ziehe ich der eigentlichen Auffassung vor, wo man die Beschreibung des sich selbst vor Hunger benagenden Erisichthon verglichen hat, Ovid's Metam. 8, 877:

Ipse suos artus lacero divellere morsu
Coepit, et infelix minuendo corpus alebat.

20. Es werden die beyden dem Blut nach am nächsten verwandten Stämme, die beyden Söhne Joseph's, genannt, um den Brudermord desto abschreckender dar-

zustellen. *Und beyde zusammen gegen Juda*) Diese Worte nennt *Eichhorn* (hebr. Propheten I, S. 219.) ein Glossem, welches hier nicht in den Zusammenhang passe. Die darin liegende Bemerkung, daſs Bürgerkriege gern nach Auſsen wirken, scheint mir aber durch die Erfahrung aller Zeiten bestätigt zu werden, und die Erwähnung derselben in diesem Zusammenhange um so weniger unpassend, als auch Juda, welches die vereinten Factionen zu zerfleischen dachte, ebenfalls ein Reich von Bruderstämmen war.

Kap. 10.

1—4. *Vierte* Strophe. Ein Wehe über die ungerechten Richter und Rechtsverdreher. Ihr Schicksal ist Gefangenschaft und Tod, am Tage der Ahndung. Man hat V. 1 nicht mit *Rosenmüller* an Geber verderblicher, harter Gesetze zu denken (die Gesetzgebung war ja überhaupt nicht in den Händen der Laien), sondern an *ungerechte Richter*. S. 1, 23. 26. חָקַק von Beschlüssen und Berathschlagungen (selbst auſsergerichtlichen) Richt. 5, 15. Das zweyte Glied hieſse vollständig: הוי הַמְכַתְּבִים (אֲשֶׁר) עמל כִּתֵּבוּ. כָּתַב das eig. Wort vom Niederschreiben des richterlichen Decrets (Hiob 13, 26), vgl. im Arab. كتب *Cor.* 4, 79 und كتاب häufig für حكم richterliche Sentenz *Cor.* 4, 104. אָוֶן *Frevel:* hier aber Ungerechtigkeit, und עָמָל Unrecht (4 Mos. 13, 22) sind hier ganz gleichbedeutend.

2. *Um vom Gericht zu verdrängen die Armen*) Daſs ihnen ihr gebührendes Recht nicht werde vgl. Amos 2, 7. Sprüchw. 17, 23. 18, 5. *Daſs die Wittwen ihr Raub — Beute*) die Construction springt vom Gerundio ins Verbum *finitum* über. Vgl. 8, 11 und mit לְ 49, 5. 58, 5.

3. לְשׁוֹאָה für לְיוֹם שׁוֹאָה am Tage der Verwüstung, wie לְיוֹם פְּקֻדָּה. Das לְ öfter vor Zeitangaben, z. B. לְיוֹם רָעָה am Tage des Unglücks Sprüchw. 16, 4.

Hierauf ist zu ergänzen: מִמֶּרְחָק תָּבוֹא (אֲשֶׁר). *Wo wollt ihr lassen eure Herrlichkeit?*) אָנָה תַעַזְבוּ כְבוֹדְכֶם *Constr. praegnans* eig. wohin wollt ihr (schaffen und wo) lassen?

4. Um die verschiedenen Erklärungen dieses Verses (s. *Noldii concord. part. ed. Tympe p.* 842. *Schelling animadverss.*, *Vitringa*, *Rosenmüller* zu d. St.), die sich alle um die Bedeutungen des Wortes בִּלְתִּי drehen, richtig zu beurtheilen, wird man sich zuerst von diesem Worte selbst einen genauen Begriff bilden müssen. Es ist eigentlich *Nomen* der Form בַּלֹּת von בָּלָה, und gleichbedeutend mit בְּלִי Vernichtung (wie בֶּסֶת von בָּסָה, קֶרֶת von קָרָה), dann mit *Jod. parag.* als Zeichen des *stat. constr.* 1) *Adv. nicht* 1 Sam. 20, 26. 2) *Praep. ohne*, 14, 6; *ausser* Jos. 11, 19, beydes für בִּבְלִתִּי, wie לֹא für בְּלֹא. 3) *Conj. ausserdem dass* für בִּלְתִּי אֲשֶׁר (s. zu 8, 23 und Lehrgeb. 636) 1 Mos. 43, 3. Dan. 11, 18, wofür auch בִּלְתִּי אִם steht Amos 3, 4. Als Praep. lässt es *Suffixa* zu (1 Sam. 2, 2), und lautet hier mit dem der ersten Person בִּלְתִּי (wie זוּלָתִי *ausser* und *ausser mir*) als Hos. 13, 4 für: *ausser mir*. Da es hier vor einem Verbo steht, ziehe ich die Erklärung von *Lud. de Dieu* vor, es als Conjunction zu nehmen (*no.* 3), so dass die Stelle heisst: Ausserdem dass sie sich unter den Gefangenen beugen, fallen sie als Getödtete d. i. theils werden sie das Joch der Knechtschaft tragen, theils todt auf dem Schlachtfelde bleiben. So der Syrer: ܕܠܐ ܬܬܟܦܘܢ ܬܚܝܬ ܐܣܝܪܐ ܘܬܚܝܬ ܩܛܝܠܐ ܬܦܠܘܢ *die ihr euch nicht beugen werdet unter den Gefangenen; ihr werdet unter den Getödteten fallen*, wenn nicht ܕܠܐ vielmehr durch *quia non* zu erklären ist. כָּרַע vom gebeugten Gange des Gefangenen, oder vom Hinsinken des Ermatteten, weshalb es häufig parallel mit נפל steht (Ps. 20, 9, vgl. unten 65, 2). Der Sing. כָּרַע steht impersonell und ist dem folgenden Plural נָפְלוּ gleichgeltend. Andere, als *Mose* und *David Kimchi*, *Vitringa*, *Nolde*, *Lowth* u. A. nehmen בִּלְתִּי für: *ohne*

mich d. i. ohne meine Hülfe, von mir (Gott) verlassen, und man kann diese Erklärung nicht mit der Bemerkung zurückweisen, daſs Jehova nicht rede. Von ihm kam ja das Orakel (9, 7) und wenn gleich in der dritten Person darin von ihm gesprochen ist (9, 10. 13), so wechseln ja diese Personen häufig, z. B. 10, 12 in demselben Verse. — *LXX. Vulg. Theod. Luther* erklären es durch: *so daſs nicht* und verbinden mit dem vorigen Verse, wo sie כָּבוֹד durch Edele, *principes* (8, 7) erklären: wo wollt ihr lassen eure Edlen, daſs sie nicht gefangen werden, oder fallen. Jene Bedeutung hat בִּלְתִּי nicht, aber לְבִלְתִּי, namentlich vor dem *Verbo finito* Jer. 23, 14, und so liest Ein *Cod.* (*de Rossi* 596). Ob auch בִּלְתִּי so stehen könne, muſs dahin gestellt bleiben; aber es ist nicht recht passend, daſs den ephraimitischen Magnaten (V. 1. 2), die doch V. 3 angeredet sind, wieder *Edle* (כָּבוֹד) zugeschrieben werden sollen. Oben 8, 7 ist der Fall anders. Man muſs vielmehr bey כָּבוֹד an Schätze denken. *Aben Esra* und *Rosenmüller* nehmen die Bedeutung: *wenn nicht*, und letzterer erklärt: wenn sie sich nicht als Gefangene beugen, werden sie als Getödtete fallen. Aber wenn gleich בִּלְתִּי *nisi* bedeutet, so ist dieses immer *auſser* (nach einer Negation) und ich vermisse den Beweis für die Bedeutung: wenn nicht. תַּחַת אַסִּיר, הֲרוּגִים eig. an dem Orte der Gefangenen, Getödteten, d. i. unter ihnen. Vgl. 14, 19. Oder: *loco vincti, occisorum* für *als* Gefangener, als Getödtete, wofür die Uebereinstimmung des *Numerus* von אַסִּיר mit כָּרַע spricht. *Lud. de Dieu* und *Rosenmüller* nehmen תַּחַת als *Adv.* unten (1 Mos. 49, 25), hier für niederwärts: die Gefangenen beugen sich nieder, die Getödteten fallen nieder. Da aber תַּחַת hier vor Substantiven steht, scheint es mir unnatürlich, es anders, denn als Präposition zu nehmen. Es ist auch gegen den Accent, der תַּחַת אַסִּיר, תַּחַת הֲרוּגִים verbindet.

Kap. 10, 5 — 12, 6.

Orakel gegen *Assyrien* mit Aussichten in ein goldenes Zeitalter, später als die vorigen und unter veränderten Umständen ausgesprochen.

In den früheren Reden hatte der Prophet zu wiederholten Malen (7, 17 ff. 8, 7 ff. vgl. 5, 26 ff.) eine Invasion und Verheerung von Seiten Assyriens gedroht. Jetzt kommt es dazu, und die Assyrer drohen wirklich mit der Verheerung und selbst mit der Zerstörung Jerusalems. Da läſst der Prophet ab vom Drohen, und wendet sich gegen Assur, seinen Uebermuth strafend, und ihm den Untergang verkündigend. Der Gang ist folgender: Im Zorn über Israël sandte Jehova den König von Assyrien, das Werkzeug seiner Strafe, um es zu demüthigen V. 5. 6. Er aber, im stolzen Uebermuth über frühere, ohne Anstrengung erfochtene Siege und Eroberungen (V. 9. 10. 11. 13. 14), und seines Reiches Glanz (V. 8), glaubt nicht, daſs er nur ein Werkzeug in Gottes Hand sey, und denkt Juda nicht (wie er soll) zu züchtigen, sondern zu zerstören und zu vernichten (V. 7. 11). Zur Strafe wird der Herr das frevele Werkzeug, das sich gegen seinen Meister brüstet, züchtigen; Assyriens Heer wird Seuche und (des Krieges) Flamme verzehren V. 15 — 19. Dann wird sich Israëls übriggebliebenes Volk nicht mehr auf diese Stütze verlassen, von der es nur gezüchtigt wurde, sondern sich zu Jehova bekehren V. 20. 21. Zwar ist *Strafe* für Israël unausbleiblich beschlossen, Assyrien wird sein Land *verheeren*, und erst der Rest bekehrt sich zu Gott V. 22. 23. Aber es soll nicht *vernichtet* werden, denn ehe noch der übermüthige Feind sein Ziel erreicht, wendet sich Gottes Zorn von Israël gegen ihn, um ihm zu vergelten, was er an Israël gethan, und dieses frey zu machen von seinem Joch V. 24 — 27. Anrücken wird er gen Jerusalem von Station zu Station, durch Verheerung Furcht und Schrecken verbreiten, aber unter den Mauern Jerusalems da schlägt der Herr seine Macht V. 18 — 34.

Betrachten wir dieses Stück zuerst für sich, und unabhängig von Kap. 11. 12. Einige entschiedene Zeitbestimmungen enthält V. 9. 10, wo des Untergangs von Samarien, und V. 24, wo der bisherigen assyrischen Zinsbarkeit Juda's erwähnt wird (s. die Note), nach Einiger Auslegung eine andere Nebenbestimmung V. 24. 26,

nach welcher der Assyrer auf dem Wege nach oder von Aegypten begriffen war. Auf die erste und letzte gestützt, setzen die meisten Ausleger (z. B. Koppe, Rosenmüller, Bertholdt) das Stück in das 14te Regierungsjahr des Hiskia, wo Sanherib auf dem Wege nach Aegypten Juda züchtigte (vgl. Kap. 36. 37) und *Eichhorn* (I, S. 295) nennt es ein prophetisches Gutachten des Jesaia, bey Senherib's Aufforderung an Hiskia, ihm Jerusalem zu übergeben. Es würde also die Ausführung der unten 37, 6. 7 nur kurz angedeuteten Worte des Propheten enthalten, welchem bald eine andere Botschaft 37, 22—35 nachfolgte. Dafür spricht allerdings die grofse Aehnlichkeit der thrasonirenden Ausdrücke, welche hier dem Könige, und dort dessen Feldherrn in den Mund gelegt werden (2 Kön. 18, 33—35. 19, 11—13); allein dagegen desto entschiedener, dafs an unserer Stelle das Heer als von Norden her gen Jerusalem heranziehend geschildert wird (V. 28—34). Diese Stelle von unserem Orakel zu trennen, und zugleich mit Kap. 11. 12 in eine frühere Zeit des Heranziehens von Assyrien her zu setzen (wie *Eichhorn* I, S. 261) thut, kann deswegen nicht zugegeben werden, weil es diesem Stücke (10, 28—12, 6.) ganz an einem richtigen Anfang, und der glänzenden Schilderung der messianischen Zeit, dergleichen immer erst auf die Erwähnung vieler Drangsale folgt, an Vorbereitung und Motiv, dem Ganzen aber durchaus an Verhältnifs und Rundung fehlen würde.

Ich möchte also das Orakel in eine frühere Zeit setzen, wo der Untergang Samariens in neuem Andenken, und der Uebermuth des assyrischen Herrschers für Juda alles und das Schlimmste fürchten liefs, vielleicht auch ein Kriegszug des Königs in das feindliche Aegypten und drohende Aeufserungen desselben, die Furcht vor einem ähnlichen Schicksal nur zu gegründet machte. Der Prophet tritt hier, wie in der ähnlichen Lage (Kap. 7) tröstend ein; indem er den Heereszug des Assyrers unter theokratische Ansicht stellt, und eine Züchtigung des Volkes durch Verheerung des Landes als verdientes und beschlossenes Strafgericht betrachtet, wegen der gefürchteten Zerstörung der Hauptstadt aber beruhigt.

Koppe, seinem Zerstückelungssystem treu, will V. 17—23 und dann wieder V. 28 bis zu Ende von diesem Orakel trennen, und zusammen mit Kap. 11. 12 als ein

weit späteres Stück betrachten, welches sich auf die Invasion der Chaldäer unter Nebucadnezar beziehe, also dem Jesaia abgesprochen werden müsse. Seine Gründe sind dieses Mal aber schwächer als irgendwo, und beruhen auf Irrthümern, nämlich dafs V. 17 und 18 die Verwüstung eines *Landes*, nicht die Niederlage eines *Heeres* mahle (s. die Anmerk.), und dafs V. 28 ff. das feindliche Heer vom Norden komme, da doch Sanherib's Heer vom Süden her gekommen sey. Aber wodurch war es denn so fest ausgemacht, dafs sich das Orakel gerade auf den von Aegypten kommenden Sanherib beziehe?

Tröstende Orakel, die geradezu den Inhalt des unseren wiederholen s. unten 14, 24—27. 17, 12—14. 29, 1—8. 33, 1 ff. Ueberall die Einkleidung, wie hier, dafs Assyrien einfallen werde, selbst Jerusalem bedrohen, es aber nicht einnehmen, sondern früher selbst vernichtet werden. Das zuerstgenannte kleine Fragment Kap. 14 könnte selbst ursprünglich mit unserem Orakel in Verbindung gestanden haben.

* * *

Dafs in der jetzigen Anordnung des Textes mit Kap. 10 die beyden folgenden Kapitel, 11 und 12, zusammenhängen, ist fast unzweifelhaft, auch fast von allen Auslegern (ausgenommen *Dathe*, *Hensler*, *Reinhard*) anerkannt worden. Dafür spricht schon das ו zu Anfang; der Umstand, dafs die messianischen Schilderungen stets die Orakel beschliefsen, nie anfangen und überhaupt selten allein stehen; und die Analogie von Micha 5, 1 ff., wo die Verbindung mit dem vorigen der gegenwärtigen sehr ähnlich ist.

Sie enthalten eine Schilderung *der messianischen Zeit nach dem Untergange der Nationalfeinde*, folgenden Inhalts: Aus dem Stamme Davids wird dann ein Fürst auftreten, voll der glänzendsten durch Gottes Geist verliehenen Tugenden (V. 1. 2), ein gerechter Richter und Rächer der leidenden Unschuld (V. 3. 4). Unter ihm wird ein goldenes Zeitalter eintreten, wo die ganze Natur in Frieden und Eintracht lebt (V. 5. 6. 7). Dann weicht jeder Frevel aus Zion, Gottesfurcht füllt das Land (V. 9), ferne Nationen wallen nach Zion und buhlen um des Königs Gunst (V. 10). Jehova aber befreyt zum zweyten Mal sein in alle Welt zerstreutes Volk (V. 11. 12), führt es mit starker Hand zurück, wie

einst aus Aegypten (V. 15. 16); die Eifersucht beyder Reiche hat ein Ende, und beyde vereinigen sich zur Unterjochung ihrer Feinde (V. 13. 14). Dann stimmen sie einen Dankhymnus für die Befreyung an (12, 1. 6).

Gegen dieses Stück, oder wenigstens den letzten Theil desselben, hat man nun einige Verdachtsgründe der Unechtheit geäufsert, und eine spätere Anfügung an das jesaianische Stück angenommen. *Koppe* möchte die ganze Stelle nebst dem Ende von Kap. 10 in die babylonische Zeit setzen: *Vater* (in dem bey 11, 1 angef. Progr.) Kap. 11. 12 in die Zeit des *Manasse*, nach der Wegführung des Königs (2 Chron. 33, 11), weil erst dann gesagt werden könne, dafs auch Judäer in alle Welt zerstreut waren (nach V. 12), weil aber allerdings die assyrische, nicht die babylonische Oberherrschaft, vorausgesetzt werde (V. 11. 16); *Rosenmüller* (*Schol. in Jes. I*, S. 433) ist geneigt, die 10 ersten Verse für jesaianisch, das übrige aus dem angeführten Grunde für einen spätern Zusatz zu halten; *de Wette* (Einleit. in das A. T. S. 234) möchte diesen Verdacht auf V. 6 ff. ausdehnen, wegen des „spielenden" (?) Charakters von V. 6—8. und der nicht originellen Schreibart (11, 9. vgl. Hab. 2, 14 — 12, 2. vgl. 2 Mos. 15, 2).

Zu diesen, zum Theil freylich wenig sagenden Gründen liefse sich vielleicht noch beyfügen: 1) dafs einzelne Bilder der Rückkehr fast wörtliche Aehnlichkeit mit Parallelstellen des letzten Buches haben (s. V. 7 und 65, 2, und die Anm. zu V. 15); dafs 2) die Manier, dem geretteten Volke solche Hymnen in den Mund zu legen, sonst nur in unechten Stücken vorkommt (14, 4 ff. Kap. 25. 26); dafs 3) das Haus Davids ein *abgehauener Stamm* genannt wird, aus dessen *Wurzeln* der Sprofs aufschiefsen soll. —. Aber alles wohl erwogen, reichen doch diese Gründe nicht hin, das Stück dem Propheten abzusprechen, und die babylonische Periode müfste, nach *Vater's* richtiger Bemerkung, ohnehin schon wegen V. 16 ausgeschlossen bleiben. Denn 1) das Zerstreutseyn von Israël und *Juda* in viele Länder läfst sich auch zur Zeit des Jesaia erklären, vgl. die Anm. zu V. 11, bes. Joël 3, 11. 2) Ob V. 1 gerade der Begriff eines *abgehauenen* Stammes und eines aus den Wurzeln (ohne höher aufsteigenden Stamm) aufschiefsenden Reises anzuwenden sey, ist nicht ausgemacht. Wurzelschöfslinge schie-

sen ja auch aus den Wurzeln noch lebender Bäume auf. Wäre dieses aber auch, wie ich es des allgemeinen Bildes wegen zugebe, so dürften wir es ja doch nur auf das Herabkommen der davidischen Dynastie beziehen, nicht auf das gänzliche Aufhören ihrer Herrschaft. Sonst verlören wir uns aus der assyrischen Zeit in die babylonische, was, wie bemerkt, nicht angeht. Der Bestand des Hauses Juda ist in dem Orakel vorausgesetzt. Herabgekommen war diese Dynastie aber auch schon zu Jesaia's Zeit, weshalb sein Zeitgenosse Amos (9, 11) von einer *verfallenen Hütte Davids* reden konnte (vgl. oben 8. 6). Will man den Ausdruck urgiren, so muss es auf jeden Fall so gefasst werden. S. die Note zu 11, 1. 3) Einige Aehnlichkeiten mit anderen ältern und jüngern Dichtern, namentlich mit Pseudojesaia, begründen noch keine Nachahmung und nicht Mangel an Originalität. Allerdings scheint 12, 3 aus 2 Mos. 15, 2 genommen: weil unser Prophet bey der ganzen Einkleidung die Vergleichung mit der ägyptischen Befreyung vor Augen hatte, also auch seinen Befreyten einen Hymnus, gleich dem mosaischen, in den Mund legt. Dagegen möchten die Stellen Hab. 2, 14 und Jes. 65, 2 eher aus unserem Dichter genommen seyn, als umgekehrt. 4) Auf die Fiction des Hymnus ist schon im Vorigen geantwortet werden. — Ueber die ganze Stelle, sowohl über die Anknüpfung an Kap. 10, als die Gestaltung der Messias-Idee in derselben, verbreitet übrigens die Vergleichung von Micha 5, 1 ff. manches Licht. Einiges zur Vertheidigung derselben Gesagtes kann man auch bey *Beckhaus* (Integrität der prophetischen Schriften S. 77 ff.) nachlesen.

5. *Wehe dem Assyrer*) אַשּׁוּר eig. den Assyrern, daher auch בְּיָדָם in *ihrer* Hand. Aber V. 6. 7 geht die Construction im Singular fort, und unvermerkt von dem Volke auf den König über, der als Führer und Repräsentant desselben V. 8 ff. redend eingeführt wird. Das zweyte Glied ist zu verstehen, als ob es vollständig hieſse: מַטֵּה (אֲשֶׁר) הוּא בְיָדָם (מַטֵּה) זַעְמִי der Stecken, welcher in ihrer Hand ist, ist der Stecken meines Grimms. Die Ellipse von מַטֵּה als *stat. constr.* zum zweyten Mal

1. 52; 14. 63, 2. Lehrgeb. 852. So wird Jerem. 51, 20 ff. Nebucadnezar ein Hammer und eine Kriegswaffe genannt, womit Jehova die Völker zerschmetterte, die aber jetzt selbst büfsen soll, was sie an Zion gethan. Ein Stecken wird Assyrien auch V. 24 und 9, 3 zugeschrieben. Einige *Codd.* lesen מַטֵּהוּ, wo zu construiren wäre: (אֲשֶׁר) מַטֵּהוּ זַעְמִי (מַטּוֹת) בְּיָדָם aber der Absprung vom Singular (ֵהוּ) zum Plural (ָם) ist dann zu hart.

6. *Gegen ein gottlos Volk sandte ich ihn*) שִׁלַּח בְּ ist der eigentliche Ausdruck, wenn Jehova Plagen, z. B. wilde Thiere, Pest *in* ein Volk schickt (*immittit*), gleichsam dagegen losläfst (5 Mos. 32, 24. Ps. 78, 45. Amos 4, 10). Daher auch שִׁלַּח אֵשׁ בְּ Ezech. 7, 3, שִׁלַּח אֵשׁ בְּ Amos 1, 4 ff. Hier also vom wilden, barbarischen Feinde. Hernach wechselt בְּ mit עַל gegen. Das *gottlose* Volk, gegen welches er gesandt war, ist Ephraim, dessen Hauptstadt Samaria nach V. 10 schon zerstört war. Dieses Triumphes überhob sich der Sieger. *Volk meines Zornes* d. i. welches der Gegenstand meines Zornes war (Jer. 7, 29). *wie den Koth der Gassen*) vgl. Micha 7, 10. Zach. 10, 5.

7. Der Assyrer hält sich nicht für ein Werkzeug in Gottes Hand, sondern in dem stolzen Glauben, dafs er durch eigene Macht handele, sinnt er nur auf Vertilgung und Eroberung. S. die Parallelstellen oben S. 31. Vgl. Zach. 1, 15. Micha 4, 11 ff. בִּלְבָבוֹ (es ist) in seinem Sinne, er hat es vor, sinnt darauf (2 Sam. 14, 7 vgl. 63, 4), sonst עִם לְבָבוֹ (1 Kön. 10, 2). לֹא מְעַט geradezu; viel, in Menge. לֹא drückt in solchen Verbindungen oft geradezu das Gegentheil aus, z. B. לֹא חָסִיד *impius* Ps. 43, 1, בְּלֹא הוֹן um Nicht-Schätze, um den geringsten Preis Ps. 44, 13.

8. Es gehört zu den eigenthümlichen Verfassungsformen des assyrischen, chaldäischen und persischen Reiches, dafs die Provinzen von *Satrapen* oder *Vicekönigen* regiert wurden, die oft Verwandte, Brüder, Söhne oder

Schwiegersöhne des Königs (Ps. 45, 17), zum Theil äusserst mächtig waren, an Pracht des Hofstaates mit ihm wetteiferten, aber auch häufig sich seiner Herrschaft entzogen, und unabhängig machten (s. *Brisson. de reg. Pers. princip.* S. 111. *Heeren's* Ideen Th. 1. S. 571. 2te Ausg.) Diese führten, mehr oder weniger misbrauchsweise, zuweilen den *König*stitel *), wie dieses z. B. mit Merodach Baladan von Babel (Jes. 39, 1 vgl. Ilgen zum Tobias S. 137) der Fall war, und der König nahm davon den stolzen Namen eines *grossen Königs* (s. 36, 4) und des *Königs der Könige* an. Letzteren Titel führten die babylonischen Könige (Ezech. 26, 7. Dan. 2, 36. 37), die ägyptischen (Diod. Sic. 1, 47. 55), die mogolischen (*Barhebr. Chron.* S. 527 ff. *Assemani bibl. orient. II,* 249), die parthischen (*Ekhel doctr. numm. vett. T. III.* S. 247), vorzüglich aber die persischen, auf den Münzen in Pelvi *Malcah Malca* (*de Sacy Mémoires sur diverses antiquités de la Perse* S. 87. 88), in den persepolitanischen Keilschriften nach Grotefend in Zend *Khschéhioh khschiohioh eschâhi* (*Niebuhr's* Reise Th. 2. Taf. 24), welches eine harte Aussprache ist für das neuere شاهنشاه, welches schon Ammianus Marcellinus (19, 2) kennt, und noch der letzte persische Botschafter in der Anrede an den österreichischen Kaiser gebraucht hat (Fundgruben des Orients Th. 6. S. 213—220). Der stolze Oberkönig rühmt sich hier selbst des Glanzes seiner Untergebenen. Auch auf zinsbare Könige, wie z. B. die von Juda jetzt

*) S. vorzüglich die durch Herrn von *Hammer* (Fundgruben Th. 1. S. 5) mitgetheilte Nachricht des alten arabischen Geschichtschreiber *Tabari* (eig. *Abu dschafar Muhammed At-tabari* † 922), dass das alte persische Reich in *sieben* grosse Statthalterschaften zerfallen sey, deren Gewalthaber mit dem königlichen Diadem geschmückt waren. Als solche werden nachher *Dilem, Aderbidschan, Ahwâs, Chorassan, Mekran, Sedschistan* (und wahrscheinlich *Kermân*) angegeben.

schon waren, kann Rücksicht genommen seyn. Vgl. unten 23, 8, wo Tyrus die Kronenspenderin genannt wird.

9. Ist's nicht einer der von mir bekriegten Städte gegangen, wie der andern?, habe ich sie nicht alle mir unterworfen? Wann sich Assyrien die hier genannten Städte und kleinen Staaten, außer Calne alle in Syrien und Mesopotamien, unterworfen habe, sagt die Geschichte nicht. Aber ich möchte annehmen, daß dieses noch vor der Zerstörung von Damascus (wie auch die Stellung darauf führt) geschehen sey, also unter Tiglatpilesar. Im vorhergehenden Orakel (um das Jahr 739 vor Chr.), finden wir nämlich schon die *Aramäer*, was doch wahrscheinlich im weiteren Sinne zu nehmen ist, als *damascenische* Syrer, im assyrischen Heere (9, 11), und an sich ist es wahrscheinlich, daß die Assyrer, ehe sie bis zu den Küstenvölkern, den Syrern und Ephraimiten, vordrangen, die näher liegenden unterjocht, und nicht im Rücken liegen gelassen haben werden. Die Construction wäre auszufüllen: הֲלֹא כְּכַלְנוֹ הָיְתָה כְּכַרְכְּמִישׁ, über הָיָה כְּ (dasselbe Schicksal haben, wie) s. zu 1, 9. Hier fehlt הָיְתָה, aber der Sinn ist derselbe. כַּרְכְּמִישׁ, eine feste Stadt auf der Ostseite des Euphrat, beym Einflusse des Chaboras in denselben (35° Grad der Breite), *Circesium*, *Κιρκήσιον*, arab. قرقيسية, wie schon *Saadia* hat. Das Wort ist zusammengesetzt aus כרך s. v. a. كرك *Schloß*, Burg, und מִישׁ, wie in *Carach-Moab* כְּרַךְ־מוֹאָב s. zu 15, 1. Ueber seine natürliche Festigkeit, da es auf einer vom Euphrat und Chaboras gebildeten Insel lag, s. *Ammian. Marcell.* 23, 5. Vgl. *Abulf. Mesopot.* im N. Repert. III. 23. *Schultens Ind. geogr.* u. d. W. *Carkisia*. כַּלְנֵה, sonst כַּלְנֵה (Amos 2, 6), כַּלְנֵה (1 Mos. 10, 10) und wahrscheinlich auch כַּנֵּה Ezech. 27, 23, wahrsch. Ctesiphon, jenseit des Tigris gelegen, Seleucia gegenüber. S. mein Wb. u. d. daselbst angef. Schriftsteller. Es wird 1 Mos.

a. a. O. als zum Lande Sinear und Nimrods ursprünglichen Reiche gehörig, angeführt, und Amos a. a. O. sein Schicksal mit dem von Samarien verglichen. Die *LXX* übersetzen sehr sonderbar: *οὐκ ἔλαβον τὴν χώραν τὴν ἐπάνω Βαβυλῶνος καὶ Χαλάννης, οὗ ὁ πύργος ᾠκοδομήθη*, woraus *Cyrillus* und *Basilius* zu d. St., sowie Gregor von Nazianz (*orat.* 26), folgern, dafs der babylonische Thurm, den die Talmudisten nach *Borsippos* verlegen, in Chalane gestanden habe. Entweder muſs hier etwas frey eingeschoben, oder etwas doppelt übersetzt und die verschiedenen Versionen in den Text gerathen seyn. Scharfsinnig vermuthet *Bochart* (*Geogr. s.* S. 36), dafs der Uebersetzer sich das ככרכמיש in בָּה כַּרְכֹּם יֵשׁ (vgl. כַּרְכֹּם *χαράκωμα* 5 Mos. 20, 20 Pseudojon.) *ubi munitio est* aufgelöst habe, womit *Hieronymus* zusammenstimmt, welcher die Worte: *τὴν χώραν ἐπάνω Βαβυλῶνος* für frey eingeschoben nimmt. Aber *τὴν χώραν* entspricht wieder den ersten Buchstaben in ככרכמיש, nämlich כִּכַּר, so dafs auch dieses vielleicht eine Uebersetzung davon seyn soll, und es wäre möglich, dafs bey מיש an *Mesene* oberhalb Babel (s. Büschings Asien S. 231) gedacht wäre. — *Hamath wie Arpad*) חֲמָת, حماة, später *Epiphania*, bekannte syrische Stadt am Orontes, früher als der nördlichste Gränzort Canaans genannt (4 Mos. 13, 22, 34, 8. Jos. 13, 5 Richt. 3, 3), zu Davids Zeit Sitz eines diesem befreundeten Königs (2 Sam. 8, 9), auch noch in der spätern arabischen Geschichte genannt, wo sie der Geschichtschreiber Abulfeda beherrschte. Dieser nennt sie ausdrücklich eine alte, schon in den israëlitischen Schriften erwähnte Stadt, und einen der schönsten Plätze Syriens. (S. *Abulf. tab. Syriae* S. 108. 191. *Relandi Palaestina* S. 119 — 121. *Rich. Pococke's* Reisen II, S. 144). אַרְפָּד eine syrische Stadt, stets in Verbindung mit Hamath genannt, und, wie dieses, zuvor von eigenen Königen beherrscht (36, 19.

37. 15. Jer. 49, 23), ohne dass sich eine spätere Spur davon fände.

10. 11. Aehnliche Worte unten im Munde des assyrischen Feldherrn (36, 19. 37, 12). Der Vers enthält einen Vordersatz ohne Nachsatz; oder vielmehr die erste Hälfte des 11ten Verses enthält noch einen zweyten Vordersatz, der mit הֲלֹא siehe! daran geknüpft ist, und auf welche zusammen sich erst das כֵּן in der Mitte von V. 11 bezieht. *So wie meine Hand getroffen die Reiche so manches Götzen*) יָדִי מָצְאָה לְ meine (strafende) Hand trifft etwas V. 14. Ps. 21, 9, mit dem *Accus.* 1 Sam. 23, 17. Nach der Ansicht des Polytheisten ist die Macht eines Reiches abhängig von der Macht seines National- und Schutzgottes; der Sieger glaubt daher, mit Hülfe seines mächtigern Schutzgottes, die Reiche der übrigen ohnmächtigern gestürzt zu haben. S. 36, 19. 37, 12 (woraus erhellt, dass jedes dieser kleinen Reiche seine eigenen Götter hatte) und 46, 1 mit der Anm. Der Ausdruck אֱלִיל eig. *nichtiges* Götzenbild ist hier ebenso passend im Munde des Assyrers, als sonst des Hebräers, weil auch jener alle übrigen Götter, ausser seinen Nationalgöttern, für ohnmächtig und nichtig erklärt, zumal er sie jetzt besiegt zu haben glaubt. — *deren Bilder mehr waren, als die zu Jerusalem und Samarien*) vollst. וּפְסִילֵיהֶם מִפְּסִילֵי יְרוּשָׁלַםִ וְשֹׁמְרוֹן. Vgl. dieselbe Ellipse V. 6. וְ führt hier einen eingeschobenen Satz ein, und kann durch das *Relativum* אֲשֶׁר aufgelöst werden, wie 1 Mos. 49, 23. Auch im Deutschen könnte es beybehalten werden (und seiner Bilder waren mehr als in Jerusalem und Samarien). Jemehr Bilder und Statuen einer Gottheit, desto mehr, glaubt er, hätte sie helfen müssen. Gleich den christlichen Bilderdienern denkt er die Wunderkraft der Gottheit in jedem einzelnen Bilde thätig. In dieser Rücksicht standen nun Jerusalem, wo es gar keine Bilder der Nationalgottheit gab, und Samarien mit seinem, wohl nicht einmal allgemeinen, symbolischen Kälberdienste den

heydnischen Staaten sehr nach. Vor מִן ist der Begriff ausgelassen, der den Vergleichungspunct bildet (s. Lehrgeb. §. 179. Anm. 3). Man hat diesen überall aus dem Zusammenhange zu ergänzen, z. B. Micha 7, 4: *der Beste ist mehr als ein Dornbusch* d. i. *schlimmer* als ein Dornbusch. Ps. 62, 10: *mehr als ein Hauch* d. i. vorzüglicher als ein Hauch. Daher erklärt man gewöhnlich: (mächtiger) als die Bilder Jerusalems und Samariens. Luther: stärker. Aber man kann bey dem einfachen Begriffe der Mehrheit stehen bleiben, wie oben geschehen.

12. Das *Wort Jehova's*, welches vollendet werden soll, ehe sein Zorn sich gegen Assyrien ergiefst, ist das Strafgericht (s. zu 5, 12). Allerdings sollen erst noch manche fallen, und soll die Schuld des Landes gesühnt werden, denn viele waren reif zur Strafe. Die *Frucht* des Hochmuths des Königs von Assyrien ist eben seine *Prahlerey* im folgenden Gliede: תִּפְאֶרֶת רוּם עֵינָיו eig. das Rühmen seines Stolzes. רוּם עֵינָיו das Hochtragen der Augen, für: Stolz, wie sonst Hochnäsigkeit, Hochtragen des Nackens (s. zu 3, 16). Die auffallend vielen Genitiven in פְּרִי גֹדֶל לְבַב מֶלֶךְ אַשּׁוּר, kommen doch eigentlich, da es zusammengesetzte Begriffe sind, auf *zwey* hinaus, vgl. 1 Chron. 9, 13.

13. עֲתִידוֹתֵיהֶם eig. was sie sich *bereitet*, angeschafft, *erworben* haben d. i. ihre Vorräthe, Güter, Schätze. *Syr.* ܥܬܝܕܬܗܘܢ *ihre Schätze*. Die Form עתודות, welche hier das Keri hat, steht Esth. 8, 13 im Chethib. Das Stw. عَتُدَ bereit seyn *Conj. II. IV.* bereiten, auch zusammengezogen أَعَدَّ steht besonders vom Sammeln von Vorräthen, daher عُدَّةٌ Vorrath, den jemand für Nothfälle gesammelt hat. *Juda ben Kariech* ms. يعني ذخايرهم المستعدة انتهابها, *er will sagen, ihre Schätze, die sie sich erwerben, wurden ihr* (*der Assyrer*)

Rauh, und an einer anderen Stelle: ذخايرهم التي اعتدوها للدهر *ihre Schätze, die sie für die Zukunft aufgehäuft.* Dasselbe Wort gebraucht *Saadia:* وما استعدوا *und was sie sich aufgespart haben. Vulg. principes* (nach עַתּוּד 14, 9). Für שׁוֹשֵׁתִי lesen viele *Codd.* שׁוֹסֵיתִי, welches die gewöhnlichere Rechtschreibung ist, als *Po.* von שָׁסָה. — *Ich stürze die Thronen, ein Held*) eig. ich mache die (auf Thronen) Sitzenden herabsteigen. יָשַׁב vorzugsweise thronen Ps. 9, 5. 29, 10. 55, 20. *Vulg. in sublimi residentes. Kimchi* und *Lowth* erklären: die Bewohner (von Vesten), und ähnlich wohl der Syr, der es geradezu durch ܡܕ̈ܝܢܬܐ *Städte* gibt. Die Texteslesart ist כְּאַבִּיר zu lesen, als ein Held, mit dem *Caph veritatis,* s. zu 1, 7. Auch die Punkte כַּאבִּיר könnten Statt haben, als Syriasmus; aber diese Punkte gehören ja nicht zu dieser Lesart, sondern zum Keri. Diese letztere Lesart ist wohl aus Mifsverständnifs der Consonanten כאביר entstanden, wenn man das כ radical nahm, und steht also in demselben Verhältnisse zum Chetbib, wie gewöhnlich. *Vulg.* nach dem Chethib: *quasi potens.*

14. Sinn des schönen Bildes: ohne Widerstand, ohne einen Laut der Klage unterwarf sich alles meiner Uebermacht, und wurden die Schätze der Nationen mein. צִפְצֵף s. 8, 17.

15. Darf sich wohl das Werkzeug gegen seinen Meister brüsten? Vgl. 45, 9. הֵנִיף öfter vom Schwingen, Regieren eines Werkzeuges (2 Mos. 20, 25. 5 Mos. 23, 25. 27, 5), hier der Säge, dann der Ruthe. — *Als ob die Ruthe den schwenkte, der sie hebt*) näml. so verkehrt wäre es, wenn man glaubte, dafs der König von Assyrien Macht über Jehova hätte. מְרִימָיו ist nicht wirklicher, sondern blos Majestäts-Plural vgl. 22, 11. 42, 5. Die Variante מְרִימוֹ ist erklärend. Aufserdem enthalten die Handschriften hier eine Menge verschiede-

ner Lesarten. 66 Handschriften und viele Ausgaben haben: ואת מרימיו, wo der Sinn wäre: als ob die Ruthe (sich) schwenkte, und den der sie hebt. Andere besser: על מרימיו als ob die Ruthe sich hübe *gegen* den, der sie hebt. *Vulg. quomodo si elevetur virga contra elevantem se. Syr.* ܐܘ ܡܫܬܩܠܐ ܫܒܛܐ ܥܠ ܡܢ ܕܡܪܝܡ ܠܗ *oder als ob sich die Ruthe erhübe gegen den, der sie aufhebt.* In beyden Fällen ist *Hiphil* הָנִיף intransitiv genommen, wie es in der poëtischen Sprache wohl erlaubt ist, und bey der letzteren Variante hat man vermuthlich את durch עַל *gegen* erklärt (wie z. B. נִלְחַם אֵת Krieg führen *mit* für *gegen*). Die Vers. haben dabey הָנִיף in der richtigen Grundbedeutung: *aufheben* genommen (vgl. נוף Höhe Ps. 48, 3, arab. ناف *eminuit*), so dafs es einerley ist mit הֵרִים. So geben es auch *LXX* durch αἴρω, ἐπαίρω hier und Hiob 31, 21. Auch *diese* Erklärung drückt eine Variante dreyer Handschriften aus, welche כְּהָרִים lesen statt כְּהָנִיף, und es dem folgenden מרימיו conformiren. Sie kann auch aus dem 2ten Gliede herübergekommen seyn. — *Als ob der Stock den Mann regierte*) für: Mann eig. das *Nicht-Holz*, לֹא־עֵץ d. i. den, der nichts weniger, als ein Stück Holz ist. Mit לֹא wird auf diese Weise eine Art *Composita* gebildet (s. V. 7), z. B. לֹא־אֵל Nicht-Gott, von Götzen 5 Mos. 32, 21, besonders לֹא אִישׁ — לֹא־אָדָם Jes. 31, 8 *Nicht-Mensch* von Gott, im Gegens. des Menschen. Hier heifst so der *Mensch* im Gegens. des Stockes. *Saadias* übersetzt die beyden Versglieder: وكحركة القضيب من رافعه ورفع العصاة ليس منه *als ob der Stock den bewegte, der ihn hebt, da doch* (و s. zu 53, 7) *das Aufheben eines Holzes nicht von ihm selbst herrührt.* So glaube ich nämlich, dafs die Stelle gelesen und erklärt werden müsse. (Vgl. dagegen Paulus und Rosenmüller).

16. Schwindende *Seuche* und des Krieges *Flamme* sollen die Wege zur Vertilgung der assyrischen Heeresmacht seyn. מִשְׁמַנָּיו (*abstr. pro concr.*) seine Fetten d. i. rüstigen, muskulösen Krieger, vgl. Ps. 78, 31. Der Semit drückt durch *Fett* auch das Fleischige, Muskulöse des jugendlichen Körpers aus. Im Arab. ist طِرْقٌ Fett, auch s. v. a. قُوَّة Kraft, und man hat das Sprüchwort: مَا بِهِ طِرْقٌ *es ist kein Fett* d. i. kein Saft und Kraft *in ihm*, Holl. *hy heeft geen pit* (s. *Golii Lex. col.* 1457). Den Gegensatz davon gibt die *Dürre* oder *schwindende Seuche* (רָזוֹן), die auch 3 Mos. 26, 16. 5 Mos. 28, 22 als Fluch angedroht wird. V. 18 am Ende kommt er auf das Bild zurück. An die Pest unter Sanherib darf man hier nicht denken; es ist allgemeine Drohung. Das zweyte Glied wörtlich: *und unter seiner Herrlichkeit entbrennt ein Brand, wie Feuerbrand.* Das Bild ist von den Dornen und Disteln (V. 17) hergenommen, denen man einen Feuerbrand untersteckt, um sie zu verzehren. Unter dem Bilde des Feuers ist wieder die Kriegsflamme zu verstehen, wie 9, 17. 18. In Beziehung auf die Assyrer ist es dem Propheten sehr geläufig geworden (30, 30. 31, 9, vgl. 33, 12), wechselt aber auch zuweilen mit der eigentlichen Bezeichnung des Schwerts (31, 8). Das Wortspiel יֵקַד יְקֹד כִּיקֹד אֵשׁ wird man nicht übersehen. Als Realparallele vgl. Zach. 12, 6:

> zu selbiger Zeit mache ich die Fürsten gleich einem Feuerheerd unter Holz,
> und gleich einer Fackel unter Garben,
> und sie fressen zur Rechten und Linken alle Völker ringsum.

כְּבוֹדוֹ für: die Edeln, vgl. 5, 13. 8, 7. Es ist nicht geradezu synonym mit מִשְׁמַנָּיו, wie man angibt, sondern beydes zusammen, die *Edeln* und die *rüstigen Krieger*, gibt erst den vollständigen Begriff der assyrischen Heeresmacht.

17. Jehová, das Licht Israëls, welches seinem Volke nur wohlthätig *leuchtet* (2, 5), wird für die Feinde ein verzehrender Feuerbrand, vgl. 1, 31. Der Dichter springt hier übrigens von einem Bilde zum andern, und deutet manches nur an. Die Feinde sind hier mit *Dornen und Disteln* verglichen, die man anzündet, aber V. 18. 19 mit einem prächtigen *Wald* und einer schönen *Pflanzung*, aus welchem Bilde er aber am Ende von V. 18 herausfällt. *Dornen und Disteln*, als Bild von Gottlosen fanden wir schon 9, 17, aber die Araber brauchen es auch als Bild feindlicher Kriegsmacht. S. *Schultens Origg. hebr.* S. 431. 432. *Taurisi* zur Hamâsa sagt:

جعل الشوكة كناية عن سلاح والقوة جميعا .... ثم نقلت الشوكة الي الحديد وكني بها الشدة والباس *er braucht* شوكة (Dorn) *uneigentlich von Waffen und Macht zusammen* ...... *Dorn wird übergetragen auf Eisen, und man bezeichnet damit Stärke und Kriegsmacht.* Daher auch die Phrase: *seine Dornen sind stark, schwach geworden*, von der Kriegsmacht zu verstehen. Das Bild vom Verbrennen abgehauener Dornen s. 33, 12.

18. Die Vergleichung des feindlichen Heeres mit einem Walde s. V. 33. 34, vgl. zu 14, 8. כַּרְמֶל eig. edle, gartenartige Bäume: Pflanzung, verw. m. כֶּרֶם, mit angehängtem ל (s. Lehrgeb. 865). Aber das Bild ist nicht gehalten. Man erwartet: der schöne Wald wird verdorren. Aber der Schriftsteller redet wieder eigentlich vom feindlichen Heer und läſst dieses an dürrer oder dörrender Seuche (Luther V. 16. *Darre*) dahinschwinden. מִנֶּפֶשׁ וְעַד בָּשָׂר an Leib und Seele, sprüchwörtl. für: ganz und gar, hier passend vom Kranken, dem auch die Seelenkräfte mit denen des Körpers schwinden. Die Worte וְהָיָה כִּמְסֹס נֹסֵס sind ohne Zweifel am richtigsten von *Hezel*, *Schelling* (S. 18 ff.) und *Rosenmüller* erklärt

durch: er wird seyn, wie ein Kranker dahinschmachtet. Zu מסס vgl. 1 Sam. 15, 9, zu נסס das syr. ܢܣܐ krank seyn, ܡܣܝܐ krank. Die Worte bilden eine Paronomasie, und beziehen sich dem Sinne nach auf die erste Hälfte von V. 16 zurück. Vgl. 17, 4 und Zach. 14, 12:

und dieses ist die Plage, mit welcher Jehova alle Völker schlägt,
welche kriegen wider Jerusalem:
es schwindet ihnen das Fleisch, während sie noch auf den Füſsen stehen,
ihre Augen schwinden in ihren Höhlen,
und ihre Zunge in ihrem Munde.

Von älteren Erklärungen mag nur die des *Abulwalid* hier stehen, welcher erklärt: es wird geschehn, daſs er (der Assyrer) auf der Flucht hinschmachtet (נֹסֵס für נוס fliehen). Seine Worte sind: ومعني כמסס נסס ويصير دائما منحلا وهو هارب اي انهم يهلكون في الحروب ولا ينجو منهم لا القليل *er wird verschmachtet und kraftlos seyn, wenn er auf der Flucht ist, d. i. sie (die Assyrer) werden in den Kriegen zu Grunde gehen, so daſs nichts von ihnen entkommt.* Aehnlich der Chaldäer, auf den er sich auch beruft: וִיהֵי תְּבִיר וְעָרִיק *er wird erschrocken und flüchtig seyn. Symm.* καὶ ἔσται ὡς τετμημένος φεύγων. *Vulg. et erit terrore profugus.* Ueber die Bedeutung der Furcht bey letzterm s. מסס 5 Mos. 1, 28. Jos. 5, 1. Die *LXX* mit ihrem: ὡς ὁ φεύγων ἀπὸ φλογὸς καιομένης, mag sich den Text in כְּמֵאֵשׁ נֹסֵס umgestaltet haben; aber wir können dieses um so weniger für das richtige halten, als es schwerlich hebräisch ist, und heiſsen sollte: כנסס מאש. *Lowth* versteht unter den Dornen und Disteln V. 17 das gemeine Volk, unter dem prächtigen Walde V. 18 die Edleren, so daſs dieses zusammen erst das Bild des ganzen feindlichen Heeres gäbe.

20 — 22. Nach jenen Strafgerichten und der Niederlage der Feinde bekehren sich dann die übrigen; aber

freylich auch nur diese; denn so ist es des Volkes Geschick. S. oben zu 4, 3. Unter dem *Reste Israëls* ist nicht etwa (nach *Eichhorn*) *Juda* zu verstehen nach der Wegführung Israëls, sondern nach dem herrschenden prophetischen Sprachgebrauche: die nach den Strafgerichten noch Uebriggebliebenen. Dafs diese Strafen nicht ausbleiben würden, ehe sich der Zorn Jehova's gegen Assur wende, sagen V. 12. 21. 22 ausdrücklich.

21. Ueber שְׁאָר יָשׁוּב s. zu 7, 3. אֵל־גִּבּוֹר oben 9, 5 vom Messias, hier: von Jehova. Man könnte hier allerdings nach dem Zusammenhange mit den meisten ältern Verss. durch: starker *Gott* erklären, aber es ist doch vorzüglicher, dieselbe Zusammensetzung an beyden Stellen auf gleiche Weise zu nehmen. *Saadia* hat auch hier: الطايق الجبار. Auf jeden Fall ist es Bezeichnung Jehova's als Kriegsgott, also des *wahren* Siegverleihers, an den man sich zu wenden hat, statt des Königs von Assyrien.

22. Die Strafgerichte werden immer als etwas unabänderlich beschlossenes dargestellt (6, 10). Schwierig ist den Auslegern die Construction: שׁוֹטֵף צְדָקָה gewesen. Man erklärt: sie (כִּלָּיוֹן die Zerstörung) strömt einher *mit* Gerechtigkeit (für בִּצְדָקָה); oder: etwas Ueberströmendes ist die Gerechtigkeit (Rache). Andere haben gar statt שׁוֹטֵף lesen wollen שֹׁפֵט. Das Richtige ist unstreitig, צְדָקָה als *Accusativ* zu fassen, der von שׁוֹטֵף regiert wird, so dafs zu erklären ist: (das Strafgericht) fluthet einher die Gerechtigkeit d. i. *bringt*, wie ein Strom *einherfluthend, die Gerechtigkeit.* שׁוֹטֵף steht nicht blos intrans. für: übertreten, sondern häufigst als *Verbum activum* mit einem *Accus.*, etwas *überschwemmen* (zum Ersäufen, Auslöschen), etwas *weg*schwemmen, *weg*spülen; hier s. v. a. *einher*schwemmen, einherschwemmend *bringen.* Sehr schön wird so ausgedrückt, wie nur durch solche Verheerung der göttlichen Strafgerechtigkeit

genung gethan werde. Jene Construction von שָׁטַף mit dem *Accus.* schliefst sich an eine sehr bekannte an (Lehrgeb. S. 809), nämlich Klagel. 3, 48: פַּלְגֵי מַיִם תֵּרַד עֵינִי *mein Auge strömt Wasserbäche herab.* Joël 4, 18: הַגְּבָעוֹת תֵּלַכְנָה חָלָב *die Hügel fliessen Milch* d. i. strömen Milch daher, liefern Ströme von Milch. Ueber die Benutzung der Stelle im N. T. Röm. 9, 28. 29 ist mit grofser kritischer Sorgfalt gehandelt in *von Cölln's* Abhandlung darüber in *Keils* und *Tzschirners Analekten* B. 3. H. 2. S. 28 ff. Vgl. ein früheres Progr. über dieselbe Stelle von *Velthusen* (Helmst. 1785), wieder abgedruckt in dessen und Ruperti's *Comment. theolog. T. V.* S. 388 ff.

23. כָּלָה וְנֶחֱרָצָה Vertilgung und das Beschlossene, näml. Strafgericht, eine öfter vorkommende Verbindung (28, 22. Dan. 9, 27. 11, 36), die auch durch *Hendiadys* erklärt werden kann: die beschlossene Vertilgung. Uebrigens wird man statt Vertilgung, welches freylich כָּלָה etymologisch bedeutet, hier und V. 22 besser Verheerung setzen, da diese Strafgerichte blos Züchtigung durch Verheerung, nicht gänzliche Vertilgung seyn sollen.

24. לָכֵן *dennoch*, wie das arab. لَكِنْ, لَكِنَّ, vgl. 27, 9. 1 Mos. 4, 15. Hos. 2, 13 (14). Jer. 16, 14. 30, 16. Ezech. 39, 25. Diese Partikel ist ganz andern etymologischen Ursprungs, als לָכֵן deshalb, und steht eigentlich für לְא כֵן d. i. לֹא כֵן, im Arab. لَا كِنْ, welches auch vollständig dafür vorkommt. S. *Schultens Exc. ex Hamâsa* S. 312. 364. 412. Diesen Ursprung haben auch schon die *LXX* gekannt, die es 1 Mos. 4, 15 und Jes. 16, 7 durch οὐχ οὕτως geben. — *Ruthe* und *Stab*, sowie *Joch* V. 27 ist Bezeichnung der assyrischen Dienstbarkeit d. i Zinsbarkeit (vgl. 9, 3), wofür der Prophet aber die Ausdrücke möglichst stark wählt. Daher auch die Vergleichung mit der ägyptischen Sklaverey. בְּדֶרֶךְ מִצְרַיִם hier und V. 26 auf die Weise, nach der Weise

Zorn (wendet sich) zu ihrer (der Feinde) Vertilgung. Der Feinde war V. 24 erwähnt, so dafs die Beziehung des *Suffixi* keine Schwierigkeit hat. תַּבְלִיתָם (vgl. תַּבְלִית, wovon es als *Verbale Pih.* zunächst herkommt) ganz unser *Aufreibung*, nur hier und s. v. a. בְּלִי Vernichtung 38, 17, vgl. بَلِي *consumtio, abolitio* (*vit. Tim. T. II.* S. 508. Z. 3), بَلِيَّة *clades* (*T. I.* S. 534. Z. 10). Mehrere *Codd.* und Editt. (aber die geringere Zahl) lesen עַד תַּבְלִיתָם, welches denselben Sinn haben würde, und gewöhnlicher ist. Zwar steht es selbst blos für: Ende, Vollkommenheit, aber כָּלָה häufig für *vernichten*. Dieselbe Variante kommt auch Hiob 21, 13. 36, 11 vor, wo die Handschriften zwischen יְבַלּוּ und יְכַלּוּ schwanken. Hier zeugen für das ב namentlich auch fast alle alte Versionen, die das Wort fälschlich von חֲבַל Frevel ableiten. *Vulg. scelus. Syr.* ܚܒܠܐ *corruptela. Targ.* חַבָּלָא s. oben. *Saad.* scheint beyde Lesarten auszudrücken: وأخلبهم (lies: وأبليهم, in der Handschrift אבליהם für אכליהם) وأفنيهم *ich will sie aufreiben und vertilgen.* Die *LXX* mit ihrem ἐπὶ τὴν βουλὴν αὐτῶν hatten aber vermuthlich תַּחְבְּלִיתָם. So haben sie 32, 7: כלי כליו רעים ausgedrückt: ἡ γὰρ βουλὴ τῶν πονηρῶν ἄνομα βουλεύσεται. עַל s. v. a. *zu*, und gleichbedeutend mit עַד, welches 2 *Codd.* dafür lesen. Diese Partikeln wechseln öfter (s. 9, 12).

26. Der Prophet spricht wieder von Jehova in der dritten Person. (*Dann schwingt Jehova — die Geisel drüber*) über Assur. Ueber die Niederlage der Midianiter s. 9, 3. An dem *Felsen Oreb* war Oreb (עֹרֵב Rabe), einer der midianitischen Anführer, erwürgt worden (Richt. 7, 25) und er hatte davon wahrscheinlich seinen Namen erhalten. Zwar sagt dieses der Concipient Richt. a. a. O. nicht ausdrücklich, aber es ist ohne Zweifel seine Ansicht, da er auch den *Seeb* bey der Kelter *Seeb* erwürgen

läſst, und überhaupt gern Ortsnamen aus der Geschichte erklärt. Sonst könnte allerdings der Fels eigentlich *Rabenfelsen* (sowie der andere Ort *Wolfskelter*) geheiſsen haben, und die historische Deutung Combination des Erzählers seyn. Aus dem Zusammenhange ersieht man dort, daſs der Fels jenseit des Jordan, nahe am Flusse und dem Stamme Ephraim gegenüber, lag. Spuren einer gleichnamigen Stadt finden sich nicht (s. *Relandi Palaestina* S. 913). Uebrigens hat Hermann von der Hardt eine solche angenommen, und daran seine berüchtigte Erklärung von den den Elias speisenden *Orebiten* (עֹרְבִים) für: Raben, geknüpft. — *Und wie er seinen Stab schwang gegen das Meer*) Man hat aus dem vorigen Gliede zu ergänzen: כְּמַכַּת מַטֵּהוּ וגו. Es ist angespielt auf den Untergang der Aegypter im rothen Meer, da die zurückgetretenen Gewässer auf das Schwingen des Gottes-Stabes (2 Mos. 4, 20. 17, 9) durch Mose wiederkamen. 2 Mos. 14, 26 heiſst es zwar blos: *Jehova sprach zu Mose, strecke deine Hand aus gegen das Meer* (עַל הַיָּם); aber nach V. 16 war diese mit dem Gottes-Stabe gewaffnet. S. mehreres zur Erklärung dieses Verses bey V. 24.

27. Zu den ersten Gliedern vgl. 9, 3. Das letzte von allen Auslegern so schwer gefundene und von Vielen für corrupt gehaltene Versglied findet die schicklichste Erklärung in den Parallelen 5 Mos. 32, 14. Hos. 4, 16. Das Bild ist vom fetten, wohlgenährten Stier hergenommen, der üppig und löckend das Joch nicht mehr duldet, sondern von sich wirft und zerbricht. So wird es Israël machen, ist der Gedanke, wenn sich der Herr wieder zu ihm wendet. Ich übersetze wörtlich: *und es zerbricht das Joch* (Israëls) *vor Fett.* חֻבַּל *zerstört*, vernichtet, aufgerieben werden (Sprüchw. 13, 13. Hiob 17, 1), und מִפְּנֵי *prae* wenn es s. v. a. *wegen* ist (5 Mos. 28, 20); oder auch *durch* 1 Mos. 6, 13: *die Erde ist voll Frevels* מִפְּנֵיהֶם *durch sie*. 2 Mos. 8, 24: *das ganze Land ward verheert* מִפְּנֵי עָרֹב *vor Geschmeis* d. i. durch dasselbe.

Von allen frühern Erklärern hat nur der Syrer diese, oder eine sehr ähnliche, Wendung genommen: *das Joch wird zerstört* ܡܢ ܩܕܡ ܦܛܡܬܐ (und abgeworfen) *von den fetten Stieren.* Er hat שֶׁמֶן für שְׁמֵנִים genommen, was die Sprache auch erlauben würde. Noch am ähnlichsten sonst Eichhorn: *das Joch muſs neuem Wohlstand weichen,* eig. das Joch zerbricht vor dem Fette (Wohlstand), welches an dessen Stelle tritt; wo nur das Bild nicht gehalten ist. — Von den übrigen zahlreichen Erklärungen ruhen alle diejenigen auf einem ganz falschen Grunde, welche חֻבַּל nach *Hieron.* durch *verfaulen* erklären, vielleicht nur durch das lat. *corrumpere* verführt. Einige hebr. Ausleger erklären, wie oben, beziehen es aber auf die Assyrer: *das Joch* (Assurs) *zerbricht durch's Fett* d. i. durch Assur's zu groſse Herrlichkeit. Aber es ist unschicklich, daſs davon das Joch, was er *auflegt,* breche. Der Chald., *Jarchi, Kimchi, Grotius, Dathe* nehmen שֶׁמֶן *Oel* für den *Gesalbten,* und ersterer bezieht es dann auf den Messias, die übrigen auf Hiskia, der das Joch brechen werde. Hieran schlieſst sich Secker's Conjectur (bey Lowth): מִבְּנֵי שֶׁמֶן *von den Söhnen des Oels* d. i. Gesalbten, wozu dann Zach. 4, 14 zu vergleichen seyn würde. Er selbst versteht es von den Assyrern (V. 16) oder den Juden als Gesalbten Ps. 105, 15, wo es aber die *Propheten* und *Priester* sind. Besser lieſse sich die ingeniöse Conjectur erklären: *zerbrochen wird das Joch* (und abgeworfen) *von den Söhnen des Fettes* d. i. den fetten Stieren (vielleicht las der Syrer so) oder den wieder Beglückten. Die *LXX,* welche übersetzen: *καὶ καταφθαρήσεται ὁ ζυγὸς ἀπὸ τῶν ὤμων ὑμῶν,* conjecturirten ohne Zweifel מִפְּנֵי שִׁכְמְכֶם, nicht מִשִּׁכְמֵיהֶם, welches *Lowth* sich als Lesart derselben denkt. Dieses ist gar kein hebräisches Wort, da שְׁכֶם seinem Begriffe nach keinen Plural zuläſst (s. 9, 3 und mein Wörterb.), und die *LXX* setzen den Plural οἱ ὦμοι öfter für den Singular שְׁכֶם 1 Mos. 24, 15. 2 Mos. 12, 34.

Jes. 4, 5. Richt. 9, 48. Hiob 31, 35. Jes. 14, 25. Um so eher versteht es sich, daſs dieses Unding von Wort nicht mit *Lowth* und vielen Nachsprechern desselben in den Text aufgenommen werden kann.

28. Von nun an eine durch Lebendigkeit und höchst glückliche Abwechselung des Ausdrucks ausgezeichnete Schilderung des gen Jerusalem herannahenden assyrischen Heeres, des Schreckens und der Verwirrung, die es von Ort zu Ort verbreitet, bis es im Angesicht Jerusalems zuletzt von Jehova vertilgt wird. Das Ganze muſs durchaus ideal genommen werden, und drückt blos den Sinn aus: der Assyrer wird, wenn er zur Züchtigung des Landes kommt, das ganze Land verheeren, auch gen Jerusalem heranziehen, es zu zerstören; aber man sey getrost (V. 24), er wird es *nicht* ausrichten, denn Gottes Zorn wird sich früher gegen *ihn selber* wenden. Bey *Ajath* oder *Ai* (etwa 6 deutsche Meilen von Jerusalem) betritt der Feind das Gebiet des Reiches Juda und zwar des Stammes Benjamin. Diesem gehören auch die folgenden Städte an, die alle auf dem Wege von da bis Jerusalem liegen. Wenige von ihnen sind in der ehemals fruchtbaren, jetzt wüsten und steinigen, Gegend (s. *Maundrell* S. 64. *Clarke Travels II,* S. 526) erhalten, und *Rama* ist noch jetzt eine gewöhnliche Station der von Syrien, namentlich Haleb, herab nach Jerusalem Reisenden. עַיַּת (Trümmer) ist höchst wahrscheinlich nur verschiedene Form für עַיָּא (Nehem. 11, 31) und dieses für עַי, die alte schon in der Patriarchenzeit vorkommende kanaanitische Königsstadt (1 Mos. 12, 8. 13, 3), östlich von Bethel, auf einer Anhöhe (Jos. 8, 11), welche Josua zerstörte (Jos. 8, 1 ff.), welche aber zu Esra und Nehemia's Zeit wieder vorkommt (Esra 2, 28. Neh. 8, 32), so daſs sie also nicht gänzlich zerstört, oder wieder aufgebaut seyn muſs. Zur Zeit des Eusebius und Hieronymus zeigte man Ruinen derselben. עַל nach den Verbis des Gehens, Kommens oft s. v. a. אֶל *zu, nach* (1 Mos 38, 12), hier

aber mit dem Nebenbegriffe der Lästigkeit des Kommendēn, wie z. B. im Arab. دخل علي jem. über den Hals kommen (Michaëlis-Bernstein arab. Chrest. S. 189). S. 22, 15. 2 Sam. 15, 4. מִגְרוֹן nur hier und 1 Sam. 14, 2, aus welcher Stelle erhellt, dafs es bey Gibea (V. 29) lag. Die *LXX* haben hier und dort *Μαγδὼν*, *Μαγγεδὼ* ausgedrückt, indem sie an die bekanntere Stadt מִגְדּוֹ denken. — *In Michmasch läfst er sein Geräth*) eig. der Stadt Michmasch vertraut er sein Gepäck. So *LXX. Vulg. Syr. Saad.*, welches allein sprachgemäfs und hier ungemein passend ist. Wenn ein Angriff geschehen sollte, liefs man das Gepäck (כֵּלִים *impedimenta*) eine Strecke rückwärts unter militärischer Bedeckung zurück, um desto ungehinderter zu seyn, und es nicht der Gefahr, genommen zu werden, auszusetzen. S. 1 Sam. 17, 21. 25, 13. 30, 24. An der erstern Stelle wird der darüber gesetzte Feldhauptmann שֹׁמֵר הַכֵּלִים genannt. Es ist dieses die unmittelbare Voranstalt zum Angriff, und das Heer ist von nun wie zum Sturme fertig. *Clericus, Rosenmüller* u. A.: zu Michmasch mustert er sein Geräth. Aber הִפְקִיד ist immer *anvertrauen*, nie mustern, wie in Kal; ferner ist das Heer, nicht der König, das Subject, und לְ *zu* kommt vor Ortsnamen nicht weiter vor, wenn auch לַפֶּתַח *vor der Thür* und einige ähnliche Verbindungen eine Analogie enthalten. Endlich sollte man eher eine Truppen-Musterung, als die des Gepäckes erwarten. מִכְמָשׂ, auch מִכְמָס, wird öfter in dem Kriege Sauls gegen die Philister genannt (1 Sam. 13, 3. 5. 14, 31), noch späterhin als Wohnort des Maccabäer Jonathan (1 Macc. 9, 73). Eusebius nennt es einen grofsen Flecken, 9 römische Meilen von Jerusalem, unweit Rama, und im Talmud (*Menachoth cap.* 8, 1) wird es als fruchtbar an Waizen genannt.

29. *Sie gehen durch den Pafs*) Auch dieser Pafs bey Michmas (מַעֲבַר מִכְמָשׂ) kommt in der Geschichte jenes

Krieges vor, und wurde von Jonathan erstürmt. Bey dieser Gelegenheit gibt der Geschichtschreiber eine genaue Beschreibung 1 Sam. 14, 4. 5. Er ging zwischen 2 Felsenspitzen durch, von denen die eine mitternächtlich gegen Michmasch, die andere mittäglich gegen Geba über lag. *Zu Geba machen sie Nachtquartier*) eig. Geba (ist) die Herberge (wo) sie übernachten. Diese Erklärung empfiehlt sich besonders durch das parallele עָבְרוּ מַעְבָּרָה wo auch das Verbum und derivirte Substantiv verbunden sind. Sonst liefsen sich die Worte, mit der *Vulg.*, als Worte der Assyrer fassen: „(sprechend): Geba sey unser Nachtquartier." Der Chaldäer hat sich לָנוּ in לָמוֹ abgeändert, welcher Lesart Lowth, Dathe, Döderlein ohne Grund folgen. Die Worte des *Alex.*: καὶ ἥξει εἰς *Ἀγγαὶ* scheinen aus dem ersten Gliede von V. 28 hieher gerathen zu seyn. *Geba* (גֶּבַע Hügel) eine Levitenstadt (Jos. 18, 24. 21, 17), bey welcher David die Philister schlug (2 Sam. 5, 25). Nach Eusebius und Hieronymus (v. *Γηβενά*) war sie 5 römische Meilen von Gofna auf dem Wege nach Neapolis, was nicht passend ist: wahrscheinlich liegt ein Irrthum zum Grunde und es sollte 5 Meilen von Jerusalem heifsen. So weit war das benachbarte Rama nach Joseph. Archäol. 8, 6. Wenn für *Geba* 2 Sam. 5, 25 in der Chronik (1, 14, 27) Gibeon steht, so ist dieses vielleicht Mifsverständnifs des Chronisten, wie auch der *Alex.* גֶּבַע, גִּבְעָה, und גִּבְעוֹן öfter verwechselt. *Rama*, nach *Hieron.* 6 römische Meilen von Jerusalem, nach Richt. 19, 11 ff. 1 Kön. 15, 22 nahe bey Gibea, aber von Jerusalem entfernter. Es ist nicht mit Rama zu verwechseln, welches auf dem Wege von Joppe nach Jerusalem liegt. *Gibea Sauls*, so benannt als die Geburtsstadt Sauls, wo er auch als König wohnte (1 Sam. 11, 4. 16, 1). Sie hiefs auch Gibea Benjamins zum Unterschied einer gleichnamigen Stadt in Juda (Jos. 15, 57). *Pococke* (Th. 1. S. 73) und Maundrell (S. 32) erwähnen in dieser Gegend ein arabisches Dorf *Geb* oder *Gib*

(جهيب *Dschib*), welches ein Ueberbleibsel von *Gibea*, oder auch von *Geba* seyn mag.

30. *Tochter* Gallim's für *Söhne*, Einwohner derselben (s. zu 1, 8). *Saad.* gut: جميع جليم. *Chald.* אֱנָשׁ בַּת גַּלִּים, wo vielleicht *Bath* eingeschoben ist. Oder er hat es wirklich fälschlich zum *N. propr.* gerechnet, wie es selbst Neuere gethan haben: was so wenig der Fall ist, als bey Zion, Babel, Tyrus. Der Ort גַּלִּים (Quellen) wird noch 1 Sam. 25, 44 genannt, und Jos. 15, 59 bey den *LXX*, wo er zu Juda gerechnet wird. צַהֲלִי קוֹלֵךְ lass laut ertönen, eig. lass wiehern deine Stimme, sonst vom Jubel, hier vom Angstgeschrey. Die hebräische Sprache hat viele Wörter, die beydes bezeichnen, als רָנַן und רִנָּה, הֵרִיעַ, מַרְזֵחַ und מְהִנָּה. — *Merk auf, Laisa*) *Vulg. attende Laisa. LXX* ἐπακούσεται Λαισά, *Ms. Alex.* ἐν Λαϊσά. *Syr.* und *Chald.* haben לַיִשׁ, ܠܝܫ. Man nimmt, nach diesen Vorgängern, gewöhnlich einen Ort, *Laisa* oder *Lais* zwischen Gallim und Anathoth an, was in den Zusammenhang sehr passend ist, nur darf man sich nicht verhehlen, dass es allerdings an jedem anderen Beweise dafür fehlt. Zwar hat die lat. Uebersetzung auch 1 Macc. 9, 9 einen Ort *Laisa*, wo sich Juda vor der letzten unglücklichen Schlacht gelagert hatte, und *Wernsdorf* (*de fide hist. libr. Maccab.* §. 80), auch *Michaëlis* zu d. St. haben dieses combinirt. Aber *Laisa* ist dort sicherlich nur aus einer corrupten Lesart des griechischen Textes hervorgegangen *).

*) Der vatic. Text liest Ἐλεασά, besser der alex. Ἀλασά, wofür der Syrer stimmt: ܐܠܥܣ, *Vulg. Laisa.* Aus dem Verfolge des Krieges sieht man, dass der Kampf an der philistäischen Gränze war; einzig richtig ist daher gewiss Reland's Aenderung (*Palaestina* S. 749) in Ἀδασά, Stadt an der philistäischen Gränze, wo schon früher gekämpft worden war (s. 7, 39. 45). Die Leichtigkeit des Verschreibens von ΑΔΑΣΑ in ΑΛΑΣΑ und ΛΑΙΣΑ fällt

Will man nun

nicht blos auf die Auctorität unserer Stelle ein *Laisa* oder *Lais* in dieser Gegend annehmen, so muſs man mit *Grotius* erklären: mache, daſs man's bis *Laisch* (d. i. die nördlichste Gränze von Palästina) höre, näml. dein Geschrey, und es dann auf Gallim oder Anathoth beziehen; wobey aber zu bemerken, daſs הִקְשִׁיב auſserdem nicht in causativer Bedeutung vorkommt. Vitringa: *horch nach Lais hin, armes Anathoth,* wobey er einen Ort לַיִשׁ (nicht *Laisa*) in dieser Nachbarschaft annimmt. Sinn: horch, welch ein Jammergeschrey in *Lais*. Der Grammatik nach am besten, da das ה in לַיְשָׁה nach dem Accent paragogisch oder local ist. Auch V. 31 kommen 2 sonst nicht mehr genannte Ortschaften vor. *Armes Anathoth!*) Die Priesterstadt *Anathoth*, der Geburtsort des Jeremia (Jer. 1, 1) lag nach Eusebius und Hieronymus 3 römische Meilen, nach Josephus (Archäol. X, 10) 20 Stadien von Jerusalem. Das Adjectiv steht voran des Nachdrucks wegen, oder es kann auch Prädicat seyn: unglücklich (ist) Anathoth. Man bemerke das Wortspiel mit dem Namen, wie deren Micha 1 viele vorkommen. *Lowth* übersetzt עניה *hall es wieder*, wobey er ה als *Suffixum* zu nehmen scheint, und sich eine Anspielung auf die wirkliche Etymologie von עֲנָתוֹת (*responsiones*, nach Simonis) denkt, weil es in einem Thale gelegen war (nach Robert *Itin.* S. 70. *Monconnys* S. 301). Aehnlich der Syrer: ܥܢܝ ܥܢܬܘܬ. Aber mit den gegenwärtigen Vocalen ist dieses unmöglich: es sollte עֲנִיהָ (antworte darauf!) heiſsen.

31. Die Orte *Madmena* (Misthaufe) und *Gebim* (Cisternen) kommen nicht weiter vor; denn *Madmanna* (Jos. 15, 31) lag im südlichen Theile des Stammes Juda.

in die Augen. Ohnehin läſst sich nicht begreifen, wie ein so ganz unbekannter Ort, wie Ἐλεασά, hier ohne irgend eine nähere Angabe genannt werden sollte.

Sie müssen sehr nahe bey Jerusalem gelegen haben. הֵעִיזוּ *intrans.* fliehen, wie Jer. 4, 6.

32. *Nob*, eine Priesterstadt nahe bey Jerusalem (1 Sam. 22, 11. 19). Nach dem Chaldäer, den Talmudisten (*Talm. Babyl. Sanhedrin fol.* 94. *A.* 95. *A.*), Kimchi und Jarchi konnte man von da Jerusalem sehen. Die Worte können heiſsen: noch ein Tag (הַיּוֹם unbestimmt) in Nob, um zu rasten, oder: noch ist's Tag, (doch) in Nob ist zu rasten d. i. soll gerastet werden. *Vulg. adhuc dies est, ut in Nobe stetur.* *Chald.* noch ist's hoher Tag, und Zeit genug, hinein zu kommen (nach Jerusalem). Am besten *Saad.* وبقي يوم يبقى في نوب *einen Aufenthalt von einem Tage macht er in Nob.* Man denke sich den letzten Rasttag des Heeres, unmittelbar vor dem Angriff selbst: ein Nachtquartier war schon zu Geba (V. 29) gehalten worden. In diesen Vers hat das *Targ.* die abentheuerliche Beschreibung von Sanheribs Heer eingeschaltet (s. Einleit. S. 68). Statt הַר בֵּית צִיּוֹן im Chethib findet sich als Keri הַר בַּת צִיּוֹן in allen Versionen (auſser dem Chald.) und bey weitem den meisten Handschriften, und ist wahrscheinlich allein richtig. Nimmt man nämlich בֵּית צִיּוֹן (mit dem Chald.) für den *Tempel*, so dreht sich der Ausdruck sonderbar im Zirkel, kommt auch nicht weiter vor. Vom *Volke* kann es aber nicht verstanden werden, da *Haus* s. v. a. Familie, Nachkommen ist, daher wohl gesagt werden kann: Haus Juda's, aber nicht Haus Jerusalems oder Zions. Dem Abschreiber, der so verschrieb, scheint הַר בֵּית יְהוָֹה 2, 2 vorgeschwebt zu haben. Die Lesart הר בת ציון s. 16, 1 und ähnlich Klagel. 2, 8. 18: *die Mauern der Tochter Zions.* נוֹפֵף יָד s. v. a. הֵנִיף יָד ist Gestus der Drohung, gewöhnlich mit עַל 11, 15. 19, 16. Hiob 31, 21, hier mit dem Accusativ. Man hüte sich nur, aus solchen idealen Schilderungen geschichtliche Resultate zu ziehen, z. B. daſs Sanherib hier, bey Nob, die Niederlage erlitten haben möge (s. Lowth zu V. 28).

33. Bis aufs Höchste ist die ängstliche Erwartung in Zion gespannt, da erfolgt plötzliche Rettung, denn Jehova vernichtet das feindliche Heer. Der Ausdruck ist aber wieder bildlich vom Walde hergenommen, wie V. 18. 19. Vgl. zu 2, 13. סֵעֵף *denom.* von סְעִיף entzweigen, entblättern, פֻּארָה s. v. a. פֹּארָה, פּוֹן Ast, eig. für פֻּארָה, פְּאֻרָה. 48 *Mss.* lesen פּוּרָה, welches schon *Theod. Symm. Chald.* vor Augen hatten, und ἐγνὸν übersetzen, aber diese Lesart ist nicht so zu verstehen, sondern blos eine flüssigere, aramaisirende Orthographie für פֻּארָה, wie רֵאשׁ und רֵישׁ, רִאשׁוֹן und רִישׁוֹן, רֹאשׁ und רוּשׁ, רְאֵם und רֵים. Viele Abschreiber mochten sie vorziehen, weil א so selten in *Kibbuz* quiescirt. Die letzten Glieder fallen schon ein wenig aus dem Bilde, passen wenigstens ebenso gut zu den vornehmen, prahlerischen Feinden, als den Bäumen.

34. Der *Libanon* s. v. a. früher Wald, Walddickicht, näml. Bild des assyrischen Heers, vgl. 32, 19. So wird der König von Assyrien Ezech. 31, 3 ff. als eine Zeder vom Libanon beschrieben, und ebend. V. 14 ff. die Mächtigen der Erde als wohl bewässerte Bäume, und zwar so, daſs gleich darauf von ihnen im eigentlichen Ausdrucke die Rede ist. בְּאַדִּיר durch einen Mächtigen oder als *neutr.* durch Macht. Auf jeden Fall ist Jehova gemeint und dessen Macht, weder der Messias, noch der Würgengel. Die Behauptung von *Michaëlis, Koppe, Döderlein,* daſs hier V. 33. 34 der Untergang von Jerusalem, nicht der des assyrischen Heeres geschildert sey, ist ganz gegen den Gang dieses Orakels und aller seiner Parallelstellen (s. die Einleit.).

Kap. 11.

S. F. V. *Reinhard explanatio loci Jes. XI,* 1—5. *Viteb.* 1783. Wieder abgedruckt in *Velthusen, Kuinoel* und *Ruperti Commentt. theol. Vol. I. p.* 1 ff. und in *Reinhard Opusc. theol. ed. Poelitz Vol. II. p.* 1 ff.

J. S. Vater Commentatio in Jes. XI. Halae 1801. 4.

1. *Dann sprosst ein Reis vom Stamme Isai's*) יָצָא vom Sprossen, Aufschiessen Hiob 5, 6, vgl. צֶאֱצָאִים Sprösslinge. חֹטֶר eig. eine schwanke Ruthe (Sprüchw. 14, 3). Das Stw. خطر ist: *schwank* seyn, dann: schwenken (eine Ruthe), schwänzeln, wedeln. S. *Alb. Schultens zur Hamâsa* S. 350. 351. Dess. *Epist. II. ad Menken.* S. 61, und oben *Saadia cap.* 3, 17, davon auch خِطْرٌ Zweig *), und im Aram. חוּטְרָא, ܚܘܛܪܐ häufig für: Ruthe, Stecken. Es steht in den *Targg.* für מַטֶּה 4 Mos. 24, 17 und in der Pesch. für ῥάβδος Matth. 26, 47. 55. Daher hier *LXX* ῥάβδος, *Aqu.* ῥαβδίον. *Vulg. virga.* Da das aramäische חוּטְרָא auch vom Herrscherstabe steht (wie שֵׁבֶט), so übersetzt der Chaldäer dann geradezu: מַלְכָּא. — Bey dem Worte גֶּזַע ist aus dogmatischen und historisch-kritischen Gründen (s. die Einleit. oben S. 390) gefragt und sorgfältig untersucht worden, ob es einen über der Wurzel abgehauenen Stamm, oder einen Stamm überhaupt, selbst einen mit Zweigen und Laub bezeichne: im ersteren Falle würde er dann Bild des tief herabgekommenen, seinem Untergange nahen davidischen Hauses seyn. Die dogmatischen Ausleger haben dieses vorausgesetzt, in Bezug auf das gesunkene davidische Geschlecht zur Zeit Jesu; und historisch-kritische haben daraus Resultate für die Abfassungszeit des Stücks gezogen. Untersuchen wir unpartheyisch Etymologie und Sprachgebrauch, wiewohl die Sache in historisch-kritischer Hin-

*) Die Existenz des von J. D. Michaelis und nach ihm von Eichhorn und Jahn angeführten خِطْرٌ *hasta*, welches kein älteres und neueres Wörterbuch anerkennt, muss ich, bis bestimmtere Belege dafür angeführt werden, für zweifelhaft halten, und beruht die Angabe vielleicht auf einem Versehen.

sicht ohne Gewicht ist (s. oben). Die Etymologie ist für: *abgehauener* Stamm; denn גֶּזַע ist offenbar s. v. a. גָּדַע 9, 10 (Bäume) abhauen, vgl. جذع *Conj. II.* und جزع abhauen. Ebenso im Sprachgebrauche Hiob 14, 8, aber nicht Jes. 40, 24, wo es vom jungen belaubten Stamme steht. Unbestimmt ist *Mischna Tr. Basra cap.* 4: הצולח מן הגזע שלו *was aus seinem Stamme aufschiesst.* Ebenso das arab. جذع vorzugsweise *der Stamm der Palme*, nach dem *Kamûs* (S. 1001) und *Cor.* 19, 23. 20, 74 (68 *ed. Marracc.*), nicht gerade der abgehauene. Das syr. ܓܘܙܥܐ endlich, welches auch die Peschito hier gebraucht, scheint mehr einen *Stock*, als Stamm zu bedeuten (s. die Bemerkung des *Barhebraeus* bey *Castellus* und Jer. 48, 17, wo es für מַקֵּל steht). *Aqu. Symm. Theod.* haben bestimmt: κορμὸς Stamm, *Klotz*, wornach *Vulg. truncus.* Der Sprachgebrauch entscheidet also nicht; dem Zusammenhange, und dem Totaleindrucke des Bildes möchte es aber ebenfalls angemessener seyn, wenigstens an einen Stamm ohne Laub und Zweige zu denken, aus dessen Wurzeln der Sprössling hervorgeht, und dann selbst zu einem Stamme wird, als den Stamm noch als alten, gesunden Baum zu denken. *Isai's* Stamm heisst hier der Stamm Davids, wie häufig *Joseph* gesetzt wird für Ephraim, dessen Sohn, und wiederum *Machir*, Sohn des Manasse für Manasse (Richt. 5, 13). — *Ein Zweig aus seiner Wurzel bringt Frucht*) נֵצֶר Zweig 14, 9, Wurzelschössling Dan. 11, 7, welchen man wieder pflanzt (60, 21). Das Bild eines *Sprösslings* für einen Abkömmling ist in allen Sprachen häufig und wird vorzüglich gern von edlern, königlichen Nachkommen gebraucht. Im Hebr. vgl. צֶאֱצָאִים 22, 24, צֶמַח Jer. 23, 5. 33, 15, שֹׁרֶשׁ Wurzelschoss 11, 10 (vgl. Apoc. 5, 5) und als Collect. זֶרַע; im Altpersischen *tschetri* auf den Inschriften von Nakschi Rustan und im Zend-Avesta, z. B. *Mino-tschetri* Spross

des Himmels für: Sohn des Himmels, Sprofs des Minotschetr von Zoroasser, Sprofs des Sassan von Yezdegerd (Zend-Avesta *T. II.* S. 419. 525. des franz. Orig. *de Sacy Memoire sur diverses antiquités de la Perse* S. 94) im Griechischen und Lateinischen (s. *Wetstein* zu *Luc.* 1, 78. *Reinhard* zu d. St. *Ruhnkenius* zum *hymn. in Cerer.* V. 29) vorzüglich *ἀποβλάστημα*, *suboles* Anwachs, und *germen*. Bey *Curtius* (4, 14) heifst Ochus *suboles regiae stirpis*, bey *Ammianus* (26, 9) Constantin's kleine Tochter *imperiale germen*. Nicht minder gewöhnlich ist die umgekehrte Uebertragung von der Thierwelt auf die Pflanzenwelt z. B. Säugling für Sprösling (s. m. Wb. I, 376). Die *LXX* geben נצר *ἄνθος*, von *Hieron.* nicht gut durch *flos* übersetzt. *Hesych.* ἄνθος, *βλάστησις* Sprofs, deshalb steht es für פרח Sprofs 5, 24. 18, 5. צמח 6, 11, selbst שבט Reis 4 Mos. 24, 17. *Aqu.* ἀκρέμων Zweig. *Symm. Theod.* *βλαστός*.

Wer ist nun aber dieser Sprösling des davidischen Stammes, unter welchem alles dieses Herrliche sich ereignen soll? Unter den jüdischen Auslegern haben Mose Hakkohen und Aben Esra den *König Hiskia* verstanden, welcher Erklärung schon *Ephräm Syrus* und *Barhebraeus* im *Horreo Mysteriorum* erwähnen, letzterer beystimmend, doch so, dafs er im höhern Sinne den Messias versteht, wie noch *Grotius* und *Dathe* gethan haben, unter den Neuern *Herrmann v. d. Hardt* (*dissert. philol. qua Hiskias in Sigismundo resurgens ex Jes. c. XI et libris Regum ac Chronicorum illustratur. Helmstad.* 1695. 4.) *Holzapfel* (*Progr. quo disquiritur quisnam Jes. XI. intelligendus sit rex auream aetatem restituturus. Rintel.* 1808. 4.) *Hensler*, der Vf. des exeget. Handb. u. A. Die beste Wendung haben hierbey die beyden letzteren genommen, indem sie die Verba V. 1 als *Praeterita* nehmen:

Es ist ein Reis entsprofst dem Stamme Isai's
aus seiner Wurzel grünte ein Sprösling auf,

das Uebrige theils als Beschreibung der Gegenwart (V. 2. 3), theils der Zukunft (V. 6 ff.), und die Abfassungszeit in den Anfang der Regierung des Hiskia setzen, wo sich die grofsen auf ihn gesetzten Hoffnungen (9, 5 ff.) schon zu realisiren anfingen, und man durch ihn sich eine goldene Zukunft versprach. Man würde hierbey dieses Stück in Verbindung mit dem 10. Kap. zu lassen haben. Dagegen kann nun nicht vollgültig eingewandt werden, dafs die Schilderung nicht auf Hiskia passe, und nicht durch ihn erfüllt worden sey; denn auf jeden Fall wäre ja die Schilderung ideal (messianisch), nur an das historische Substrat des jungen frommen Regenten angeknüpft, unter dessen Herrschaft noch, sogleich nach Ueberstehung der Strafgerichte, der Prophet die bessere Zeit erwarte (wie Kap. 32). Wie sehr ideal dergleichen Schilderungen selbst bey historischen Personen gehalten werden, zeigen auch Ps. 45. 110, besonders Ps. 72, zur Genüge. Aber die Auffassung der Stelle theils als Gegenwart, theils als Zukunft, scheint doch unzulässig und willkührlich, besonders wenn man das Stück in Verbindung mit Kap. 10 setzt, wie schon das *Waw* V. 1 (וְיָצָא) gebietet. Wie die abwechselnden *Praeterita*, *Futura* und Participien dort beständig (s. bes. V. 34) von der Zukunft zu fassen sind, so auch hier; und nach der herrschenden *Consecutio temporum* kann וְיָצָא mit einem *Futuro* im parallelen Gliede nicht anders genommen werden. Dann ist der *Spröfsling Isai's* ein *künftiger, noch zu hoffender* Sprofs des davidischen Hauses, der *Messias* in dem Sinne, wie ihn Micha 5, 1 ff., Jeremia und Ezechiel verheifsen, und Jeremia mit einem ähnlichen Namen, der späterhin (Zach. 3, 8) zu einem stehenden Typus geworden ist, צֶמַח דָּוִד (23, 5. 33, 15) *Sprofs Davids* nennt. So verstehen es der Chaldäer, *Kimchi*, *Abarbenel* und die meisten Rabbinen, und diese Erklärung liegt bey den Anwendungen des N. T. auf Jesum zum Grunde, näml. Röm. 15, 12, wo V. 10 angeführt wird, 2 Thess. 2, 8 wo die

Worte V. 4 auf die Vertilgung des Antichrist's durch Christum bezogen werden (ganz nach dem Vorgange des Chaldäers), und Offenb. 5, 5. 17, 16, wo wenigstens Ausdrücke unseres Orakels geborgt sind. Von diesem *idealen* Messias nehmen es nun auch die meisten Neuern, als *Rosenmüller*, *Eichhorn*, *Bauer*, *de Wette* (bibl. Dogmatik S. 113) u. A., denen ich beypflichten muſs. Ganz vorzüglich wichtig ist der Parallelismus von Micha 4 am Ende, und 5, 1 ff. An die Vernichtung der auswärtigen Völker (4, 11—14) schlieſst sich die gehoffte Erscheinung des davidischen Herrschers, der aber *noch gebohren werden soll*, und zwar so, daſs die Leiden des Volkes fortdauern, bis zur *Geburt* desselben, wodurch zugleich jede Annahme einer Erscheinung des Messias in ferner Zukunft ausgeschlossen wird.

5, 1. Du aber Bethlehem Ephrata ....
aus dir geht mir hervor ein Herrscher Israëls ....
2. Zwar gibt (Jehova) sie hin,
bis daſs die Hebräerin gebiehrt,
doch seiner Brüder Rest
kehret zurück, sammt den Söhnen Israels.

Vitringa, *Reinhard*, *Dereser*, *Jahn* (*Exercitatt. hermeneut. II*, 132) suchen zu zeigen, daſs alle diese Prädicate blos auf *Jesus* als Messias passen, näml. V. 1 auf die gesunkene davidische Familie, zu welcher Maria gehörte, und V. 2. auf einen Propheten im höhern Sinne des Wortes (s. die Anm.), übersehen aber, daſs andere Züge, als V. 4. 5, jeden anderen als einen politischen Messias und König des israëlitischen Staates ausschlieſsen, und reiſsen überhaupt das Stück aus seinem historischen Zusammenhange heraus. Die schon von Theodoret (*Opp. II*, S. 257) erwähnte Meinung einiger ältern Juden, daſs der Sprößling Davids *Serubabel* sey, ist nicht weniger verunglückt, als so manche andere von derselben Ansicht ausgegangene dieser Interpreten (s. Th. 2. S. 22).

2. Auf diesem Herrscher nun wird der *Geist Gottes* ruhen, *welcher ist* ein Geist der Weisheit, Klugheit u. s. w. d. i. durch den Geist Gottes werden ihm alle diese Herrschertugenden zu Theil werden. רוּחַ יְהוָה bekanntlich die höhere, göttliche Kraft, die von Oben kommend die Schöpfung durchdringt und belebt, und besonders in der Menschenwelt alles Höhere und Herrliche bewirkt. Sie ruht auf dem Künstler (2 Mos. 31, 3. 35, 31), dem Helden (Richt. 6, 34. 11, 29. 13, 25. 14, 6. 19), dem Propheten (42, 1. 61, 1), selbst dem Traumdeuter (1 Mos. 41, 38. vgl. 40, 8. 41, 16), vorzüglich aber *dem Regenten*, dem sie Regententugenden und den göttlichen Beystand, gleichsam die Weihe zur Herrschaft verleiht, ihn zum *Gottes-Sohne* macht (4 Mos. 11, 17. 1 Sam. 16, 13. 14). Sie kann gegeben, genommen und übertragen werden (s. 4 Mos. und 1 Sam. a. a. O.). Auch Tugenden überhaupt werden von ihr abgeleitet (Ps. 51, 13). Hier sind die Herrschertugenden des zu hoffenden Königs gleichsam in 3 Paare verbunden, welche in erklärender Apposition stehen mit dem allgemeinen: *Geist Jehova's*. Die verbundenen Eigenschaften sind dann auch der Sache nach näher verwandt. Sehr gut *Saad.* روح الله وهي روح الحكمة der Geist Gottes, *welcher ist* ein Geist der Weisheit u. s. w. — Unter חָכְמָה *Weisheit*, welche auch Jerem. 23, 5 dem Messias zugeschrieben wird, und als deren Ideal den Hebräern Salomo galt, begreift der Hebräer nicht blos Lebensklugheit und glückliches Urtheil (1 Kön. 3, 16—28), sondern auch Reichthum an Geist und Kenntnissen (ebend. 4, 29—34) und selbst sittliche Eigenschaften (Hiob 28, 28). Damit wird öfter (z. B. bey Salomo 1 Kön. 4, 29) בִּינָה φρόνησις, σύνεσις Verstand, *Klugheit* verbunden, nach der Etymologie (von בִּין urspr. unterscheiden) eig. Unterscheidungs- oder Urtheilskraft, was im weitern Sinne aber auch schon in חָכְמָה liegt, wie überhaupt solche Begriffe nicht mit phi-

losophischer Schärfe geschieden sind. עֵצָה *Rath*, die Eigenschaft, vermöge der man sich zu helfen und zu rathen weiſs, s. unten 36, 5. Sprüchw. 8, 14. 21, 30, vgl יוֹעֵץ 9, 5. Damit ist auch 36, 9 verbunden: גְּבוּרָה *Kraft, Muth*, als Eigenschaft des Charakters Micha 3, 8. An kriegerische Tapferkeit ist weniger zu denken, da der Messias ein Friedensfürst seyn soll (V. 6. 7). Es ist die Kraft und der Muth, das Beschlossene auszuführen, vgl Sprüchw. 8, 14, wo es der personificirten Weisheit zugeschrieben wird. Micha 5, 3 vom Messias: וְעָמַד וְרָעָה בְּעֹז יְהוָה בִּגְאוֹן שֵׁם יְהוָה אֱלֹהָיו *dann tritt er auf und weidet* (d. i. herrschet) *mit Jehova's Kraft, mit der Hoheit Jehova's seines Gottes.* דַּעַת וְיִרְאַת יְהוָה *Erkenntniſs und Furcht Gottes*, so daſs יְהוָה auch bey דַּעַת hinzugedacht wird. Beydes zusammen gibt dann den vollständigen Begriff der Religion und Religiosität, subjectiv und objectiv. Beyde werden hernach einzeln genannt V. 3. 9. נוּחַ *ruhen*, von dem Geiste gebraucht 4 Mos. 11, 25. 2 Kön. 2, 15, vgl. im N. T. αναπαυεσθαι 1 Petr. 4, 14, sonst μενειν Joh. 1, 33. 14, 16. 17 und καθιζειν Apostelgesch. 2, 3. Die jüdische Kabbalistik hat aus dieser Stelle, indem sie den Geist Jehova's als einen besondern Begriff zählt (wie schon der Chaldäer: *Spiritus prophetiae* und selbst Neuere), die 7 Eigenschaften Gottes unter den Sephiroth und die Vorstellung von den 7 Geistern (Offenb. 1, 4) entnommen: und die ältere christl. Dogmatik die von den sieben Wirkungen des heiligen Geistes. S. *Schöttgen*, *horae talmud. T. II. S. 362. Rhenferd Opp. T. I. diss. 1. Knorrii a Rosenroth Kabbala denudata T. I. S. 14. 96. Reinhard* a. a. O. bezieht חָכְמָה auf genaue Religionserkenntniſs (dieses liegt in 'דעת א), עֵצָה auf die Weissagungsgabe (s. zu 41, 28), גְּבוּרָה auf die Kraft, Wunder zu thun (was es nie heiſst; denn 5 Mos. 3, 24. Jes. 63, 15 sind es die mächtigen Thaten Jehova's selbst), und betrachtet das allgemeine רוּחַ יְהוָה als eine ausschlieſsliche Bezeichnung prophetischer Inspiration (s. dagegen

oben); alles geradezu dem Zusammenhange und den Gesetzen historischer Interpretation zuwider.

3. Die einzig richtige Erklärung der Worte: וַהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת יְהוָה hat, wie es mir scheint, zuerst *Vogel* (*Auctarium* zu *Grotii Adnotatt.*), sodann *Rosenmüller* vorgetragen, wiewohl sie auch *Coccejus* (im *Lex.* und zu d. St.) schon andeutet. הֵרִיחַ בְּ eig. gern riechen (2 Mos. 30, 38), dann überhaupt Wohlgefallen haben an etwas (Amos 5, 21), nach der durchgängigen Analogie in den semitischen Sprachen, nach welcher Wohlgeruch auf Wohlgefallen, übeler Geruch auf Mifsfallen, Hafs übertragen wird (vgl. mein Wb. u. נִיחוֹחַ, בָּאַשׁ): daher *er wird sein Wohlgefallen haben an Gottesfurcht;* er, nach V. 2 selbst gottesfürchtig, wird sich der Gottesfurcht bey seinen Unterthanen freuen und sie begünstigen. Es ist zu verwundern, wie man diese Erklärung hat übersehen, und so falsche und geschmacklose Deutungen wiederholen können, als: er wird ihn begeistern oder füllen (וַהֲרִיחוֹ) mit der Gottesfurcht, nach *LXX, Vulg. Chald. Saad. Jarchi, Michaëlis, Doederlein, Hensler* (eine matte Tautologie, nach V. 2, zugleich wider den Sprachgebrauch); oder (was noch das Beste war): er wird die Furcht Gottes riechen d. i. auf den ersten Blick den Gottesfürchtigen erkennen, und überhaupt sicher herausfinden, nach *Aben Esra, Vitringa, Lowth, Eichhorn,* vgl. Hiob 39, 25. Richt. 16, 9, und die Erwähnung des Sehens und Hörens im folgenden Gliede; oder: sein Athmen selbst ist in der Gottesfurcht d. i. er athmet lauter Gottesfurcht (vgl. تنفس athmen) nach *Clericus, Herder* (hebr. Poësie II, S. 433), *Paulus;* oder: selbst sein Schnauben d. i. sein Zorn ist in der Furcht Jehova's, nach *Reinhard;* oder: sein Geruch d. i. sein Ruf ist in der Gottesfurcht (Paulus Memorabilien VII, S. 152) u. s. w.

4. Er ist ein gerechter Richter, indem er dem unterdrückten Armen zu seinem Recht verhilft, den Gottlosen

mit seinem Donnerwort vernichtet. Ungerechte Richter thaten gerade das Umgekehrte (1, 23). Gerade dieser Zug wird unter den Regententugenden vor allen hervorgehoben (Ps. 45, 5. 72, 2. 4. 12. 13. 14), und daher auch dem Messias zugeschrieben (Jer. 23, 5. 33, 14). הוֹכִיחַ V. 3. richten, hier s. v. a. Recht verschaffen. *Er schlägt das Land mit seines Mundes Geisel*) אֶרֶץ im Parallelismus mit רָשָׁע, und im Gegensatz mit den Leidenden (d. i. Frommen), hat hier denselben Nebenbegriff, wie אֱנוֹשׁ Ps. 56, 2. 66, 12, und אָדָם Ps. 9, 20. 124, 2 näml. böse Menschen (vgl. zu 8, 1). Der Chaldäer hier und 2, 19 richtig: רַשִׁיעֵי אַרְעָא *die Gottlosen der Erde*. An eine Aenderung des Textes, z. B. in עָרִיץ, hat man nicht nöthig zu denken. Die *Ruthe seines Mundes* (שֵׁבֶט פִּיו) ist bildlicher Ausdruck für: scharfe, *strafende* Urtheile, und ähnlich dem vom *Schwerte* und *Pfeil* (s. zu 49, 1). Im übeln Sinne wird letzteres Bild öfter gebraucht (Ps. 57, 5. 59, 8, vgl. Sprüchw. 20, 8), s. bes. Jer. 18, 18: *lasst ihn uns mit der Zunge todtschlagen*, wozu denn die fast prophetische Warnung des Aristoteles an den Callisthenes verglichen werden kann: er solle sich vor Menschen hüten, die den Tod auf der Zungenspitze trügen (Ammian Marc. 18, 3. 29, 1) d. i. vor Fürsten, die mit Einem Worte ihn den Tod bereiten könnten. Im *Kamûs* (S. 1917) ist عَصًا *Stecken* unter andern durch لسان *Zunge* erklärt, welche Glosse sich auf ähnliche dichterische Uebertragungen im Arabischen bezieht *). *Alex.* und *Chald.* haben das Bild aufgelöst: τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ, בְּמֵימַר [illegible] — *seiner Lippen Zornhauch tödtet den Frevler*) רוּחַ שְׂפָתָיו *Hauch seiner Lippen* s. v. a. sonst רוּחַ פִּיו Hauch seines Mundes, vom Machtworte Gottes

*) Was *Schultens* (*Animadverss.* S. 218) hinzusetzt, und nach ihm andere, dass es auch durch أدب Züchtigung erklärt sey, ist natürlich, steht aber wenigstens in der gedruckten Ausgabe nicht.

gebraucht, dem schaffenden Ps. 33, 6, und dem zornigen, vernichtenden, z. B. Hiob 15, 30 von dem Gottlosen: *er entweichet nicht dem Verderben, seinen Spröfsling senget die Flamme,* וְיָסוּר בְּרוּחַ פִּיו *und er schwindet hin vor seinem* (d. i. Gottes) *Hauch.* Vom *Zorn* der Menschen unten 25, 4. 30, 28. Der Chaldäer versteht den Vers von der Vernichtung des *gottlosen* Antichrists durch den Messias, und so verstand sie offenbar auch Paulus, welcher 2 Thessal. 2, 8 ebenfalls in Beziehung auf den Antichrist (wahrscheinlich aus dieser Stelle ἄνομος genannt) den Ausdruck davon entlehnt: ὁ ἄνομος, ὃν ὁ Κύριος Ἰησοῦς ἀναλώσει τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ. Vgl. den Art. *Antichrist* in Ersch und Gruber's Encyclop. IV, S. 292.

5. Er wird sich mit Gerechtigkeit *gürten*, s. v. a. das häufigere Bild: er wird Gerechtigkeit anziehen (s. 59, 17). So sagt man: sich mit Stärke gürten (1 Sam. 2, 4), mit Jubel gürten (Ps. 65, 13), mit Fluch (Ps. 109, 19). אֱמוּנָה Treue, Zuverlässigkeit in Haltung seiner Versprechungen vgl. Ps. 45, 5. — Es ist den Interpreten aufgefallen, dafs das Wort אֵזוֹר in beyden Versgliedern wiederkommt, und Lowth vermuthet daher, dafs zum zweyten Male חֲגוֹר gestanden haben möge. Aber es ist gerade im Buche Jesaia sehr häufig, dafs dasselbe Wort in parallelen Gliedern wiederkommt. S. 14, 4. 15, 1. 8. 16, 7. 17, 12. 13. 19, 7. 31, 8. 32, 17. 42, 19. 44, 3. 54, 13. 55, 4. 13. 59, 10. *Symm.* hat περίζωμα beybehalten. Die übrigen Verss. haben allerdings mit dem Ausdrucke gewechselt.

6. 7. 8. Friede herrscht dann in der ganzen Natur. Die reifsendsten und schädlichsten Thiere legen ihre Wildheit und Blutgier ab, und mit Pflanzenspeise sich begnügend, leben sie in schöner Einigkeit mit dem zahmen Thiergeschlecht, dessen Schrecken sie waren. Vgl. unten 65, 25. Weniger kühn läfst Ezechiel (34, 25. 28) die reifsenden Thiere blos ausgerottet werden. Dasselbe

Bild wird häufigst von den Klassikern bey Schilderungen der schuldlosen Seligkeit bevorstehender goldener Zeiten gebraucht. Virgil (Ecl. 4, 21) von dem goldenen Weltalter unter Pollio:

Ipsae lacte domum referent distenta capellae
Ubera: nec magnos metuent armenta leones.

V. 24:

Occidet et serpens, et fallax herba veneni
Occidet! ....

und 5, 60 von dem unter Daphnis (d. i. Cäsar):

Nec lupus insidias pecori, nec retia cervis
Ulla dolum meditantur; amat bonus otia Daphnis.

Horaz von den Inseln der Seligen (Epod. 16, 53, 54):

Nec vespertinus circumgemit ursus ovile
Nec intumescit alta viperis humus,

und Theokrit von dem der Erde durch Herakles zu gebenden Frieden (Idyll. 24, 84):

Ἔσται δὴ τοῦτ' ἆμαρ, ὁπηνίκα νεβρὸν ἐν εὐνᾷ
Καρχαρόδων σίνεσθαι ἰδὼν λύκος οὐκ ἐθελήσει.

Mit der obigen Stelle des Virgil verglich schon Lactanz. (7, 24) die ähnliche der Sibyllinen:

Ἐν δὲ Λύκοι τε καὶ ἄρνες ἐν οὔρεσιν ἄμμιγ ἔδονται
Χόρτον, παρδάλιές τ' ἐρίφοις ἅμα βοσκήσονται,
Ἄρκτοι σὺν μόσχοις νομάδες τ' αὐλισθήσονται,
Σαρκοβόρος τε λέων ἄχυρον φάγεται παρὰ φάτνης,
Ὡς βοῦς· καὶ παῖδες μάλα νήπιοι ἐν δεσμοῖσιν
Ἄξουσιν· πηρὸν γὰρ ἐπὶ χθονὶ θῆρα ποιήσει
Σὺν βρέφεσίν τε δράκοντες ἅμ' ἀσπίσι κοιμήσονται
Κ' οὐκ ἀδικήσουσιν· χεὶρ γὰρ θεοῦ ἔσσετ' ἐπ' αὐτούς *).

*) Diese Verse stehen hier nicht nach der Citation des Lactanz a. a. O., wo sie sehr verdorben sind, und ihrer nur 5 (die 4 ersten und der 7te) stehen, sondern nach der Ausg. der *Oracula Sibyllina* von *Gallaeus* (B. 3. S. 478), aber mit einigen vermuthlichen Verbesserungen des auch hier, so wie in dem ganzen Werke, so höchst corrupten Textes, die größtentheils meinem Freunde *Seidler* gehören. V. 3. τ' αὐλισθήσονται) *Gall.* ohne τ'. V. 4. φά-

Höchst wahrscheinlich ist in letzterer aber auch aus unserer Stelle geborgt. Vgl. noch *Claudian. de raptu Pros.* 25. 26. *Martial. epigr.* 9, 73. Morgenländische Dichter brauchen, wie auch Virgil (5, 60) thut, solche Bilder bey Schilderung des Friedens und der Sicherheit unter noch lebenden *gerechten* Regenten. So *Ferdusi* (bey *Jones de poesi Asiatica* S. 381 oder 315 *ed. Eichhorn*) vom Sultan Machmud, seinem damaligen Gönner:

جهاندار محمود شاه بزرگ

بآبشخور آرد همی میش وگرگ

Der Weltgebieter Machmud, der mächtige König,
zu dessen Wasser Wolf und Schaaf zusammen kommen.

Und *Ibn Onein* (im 6ten Buch der Hamâsa) von der Gerechtigkeit des Königs al Adel:

عدل يعلم الذيب منه على الطوي

غرثان وهو يري الغزال الاعفرا

eine Gerechtigkeit, durch welche der hungrige Wolf
zahm wird,
der gierige, sähe er gleich eine röthliche Gazelle.

Nach persischen Sagen verkündigte ein Engel in Jünglingsgestalt der Dogdo, Zoroasters Mutter, während ihrer

γεται παρὰ φάτνης) *Gall.* ἐπὶ φάτνης, gegen den Vers. Bey *Lactanz:* παρὰ φάτναις. V. 6. θῆρα πτήξει) *Gall.* θῆρα πτοήσει, gegen den Vers und Sinn. V. 7. ἅμ' ἄσπισι) *Gall.* ἅμα σφίσι, ohne Sinn. *Lact.* ἀμάτορσι, gegen den Vers und Dialekt des Gedichts. Die aufgenommene Lesart steht beyden nahe, und wird durch die *LXX* V. 8 unterstützt, wo der ἀσπίδας zwey Mal erwähnt ist. Dafs der Verfasser dieser Stelle in den Sibyllinen (nach Bleek's trefflicher Untersuchung ein *alexandrinischer Jude* aus der Zeit der Maccabäer) unsere Stelle des Jesaia nach den *LXX* vor sich hatte, ist wohl nicht zweifelhaft: womit es indessen bestehen könnte, dafs er auch Züge aus einem andern heydnischen Gedicht (dergleichen sich im 3ten Buche ausdrücklich finden) vor Augen hatte.

Schwangerschaft: Sey ohne Furcht! des Himmels König schützt das Kind; voll seiner Erwartung ist die Welt; er ist Prophet Gottes an sein Volk; sein Gesetz wird der Erde Freude bringen; *durch ihn soll Löwe und Lamm zusammen trinken* (Zend-Avesta, von Kleuker III, S. 9). — Im Allgemeinen muſs aber hier die Vorstellung des Zend-Avesta verglichen werden, nach welcher einst, wenn Ahriman von Ormuzd, das Böse vom Guten, besiegt worden ist, ein goldenes Zeitalter eintreten wird; wo kein Erzeugniſs des Ahriman und der Dev's, dergleichen *Schlangen* und *reiſsende Thiere* sind, mehr auf Erden seyn, und die Erde ein Reich des Lichts und der Reinheit, von Ormuzd beherrscht, seyn wird. Wie der Hebräer seine messianische Zeit als eine Erneuung der davidischen betrachtete, so entlehnt der Parse die Farben für sein goldenes Zeitalter von der Herrschaft des frommen Königs Dschemschid, unter dem weder Fäulniſs noch Tod, weder Frost- noch Feuerwind, kein Tyrann, kein Bettler, kein im Finstern schleichender Feind und Betrüger, kein *zerreiſsender Zahn* war (s. Vendidad, Fargard 2. Th. 2. S. 304. 307. des deutschen Zend-Avesta), also ein dem Lichtreiche selbst (s. *Cod. Nasar. ed. Norberg. T. I.* S. 4 ff.) ähnlicher Zustand. Vgl. Heerens Ideen Th. 1. S. 506. — *Dann herbergt der Wolf bey dem Lamm*) Ueber die sprüchwörtlich gewordene Feindschaft dieser Thiere s. Sir. 13, 9 und die Stellen der Dichter *Bochart. Hieroz. T. I.* S. 602. *ed. Lips.*

7. דֹּב als *epicoenum: Bärin.* יַחְדָּו muſs auch im ersten Gliede hinzugedacht werden, und *LXX. Syr.* haben es wirklich wiederholt. Nur darf es nicht mit *Lowth* in den Text aufgenommen werden. תֶּבֶן das durch den Dreschwagen zu Hexel zermalmte *Stroh*, diente häufig zu Viehfutter (1 Mos. 24, 25), daher تَبَّنَ Stroh füttern. *Plin. H. N.* 18, 30: *hordei stipulam, bubus gratissimam, servant. ..... Palea plures gentium pro*

foeno utuntur; melior ea, quae tenuior minutiorque et pulveri propior, ideo optima e milio, proxima ex hordeo cet. Der Löwe frisst also nun vegetabilisches Futter, wie die zahmen Hausthiere. Vgl. Hiob 40, 10 fast dieselben Worte vom Behemoth, der als Wasserthier dies Futter der Landthiere theilt. Paulus: die Löwen werden *sozahm* seyn, wie das Rindvieh, das *schlechtes* Futter bekommt (?).

8. Der *Cerast* (*Coluber cornutus*), eine kleine 13—14 Zoll lange giftige Schlange, so benannt von ihren Fühlhörnern, die sie aus dem Sande herausstreckt, in dem sie sich gewöhnlich birgt. S. *Boch. Hieroz. II*, S. 399. *T. III*, S. 182. Ueber die Etymologie bey 22, 24. Vgl. 14, 29. 59, 5. מְאוּרַת ἅπαξ λέγομ. wahrscheinlich s. v. a. מְעוּרַת *Höhle*, mit Verwechselung des ע und א (s. die Beysp. Wb. S. 1 und 813) *), und synonym mit חֹר 42, 22 s. v. a. חור Loch. *Vulg. caverna. Syr.* ܡܥܪܬܐ Loch. *LXX.* κοίτη (es vielleicht mit מְעוֹנָה verwechselnd, welches Hiob 37, 5. 38, 40 so ausgedrückt wird). *Paulus*

*) *Bochart* (*Hieroz. II*, S. 404. *T. III.* S. 189 *ed. Lips.*) fügt noch die Vergleichung des arabischen أرم *caverna* hinzu, wodurch die Erklärung über allen Zweifel erhoben werden würde; aber hier muss ein Irrthum obwalten. Seine Worte sind: „*Ego cum Arabico* أرم *aur quod Arabes apud Giggejum speluncam interpretantur. Nempe illud* أرم *ad radicem* أوم *referri docet noster Golius. Itaque* أرم *et* מְאוּרַת *sunt voces eiusdem originis quantumvis diversae formae.*“ *Giggejus* hat nun jenes أرم gar nicht: was aber wichtiger ist, auch dessen Quelle, der *Kamûs* hat es nicht, sondern u. d. Stw. أوم blos: الأُومُ الْعَارُ d. i. أُم *ist s. v. a.* عَارٌ *Schaam, etwas, dessen man sich schämt* (S. 454), wie es auch *Golius* und *Castellus* aufgenommen haben. Ohne den Ursprung des Irrthums nachweisen zu können, begnüge ich mich, ihn hier anzuzeigen. Die obige Erklärung bleibt dessenungeachtet die wahrscheinlichste.

erklärt: Aufenthaltsort, und vergleicht אֻרְוָה Stall, Krippe. Anders der Chaldäer: עַל חֵיזוּ גַלְגַּלֵּי עֵינֵי חִיוֵי חַרְמָן *nach dem Anblick der Augäpfel einer Cerastenschlange* (streckt der Entwöhnte seine Hand aus). Ebenso *Saadia* *), *Aben Esra*, *Kimchi*, *Jahn*. Sie fassen מְאוּרַת s. v. a. מָאוֹר *Licht*, vom *Augenlichte*, und Kimchi erklärt dieses so, dafs das Kind nach den glänzenden Augen des Cerasten, wie nach Edelsteinen greife. *Michaelis* will (*Supplemm.* S. 52) noch gezwungener die Augen des Cerasten von seinen Fühlhörnern verstehen, die ihm statt der Augen dienten. — Das ebenfalls nur hier vorkommende הָדָה geben LXX ἐπιβαλεῖ. *Vulg.* *mittet.* *Syr.* *Chald.* ܢܘܫܛ, יוֹשִׁיט *er wird ausstrecken*. *Kimchi*: פשט ausbreiten, mit dem Zusatze, dafs *R. Jehuda* es durch יָדָה *werfen* erkläre. *Werfen* und *Ausstrecken* sind verwandte Begriffe, und die Analogie von הָלַךְ und יָלַךְ, הָגָה und יָגָה, هدي und ودي *führen* ist dafür. Das zu-

*) Dieser erklärt auch das parallele חֹר durch *Augen*, nach dem aram. ܚܙܐ *sehen*. Seine Erklärung des ganzen Verses ist diese: عبارته ويتلها حتي الصبي يثقب عيون الشجاع من الحيات وفي حدق الرقاش منها حتي المفطوم يلقي يده die *Umschreibung ist: er führt sie bey der Hand, ja der Knabe durchbohrt die Augen der wildesten Schlange, und in den Augapfel der Cerasten-Schlange steckt selbst der Entwöhnte seine Hand.* Das öftere Einschalten von ترجمته, und عبارته hat allerdings, wie man schon vermuthet hat, seinen Grund in der Gewohnheit, solche Versionen versweise unter den hebräischen Text zu setzen. So war auch das *Ms.* von *Saadia's* Uebersetzung des Hiob beschaffen, welches ich in Oxford abgeschrieben habe. *Saadias* bezieht es auf dasselbe Kind, wie V. 7. שִׁעֲשַׁע scheint er sich durch: *blenden* (von שָׁעַע) erklärt zu haben.

letzt erwähnte arabische Wort hat auch einen ähnlichen, wenn auch nicht ganz denselben, Begriff.

9. Das ganze Geschlecht im messianischen Zeitalter wird gebessert und geheiligt seyn, das Laster getilgt, und Erkenntniſs Gottes herrschend. Vgl. 4, 3. 54, 13. 59, 21. 60, 21. Jer. 31, 33. Ezech. 36, 25 ff. 39, 29. Joël 3, 1. 2. Zach. 3, 12. 13. — *Auf meinem ganzen heiligen Berge)* d. i. auf Zion, und dieses für: Jerusalem. Man hat die Angabe vielleicht zu eng gefunden, und deshalb den heiligen Berg von dem ganzen *Lande* verstanden. So vielleicht schon *Saad.* في جميع بلد قدسي (wiewohl بلد auch *Stadt* seyn kann); unter den Neuern *Eichhorn:* so weit mein Reich reicht. Auch an andern Stellen erklärt man הַר יְהוָה von ganz Palästina. Ich zweifele indessen, ob Gottes Berg, und Gottes heiliger Berg, auſser dem Sinai (2 Mos. 3, 1. 4, 27) noch irgendwo etwas anderes bedeute, als *Zion* und *Jerusalem* (2, 6. 48, 2. 56, 7. Ps. 15, 1. Obad. 16. Ezech. 20, 40), wodurch es öfter ausdrücklich erklärt wird (66, 20. Dan. 9, 16). Unten 57, 13 steht dieses zwar im Parallelismus mit *Land,* wodurch aber seine wahre Bedeutung nicht aufgehoben wird. 2 Mos. 15, 17 ist der Berg, den Gott erworben, fast nach allen Interpreten Zion, und so muſs es auch in der Parallelstelle Ps. 78, 54 genommen werden *). Etwas anders ist es mit Jes. 14, 25. 65, 9, wo die Berge Palästina's im Plural Gottes Berge genannt werden. — דֵּעָה אֶת־יְהוָה eig. das Erkennen den Jehova, als *Nomen verbale* mit dem *Casus* seines *Verbi* (Lehrgeb. S. 688). — *Wie Gewässer das Meer bedecken)* eig. den Meeresgrund, wie auch *Kimchi* erklärt: ein ungenauer Ausdruck, der uns nicht gerade veranlassen kann, dem

*) *de Wette* zu Ps. 78 hat consequent beyde Stellen vom Gebirgslande Canaan erklärt, aber richtiger in der Kritik der israelit. Geschichte I, 216 *von Zion.*

Worte גֵּם auch die Bedeutung *Meeresgrund* beyzulegen. Dieselbe Vergleichung Hab. 2, 14.

10. Wörtlich: und es begibt sich zu jener Zeit (blofse Einleitungsformel), der Wurzelschöfsling Isai's (*Nom. absol.*), welcher dasteht ein Panier den Völkern, zu ihm wenden sich die Nationen. שֹׁרֶשׁ Wurzelschöfsling 53, 2, vgl. ῥίζα Δαβίδ Apoc. 5, 5. 22, 16. Es ist syn. mit חֹטֶר und נֵצֶר V. 1. Ueber נֵס s. zu 5, 26. דָּרַשׁ אֶל sich an jem. wenden, stand oben (8, 19) vom Befragen desselben als Orakel, hier gewifs allgemeiner, um seine Gunst zu suchen (vgl. Hiob 5, 8, und שִׁחֵר אֶל Hiob 8, 5), von den Völkern des Erdbodens verstanden, die dem mächtigen Davididen in Jerusalem huldigen, sich aber allerdings zugleich Jehova unterwerfen, und ihn anbeten, welches in fast allen Parallelstellen ausgesagt ist. S. 2, 1 ff. Zach. 2, 11. 3, 9. 10. Hagg. 2, 6—9. Zach. 14, 16 ff. und die Th. 2. S. 7 angeführten Stellen des letzten Buchs. Viel zu beschränkt und ganz gegen den Geist dieser Weissagung würde es seyn, mit *Hensler* an Beweise von Achtung zu denken, welche andere Völker dem Hiskia gaben (2 Chron. 32, 23). Die Beziehung auf eine Bekehrung der Heyden ist in der Citation Röm. 15, 12 vorausgesetzt. מְנֻחָתוֹ seine Ruhestätte d. i. seine Wohnung (Ps. 132, 8. 14). *Hieron. et erit sepulcrum ejus gloriosum,* was man später als eine Weissagung auf die Wallfahrten nach dem heiligen Grabe betrachtet hat.

11. Jehova befreyt zum zweyten Mal sein Volk aus der Gefangenschaft der Heyden. Zum ersten Male hatte er dieses in Aegypten gethan (vgl. 10, 24. 26). Die Rückkehr der Zerstreuten ins Vaterland gehört vorzugsweise zu den messianischen Hoffnungen. Vgl. die Stellen des letzten Buches II, S. 5. 6., ferner Hos. 3, 5. Amos 9, 14. 15. Micha 4, 6. 7. Joël 3, 6. 7. (4, 1. 2). Zeph. 3, 19. 20. Jer. 23, 8. 33, 7. Ezech. 36, 24. Hier entsteht eine historische Schwierigkeit, inwiefern schon zu Jesaia's Zeit

gesagt werden konnte, daſs Israëliten in alle die hier erwähnten Lande zerstreut wären? Man hat dieses, wie oben (s. Einleit.) bemerkt, zu einem Hauptgrunde gemacht, dieses Stück dem Jesaia abzusprechen. Doch möchte sich jene Schwierigkeit lösen lassen. Förmliche Wegführungen hatten bisher zwey Statt gehabt, die der Galiläer unter Tiglatpilesar (im J. 741) in die assyrischen Provinzen, und die aller 10 Stämme (im Jahr 722) nach *Mesopotamien* und Medien, welche zum assyrischen Reiche gehörten. Zu demselben gehörte auch *Sinear*, das Gebiet von Babel, wohin die assyrischen Könige Gefangene führten (2 Chron. 23, 11. Micha 4, 10), und *Elam* (s. 22, 6). Mit *Aethiopien* hatte ein Krieg Statt gehabt (2 Chron. 14, 9 ff.), in welchem, wenn er gleich glücklich war, Gefangene in feindliche Hände gekommen seyn konnten; wie denn von den südlichen *Arabern* ausdrücklich gesagt wird (2 Chron. 21, 17), daſs sie selbst die königliche Familie weggeführt hätten. Nach anderen Ländern, mit welchen bis dahin keine Kriege geführt worden, waren Gefangene durch *Sklavenhandel* gekommen. So nach Joël 3, 11 ausdrücklich zu den *Griechen* (hier: den *Inseln des Meeres*):

V. 11. Die Söhne Juda's und Jerusalems habt ihr an die
Griechen verkauft,
um sie wegzuführen von ihren Gränzen.

Diese erscheinen auch bey Ezechiel 27, 13. 14 als Sklavenhändler auf dem tyrischen Völkermarkt, wie noch später in den maccabäischen Kriegen (1 Macc. 3, 41, vgl. 2 Macc. 5, 14. 24), und Amos 1, 6. 9 flucht dem schnöden Handel, den Philister und Tyrier mit Israëls Gefangenen an die Edomiter getrieben. Endlich konnten auch in drückenden Zeiten Israëliten freywillig aus dem Vaterlande geflohen seyn, wie sich später unter den Chaldäern ein Theil des Volks nach *Aegypten* flüchtete (Jer. 41. 43), wahrscheinlich einem häufigen Zufluchtsorte Verfolgter in Israël (Matth. 2, 13). Von solchen Auswanderungen

einzelner scheinen die Psalmen einige Andeutungen zu enthalten (10, 18. 37, 3, vgl. 11, 1—3). Offenbar lag dem Schriftsteller daran, möglichst viele Länder zu nennen, in welche Israël zerstreut war, was er auch durch das nachdrücklich gehäufte *und* (πολυσύνδετον) erreicht; und auch der ungefähr gleichzeitige Joël (3, 7) sagt:

> ich rechte mit allen Völkern um Israël,
> *das sie zerstreut unter die Völker,*
> und mein Land (unter sich) getheilt.

Zerstreuung durch Auswanderung und verkaufte Kriegsgefangene muss man aber auf jeden Fall annehmen, da z. B. bey den *Inseln des Meeres* sich selbst in der babylonischen Periode keine unmittelbare Wegführung zeigen liesse. — *Er streckt zum zweyten Male seine Hand aus* vollst. יוֹסִיף לִשְׁלֹחַ שֵׁנִית יָדוֹ. Die Ellipse der Handlung ist gerade bey יָסַף sehr häufig (s. m. Wb. u. d. W.), שֵׁנִית ist dagegen pleonastisch. — *um loszukaufen den Rest seines Volkes*) קָנָה *kaufen*, Gegensatz von מָכַר verkaufen, welches gebraucht wird, wenn Jehova ein Volk unter fremde Botmäfsigkeit gibt (Richt. 2, 14. 3. 4. 4, 2). Ueber אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר s. 10, 20. פַּתְרוֹס wird gewöhnlich neben andern ägyptischen Städten und Gegenden, 1 Mos. 10, 14 als Abkömmling Aegyptens, hier und Jer. 44, 15 aber neben מִצְרַיִם genannt, so dafs es also zu מִצְרַיִם im engern Sinne nicht gehören mufs. Der *Alex.* gibt es bey Jerem. und Ezech. Παθουρης, welche Form den Weg zur richtigen Erklärung gezeigt hat. Nämlich im Aegypt. bedeutet ⲐⲞⲨⲢⲎⲤ (*Thures*) *Mittagswind*, und *Mittagsland*, mit dem Art. ⲠⲈⲐⲞⲨⲢⲎⲤ (s. *Jablonski Pantheon Aegypt. lib. V. c.* 3. §. 6. *Opusc. T. I.* S. 198. *Forster epist. ad J. D. Michaelis* S. 15 ff.). Es ist also ohne Zweifel: *Thebais* oder Ober-Aegypten gemeint, wie schon *Bochart* (*Geogr. S. IV,* 27) aus der blofsen Combination der Stellen herausbrachte. Das von Ptolemäus angeführte *Tathyris* ist wahrscheinlich dasselbe, ohne dafs man mit *Bochart*

den Text zu ändern hat; denn ⲦⲈⲐⲞⲨⲢⲎⲤ ist dasselbe Wort, wie jenes, nur mit dem weiblichen Artikel, wie z. B. ⲠⲞⲨⲢⲞ König, ⲦⲞⲨⲢⲞ Königin. Im koptischen Sprachgebrauch, soweit man ihn kennt, ist der gewöhnliche Name für Oberägypten ein sehr ähnlicher, nämlich: ⲘⲀⲢⲎⲤ (*Mares*) Mittagsland, aus ⲘⲀ Ort, und ⲢⲎⲤ Mittag, auch blos ⲢⲎⲤ, und mit dem Art. ⲪⲘⲀⲢⲎⲤ das Mittagsland, welches alles dem arab. صعيد (Oberland) entspricht. Auch bey den Griechen und Römern wird *Thebais* noch außer Aegypten genannt (*Plin. H. N.* 18, 18). S. Wahls altes und neues Vorder- und Mittelasien. Th. 1. S. 354. *Champollion l'Egypte sous les Pharaons Th. I. S.* 146 *). Ueber die übrigen Länder, s. mein Wb. u. d. Art., über חֲמָת 10, 9. Von den *Inseln des Meeres*, sonst Inseln der Völker, hat schon *Vitringa* zu d. St. bemerkt, dass darunter vorzugsweise die Inseln und Küsten des Mittelmeers, vorzüglich Griechenland und Kleinasien zu verstehen sind. Verschieden ist אִיִּים ohne Zusatz für Länder überhaupt, im letzten Theile (s. Th. 2. S. 16).

12. Des Panieres wird in derselben Verbindung erwähnt 49, 22. 62, 10. נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל die vertriebenen (Männer) Israëls, und נְפֻצוֹת יְהוּדָה die zerstreuten (Weiber) Juda's, d. i. alle Zerstreute und Vertriebene von Israël und Juda, οἱ ἐν διασπορᾳ. Die Verbindung des *Masc.* und *Fem.* drückt die Allgemeinheit aus (s. zu

*) *Saadias* hat hier in Paulus Ausgabe البيبا, wobey der Herausgeber auf לְבִים *Lybier* räth. Nach Analogie von 1 Mos. 10, 14, wo es *Saadias* اليمنيين *Jemanenses* gibt, sollte man vielmehr اليمن vermuthen. Aber *Arabs Hunting.* hat البالما, wodurch jene Lesart im Allgemeinen bestätigt wird. Sollte es vielleicht البرما *Albirma*, Ortschaft im Delta (*Champollion II*, 159) seyn?

8, 12), und man darf nicht mit *Clericus* und *Rosenmüller* zu dem letzteren נִפְצוֹת (vielmehr נְפֻצוֹת) oder נִדָּחוֹת suppliren. Es versteht sich übrigens, dass aus Juda nicht blos Weiber, aus Israël nicht blos Männer vertrieben seyn sollen: die beyden Subjecte sind unter die Nebenbestimmungen vertheilt, wie z. B. Zach. 9, 17:

vom Getreide werden Jünglinge
und vom Most Jungfrauen erblühen,

d. i. vom Getreide und Most (der Fülle des Landes) werden Jünglinge und Jungfrauen erblühen. S. Sprüchw. 10, 1. 14. Ps. 20, 4. — *Die vier Säume der Erde* (כַּנְפוֹת הָאָרֶץ) hier und Ezech. 7, 2 sind die vier Himmelsgegenden, nach den vier Winden, weshalb auch der Chald. dafür *die vier Winde* setzt, und Apoc. 7, 1 sind die entsprechenden τέσσαρες γωνίαι τῆς γῆς ausdrücklich mit den vier Winden (Dan. 7, 3) in Verbindung gesetzt. *LXX* hier und Ezech. sehr passend mit Beybehaltung des Bildes: πτέρυγες τῆς γῆς Zipfel der Erde. *Vulg.* *plagae terrae*. Auch im Arab. wird أطراف Säume, für: ferne Gegenden gebraucht. S. *vit. Tim.* S. 307 *ed. Gol.*

13. In jenem neuen theokratischen Staate soll die verderbliche Feindseligkeit der beyden Fürstenstämme *Ephraim* und *Juda* aufhören. Dieselbe Hoffnung drückt Ezechiel 37, 15 ff. durch eine symbolische Handlung aus. Versuchen wir die Geschichte dieser so tief eingreifenden und folgereichen Stammeifersucht so genau, als die Nachrichten verstatten, zu verfolgen. *Juda* war unter allen Stämmen der zahlreichste (4 Mos. 1, 27), deshalb auch in den Kriegen unter Mose und Josua den übrigen vorangezogen (4 Mos. 2, 3—9. 10, 14), und hatte im Lande Canaan den ausgedehntesten Bezirk angewiesen erhalten. Aber auch bey dem weit minder zahlreichen *Ephraim* (4 Mos. 1, 33), aus welchem Josua stammte (4 Mos. 13, 9), in dessen Mitte zu Silo eine Zeitlang das Nationalheiligthum gestanden hatte (Jos. 18, 1. 1 Sam. 4, 3), und welches sich durch einige Kriegsthaten, na-

mentlich die Vertilgung der Midianiter (s. oben 9, 8), um das ganze Volk verdient machte, regte sich ein stolzes, eifersüchtiges Nationalgefühl (Richt. 8, 1 ff.), welches sich Richt. 12, 1 ff. auf eine fast gehässige Art gegen die Stämme jenseit des Jordans äusserte. Je mehr dieses stolze Gefühl Ephraims zunahm, um so mehr musste es mit neidischen Augen auf den immer noch blühenderen Nachbarstamm Juda hinblicken. Dem Benjaminiten Saul hatte es sich noch, gleich den andern Stämmen, unterworfen, aber nach dessen Tode wandte es sich, nebst allen 10 übrigen Stämmen, die es sich zu gewinnen wusste, an Isboseth, um nicht dem *Judäer* David zu gehorchen. Zwar gab es auch jetzt noch nach, aber selbst unter dieser Regierung regte sich sein Missvergnügen und seine Empfindlichkeit bey jeder Gelegenheit (2 Sam. 19, 41 — 20, 2), und es hatte immer die übrigen Stämme auf seiner Seite, die mit ihm zusammen sich allein den Namen *Israël* beylegen, und Juda gleichsam davon ausschliessen *). Aus derselben Quelle ging die Revolution unter dem *Ephraimiten Jerobeam* (2 Kön. 11, 26 ff.) hervor, wobey er auch Propheten auf seiner Seite hatte, die fürs Erste zwar misslang, aber nach Salomo's Tode den Abfall der 10 Stämme von dem jugendlich-trotzigen Rehabeam zur Folge hatte, worauf *Ephraim* seine eigenen Könige und seinen eigenen Cultus erhielt, und die häufigen Kriege trugen dann das ihrige dazu bey, den Nationalhass zu nähren und zu steigern. Die Israëliten, als die mächtigern, scheinen auf den kleinern judäischen Staat mit Verachtung gesehen zu haben (s. die schimpfliche Vergleichung mit der Zeder

*) Für die Beobachtungen des geschichtlichen Ganges, den der Name *Israël* genommen, sehe man vorzüglich 2 Sam. 2, 9. 10. 17. 28. 3, 10. 17. 19, 40 — 43. 1 Kön. 12, 1. Die Mehrzahl des Volkes behielt den ehrenvollen Nationalnamen für sich, und liess Juda seinen Stamm-Namen führen.

das Schiff fliegt. — Der Syrer löst das Bild auf: ܢܦܠܚܘܢ ܒܟܬܦܐ ܕܦܠܫܬܝܐ *sie fallen ein auf die Schulter* d. i. *das Gebiet der Philister* *), und ebenso *Saad.* يسيرون اطراف الفلسطانيين *sie ziehen in die Gegenden der Philister*, nach der trop. Bedeutung von כָּתֵף (s. oben). Der Chaldäer, welcher erklärt: *sie vereinigen sich mit Einer Schulter*, d. i. einmüthig, *um die Philister im Abendlande zu schlagen*, dachte an die Phrase שְׁכֶם אֶחָד einmüthig (Zeph. 3, 9) vgl. im Syr. ܥܡ ܟܬܦܐ dass. *Assem. bibl. Orient. T. III. P. II.* S. 116. — Die *Söhne des Morgenlandes* d. i. die den Israëliten gegen Osten gelegenen beduinischen Araber, erscheinen schon in der Richterperiode als Feinde Israëls (Richt. 6, 3 ff.), und wahrscheinlich immerfort so, weshalb noch Jeremia (49, 28) sie dem Untergange weihet. Ueber *Edom*, diesen Erbfeind Israëls s. die Einleit. zu Kap. 34, über *Moab* zu Kap. 15. 16. מִשְׁלַח יָד der Gegenstand, woran man sich vergreift, um ihn zu nehmen (s. שָׁלַח יָד Ps. 125, 3. 2 Mos. 22, 8. Dan. 11, 42), sonst auch: um ihm Leides zu thun. Einen falschen Nebenbegriff bringen die *LXX* hinein: *Καὶ ἐπὶ Μωὰβ πρῶτον τὰς χεῖρας ἐπιβαλοῦσι.* Die *Söhne Ammons* oder Ammoniter, ebenfalls ein stammverwandtes Nachbarvolk, zwischen den Flüssen Arnon und Jabbok jenseit des Jordan, aber stets in vernichtenden und von beyden Seiten mit fürchterlicher Erbitterung geführten Kriegen gegen Israël begriffen (s. bes. 2 Sam. 10, 11. 12. Amos 1, 13). Noch Justin der Märtyrer (im 2ten Jahrh. nach Chr.) nennt sie ein bedeu-

*) Die lateinische Uebersetzung der Polyglotten übersetzt: *arabunt humero Philistaeorum*, was allerdings absurd ist: aber nicht richtig ist doch *Rosenmüllers* Verbesserung: *involubunt in humeros Philistaeorum.* Es müsste dann ܢܬܟܪܟܘܢ heissen. ܦܠܚ *arbeiten, dienen*, kommt häufig vom *Kriegsdienst* vor, daher eig. *militabunt cet.*

tendes Volk; später verliert sich ihr Name unter dem der Araber. S. ausführlich im Art. *Ammon* v. Ersch und Gruber's Encyclop. III, S. 371. *Jahn* will in diesen Versen Weissagungen auf die Maccabäischen Zeiten finden, aber wie wenig von diesen Schilderungen ist in jenen Zeiten erfüllt worden?

15. Wie Jehova einst sein Volk mitten durch das entgegenstehende Meer aus Aegypten führte (2 Mos. 14, vgl. dann auch den Zug durch den Jordan Jos. 3. 4), so wird er jetzt seine Rückkehr aus Assyrien und Aegypten erleichtern, indem er ihm einen Weg durch's ägyptische Meer, wie durch den Euphrat bahnt, jenes vertrocknend, diesen in Bäche zerschlagend. Also: die Wunder der Vorzeit werden sich zu Gunsten Israëls erneuen, Gott wird den Elementen gebieten, wofern sie Israëls Rückkehr hindern könnten. Dieselben Bilder im letzten Buche häufiger und mannichfaltiger, wiewohl nicht so stark und erhaben. S. 42, 15. 16. 43, 19. 20. 48, 21. 49, 10. 11. 55, 13. Auch dort öftere Rücksichten auf die frühere Geschichte und die Wunder zu Gunsten Israëls (s. 48, 21. 54, 9, vgl. 64, 1). — *Dann dräut Jehova der Zunge des ägyptischen Meers*) הֶחֱרִים haben hier mehrere Ausleger nicht in seiner eigentlichen Bedeutung: vertilgen, mit dem Vertilgungsfluch belegen, sondern, mit Verwechselung des מ und ב, für הֶחֱרִיב *austrocknen* nehmen, und andere dieses selbst in den Text aufnehmen wollen. Man vermuthet, dass auch die *LXX*, die ἐρημώσει haben, wodurch sie allerdings sonst החריב ausdrücken, so lasen. Aber sie drücken auch Jerem. 25, 9 החרים durch ἐξερημόω aus. Der Chaldäer hat geradezu: יַבֵּשׁ *er wird vertrocknen*, und wirklich ist dieses der *Sinn* der Stelle, nur nicht die *Bedeutung* des Wortes החרים. Man gewinnt aber jenen Sinn um so schöner und kräftiger, und ganz nach der hebräischen Vorstellung, wenn man die gewöhnliche Bedeutung beybehält. Das Meer versiegt nämlich, weil Gott ihm dräut oder *flucht*, vgl. vorzügl. Ps. 106, 9.

Nah. 1, 4. Jes. 50, 6, vgl. 34, 2. Richtig also *Aqu. Symm. Theod.* ἀναθεματίζειν. לְשׁוֹן *Zunge* im geogr. Sinne vom Meerbusen, wie wir Erdzunge (*lingua* für *promontorium Ovid. Met.* 13, 724. *Liv.* 37, 31. 44, 11. *Vales. ad Ammian. Marcell.* 14, 8) sagen. Im Hebr. kommt es noch von der südlichen (Jos. 15, 2) und nördlichen (15, 5. 18, 19) busenartigen Spitze des todten Meeres vor; im Arab. لسان ausdrücklich von den beyden Buchten des arabischen Meerbusens, der Heroopolitanischen und Aelanitischen (s. *Abulf. Aegypt.* S. 10 und 30. *ed. Michaëlis*). יָם־מִצְרַיִם s. v. a. das gewöhnliche יַם־סוּף Schilfmeer, bey den Arabern بحر القلزم Meer von *Kolsum.* Vom Schilfmeer erklärt es unter andern auch der Reisebeschreiber *Abrah. Peritsol.* (*Itin. mund ed. Hyde* S. 191), aber *Kimchi*, dem *Vitringa* folgt, vom *Nil*, welcher auch ein Meer genannt werde (19, 5), hier dem Euphrat entgegenstehe, und sonst ein Symbol Aegyptens (Zach. 10, 11) sey. Aber jenseit des Nils wohnten gerade wenige Juden, und es soll offenbar auf jene Begebenheit der Vorzeit angespielt werden. — *er erhebt seine Hand gegen den Strom*) d. i. den *Euphrat*, der die assyrischen Gefangenen vom Vaterlande trennte. So *Saad.* geradezu, und die Erklärung vom Nil ist ebenso sehr gegen den ganz festen Sprachgebrauch, als gegen V. 15. Das *Schwingen* der Hand ist Gestus des Drohens (10, 32). Sehr schwierig und ungewiſs ist in dem folg. בַּעְיָם רוּחוֹ das ἅπαξ λεγομ. עְיָם. Durch *Stärke, Heftigkeit,* wofür aber wenigstens kein unmittelbarer etymologischer Grund da ist, geben es LXX ἐν πνεύματι βιαίῳ. *Vulg. in fortitudine spiritus sui. Syr.* ܒܥܘܫܢܐ *Macht. Jarchi* und *Aben Esra:* בח, הוזק, aber mit dem Geständniſs, daſs es aus dem Zusammenhang gerathen sey. Erweislicher hat *Saad.* سخونة *Hitze,* wozu das arab. عام und غام *med. Je dürsten,* nebst dem verwandten أوام Durst, aber auch *Hitze* verglichen werden kann, und Hitze könnte

auf Heftigkeit übertragen seyn. Noch schicklicher führt aber wohl zu demselben Ziele die Vermuthung von *Abulwalid*, welcher sagt: فسر فيه بقوة ريحه بمثل الالف من العين من אִים וְנוֹרָא *es ist zu erklären: mit der Gewalt des Windes, mit Verwechselung des א und ע von* אים *furchtbar* (Hab. 1, 7). Also: mit *furchtbarem* Sturm für: gewaltigen. Unter den bisherigen etymologischen Vermuthungen scheint mir diese die vorzüglichste, zumal wenn man רוּחַ durch *Sturm* gibt. Dann ist angespielt auf 2 Mos. 14, 21, wo das Zurücktreten des Wassers ebenfalls durch einen Wind bewirkt wurde. Es könnte aber auch die in der Natur wirkende *Gotteskraft* seyn (s. 4, 4, vgl. oben V. 4). So scheint es der Chaldäer gefaſst zu haben: במימר נביוהי *durch das Wort seiner Propheten.* Minder passend würde: *Zorn* seyn, wobey denn עַיָם mit *Saad.* durch Gluth gegeben werden könnte. Geschmacklos *Michaëlis*: Wasserhose oder Windsbraut, eig. Wolke seines Windes, von غام bewölkt seyn. *Bauer* wohl ebenfalls zu prosaisch für diesen Zusammenhang: stark trocknender Wind. 9 *Codd.* bey *Kennicott* lesen בעיים. Die Schreiber derselben verstanden die Stelle offenbar, wie Mose Kimchi (s. *Dav. Kimchi Lex.*), welcher עים für עיים und dieses für גלים *Wogen, Wellen* erklärte, gleichs. Wasser-*Haufen*. Ueber den Zusammenhang erklärt er sich aber nicht, und es möchte schwer werden, ihn darzuthun. Der tiefe, nur in wenigen seichten Stellen zu durchwatende, *Euphrat*, soll in *sieben* (s. zu 4, 1) Bäche getheilt werden, die man so leicht durchwatet, daſs es kaum der Mühe lohnt, die Sandalen abzulegen. Ueber den Gebrauch von *schlagen* (הִכָּה) s. bes. Zach. 10, 11, vgl. Zend-Avesta, Bundehesch 20, wo von den beyden Strömen (Ruds), Arg und Wehrud, gesagt wird: „einer dient dem andern, beyde flieſsen einstimmig. *Bey Annäherung eines Feindes strömen sie gewaltig.* Darudsch (eines der Geschöpfe Ahriman's)

schlug sie einst; ihr Fluſs begann aber wieder (Th. 3. S. 94)." Hiernach begreift sich erst vollkommen die Erzählung des Herodot (1, 189) von des Cyrus Fluch über den Gyndes-Fluſs, die auch zur Erläuterung unsers Bildes dienen kann. Bey seinem Zuge gen Babylon, wo ihn dieser Strom aufhielt, ging ihm eins seiner weiſsen heiligen Rosse beym Uebersetzen verloren, worauf Cyrus voll Zorns dem Strome drohte, er wolle ihn so *schwach* machen, daſs *ihn Weiber ohne das Knie zu benetzen durchwaten* könnten: welches er dadurch bewirkte, daſs er ihn in 360 Canäle *) abgraben lieſs. Nach persischer Vorstellung denkt er den Fluſs gleichsam belebt, und sich seinen Zwecken widersetzend. Nach Offenb. 16, 12 wird diese Wirkung zu demselben Zwecke durch Ausgieſsen der Zornschale hervorgebracht: *Καὶ ὁ ἕκτος [ἄγγελος] ἐξέχεε τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ποταμὸν τὸν μέγαν Εὐφράτην· καὶ ἐξηράνθη τὸ ὕδωρ αὐτοῦ, ἵνα ἑτοιμασθῇ ἡ ὁδὸς τῶν βασιλέων τῶν ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου.*

16. Man sollte in diesem Verse auch einige Rücksicht auf die Rückkehr aus Aegypten erwarten, da im vorigen Verse beyde erwähnt waren. Aber der Prophet begnügt sich, hier die frühere vergleichend zu erwähnen.

Kap. 12.

1. Auch in dem folgenden Hymnus, welchen der Prophet den Befreyten in den Mund legt, ist die Vergleichung mit der Befreyung aus Aegypten fortgesetzt. Wie dort die Geretteten Jehova ein Danklied sangen (2 Mos. 15), so hier. Selbst ein von dorther entlehnter Ausdruck (V. 2) bewährt, daſs der Prophet jenes Lied

*) D. i. soviel als Tage im Jahre sind. Das persische Jahr hatte 360 Tage, und die Zahl ist in der persischen Religion und den davon abstammenden eine heilige und runde Zahl, z. B. in den zabischen Büchern. Ebenso in den gnostischen Religionssystemen 365 (Abraxas).

vor Augen hatte. Diese Einkleidung ist sonst auch im Pseudojesaias häufig (Kap. 14, 4 ff. Kap. 26. 27). Das Lied geht nicht gerade fort, sondern wird durch V. 3 unterbrochen, wo der Dichter spricht. Rücksichtlich der Sprache und Einkleidung findet sich die gröſste Aehnlichkeit mit den Dankhymnen unter den Psalmen. — *denn du zürntest auf mich — erbarmst dich mein*) oder auch: weil, nachdem du gezürnt, dein Zorn sich legte, und du dich mein erbarmst. S. zu 5, 4. נִחֵם trösten, mit dem Begriff des thätigen Erbarmens s. 49, 13.

2. Die Worte עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ finden sich auſser 2 Mos. 15, 2, woher sie genommen seyn mögen, auch Ps. 118, 14. Man sollte וְזִמְרָתִי erwarten, wie 1 *Cod.* liest, und die Verss. ausdrücken. Aber das *Suffixum* kann auch zum zweyten Male hinzugedacht werden (Lehrgeb. S. 734) und ת — seltene Femininalendung seyn. Für die Richtigkeit der Lesart genügt die Uebereinstimmung aller drey Stellen, und ebendieselbe bürgt dafür, daſs die Ellipse nicht allzuhart und unverständlich gewesen seyn müsse: sonst würden die beyden jüngern nachahmenden Schriftsteller sie gewiſs aufgelöst haben (s. Gesch. der hebr. Spr. und Schrift S. 37). Das Wort יְהוָה nach יָהּ, welches in den Parallelstellen, und auch hier in 17 *Codd.* und 2 alten Ausgaben fehlt, möchte ich für eine Glosse halten, welche יָהּ erklären soll. Die Verbindung יָהּ יְהוָה als Apposition kommt nie vor, und ist der höchst wahrscheinlichen Entstehung des Wortes יָהּ aus יְהוָה zuwider. Auch *LXX. Vulg. Syr. Saad.* drücken den Namen Gottes nur Ein Mal aus. Gegen *Houbigant's* Vermuthung, daſs יָהּ hier mit 2 *Codd.* auszulassen sey, sprechen die Parallelstellen ausdrücklich.

3. Wieder des Dichters Worte, worauf V. 4 der Hymnus fortläuft. Man fasse den Vers durchaus bildlich von dem Heil und Segen, welche sie aus allen Quellen schöpfen sollen, und vgl. 41, 17. 55, 1. Ps. 73, 10. 84, 7. 87, 7. Apoc. 7, 17. 21, 6. *Vitringa* will es als

eine Anspielung auf das Wasser nehmen, welches Mose aus dem Felsen springen liefs; aber es ist nicht sowohl von den Freuden der Rückkehr, als denen der schon Zurückgekehrten die Rede. Die Talmudisten (*tract. Succa fol.* 50, 2) deuten die Stellen auf den Ritus des Wasserschöpfens am letzten Tage des Laubhüttenfestes (Joh. 7, 37 und das. die Ausleger), welcher vielmehr als ein uralter, aber nicht gesetzlicher Ritus der Libation (1 Sam. 7, 6 vgl. Goguet Urspr. der Gesetze u. s. w. Th. 1. S. 77) betrachtet werden mufs.

4. *Verkündet unter den Völkern seine Thaten*) wörtlich Ps. 105, 1. 1 Chron. 16, 8.

6. *Bewohnerin Zions* für: ihr Bewohner Zions (s. zu 1, 8).

Philologisch-kritischer und historischer

Commentar

über den

Jesaia

von

Wilhelm Gesenius,

der Theologie Doctor und ordentlichem Professor auf der Kön. Preufs. Friedrichsuniversität zu Halle.

Ersten Theiles zweyte Abtheilung,

enthaltend Kapitel 13—39, nebst einer Charte.

Leipzig, 1821

bey Friedr. Christ. Wilh. Vogel.

Commentar.

Kap. 13, 1—14, 23.

Das *zweyte* Buch, die Sammlung von Orakeln über auswärtige Völker (s. Einleit. S. 21) eröffnet dieses durch Erhabenheit, lebhaften Gedankenflug und Mannichfaltigkeit der Bilder ausgezeichnete Orakel über den *Untergang von Babylon.*

Jehova fordert die in Babel lebenden Juden auf, den heranrückenden, von ihm gesandten Feinden entgegenzujubeln (V. 2. 3). Das feindliche Heer, von Gott gemustert (V. 4), verbreitet in Babel Schrecken und Todesangst (V. 5—10). Jehova will durch eine seltene Niederlage die Hoffarth der Frevler strafen (V. 11 —13). Schilderung der allgemeinen Flucht aus Babel, und der Grausamkeit der Meder (V. 14—18). Die glänzende Stadt wird eine Einöde, in der selbst kein Hirt mit seinen Heerden wohnt, nur wilde Thiere und Gespenster hausen (V. 19—22). Dann kommt Israël wieder zum Besitz seines Vaterlandes (14, 1), die Völker geleiten es zu seinem Wohnsitz und werden ihm dienstbar (V. 2). Am Tage seiner Befreyung stimmt es aber einen Spottgesang über den König von Babel an (V. 4 in der Mitte bis V. 21), folgenden Inhalts:

Die ganze Welt freut sich über den Untergang des übermüthigen Eroberers (V. 4. 5. 6), selbst die leblose Natur theilt diese Freude (V. 7). Bey seiner Ankunft kommt die Unterwelt in laute Bewegung: die (von ihm gestürzten) Könige spotten, dass er geworden, wie sie (V. 8—10). Er, der sich den Göttern zuzugesellen, im Himmel zu herrschen hoffte, ist zur

tiefsten Unterwelt hinabgefahren (V. 13—15), wo man sich wundert, daſs ein schwacher Schatten einst die Welt erzittern lieſs (V. 16. 17). Während alle Könige mit Ehren in ihren Mausoleen ruhen, liegt er da, ein unbegrabenes Aas (V. 18. 19), zur Strafe für seinen Frevel. Aufforderung an die Feinde, auch sein Geschlecht zu vertilgen (V. 20 Mitte. 21).

Den Beschluſs macht Jehova's wiederholte Verheiſsung, das Volk von Babel zu vertilgen und das Land zur Wüste zu machen (V. 22. 23).

Das Orakel setzt einen in Babylon lebenden prophetischen Dichter voraus, und der Zeitpunkt der Abfassung kann wohl kein anderer seyn, als der des ganzen letzten Buches, oder wenigstens des gröſsten Theiles desselben, nämlich derjenige, wo die Feindseligkeit der Meder gegen Babel, und die glänzenden Fortschritte derselben unter Cyrus den Juden die sichere Hoffnung gewährten, daſs durch diese der Sitz ihrer Bedränger fallen werde (Th. 2. S. 33). Hieraus folgt von selbst, daſs Jesaia nicht der Verfasser dieses Stückes seyn könne, ob es gleich eine besondere Ueberschrift aussagt; wie dieses auch von den besten Kritikern (II. S. 19) anerkannt worden ist.

Von den unten (Th. 2. S. 19) für das letzte Buch geltend gemachten Gründen leiden hier zunächst folgende Anwendung: *zuerst* ist, was allein schon hinreichen würde, die ganze historische Situation aus den letzten Zeiten des Exils hergenommen, wo die stolze Babel schon lange die Zwingherrin der Juden gewesen war, und nun ihrem eigenen Untergange entgegen ging; und diese Situation wird als gegenwärtig, nicht zukünftig, und so geschildert, daſs der Untergang unmittelbar folgen soll. Daſs dieses geradezu gar nicht in Jesaias Zeit passe, bedarf keines weitern Beweises. *Ferner* stimmt Sprache, Sprachvorrath und Vorstellungen häufig mit denen des letzten Buches, mit andern unechten Stücken der Sammlung, besonders Kap. 34, und sonstigen im Exil verfaſsten Gedichten (Ps. 137) zusammen. Vgl. 13, 5. 46, 11. — 13, 11. 34, 4 — 13, 13. 24, 19. 34, 4. — 13, 19. 34, 13 ff. — 14, 1. 2. 44, 5. 49, 22. 23. 55, 5. 60, 4. 9. 10. — 14, 5. 49, 7. — 14, 7. vgl. 44, 23. 49, 13. 54, 1. 55, 12. 14, 8 (s. die Anm.). Die Gesinnung, die aus dem Ganzen spricht, ist unbeschadet der ästheti-

schen Vortrefflichkeit, nicht minder voll erbitterter Feindseligkeit und Rachsucht, als Ps. 137. *Endlich* fehlt es auch nicht an einigen Spuren späteren Sprachgebrauches, ungefähr in demselben Verhältnisse, wie in Kap. 40 — 66 und im B. Hiob. Dahin gehört: עָנָה die Rede *anheben* 14, 10: die Verbindung אֲנִי צִוֵּיתִי 13, 3, אַתָּה אָמַרְתָּ 14, 13, אַתָּה הָשְׁלַכְתָּ 14, 19 (wie im Kohelet und Daniel herrschend [Lehrgeb. S. 801], auch im Hiob 1, 10. 5, 3. 19, 25, und Hohenliede 5, 6); auch wohl מַדְהֵבָה 14, 4. Vielleicht ist auch die belebte Schilderung des Scheol (14, 9 ff.) eine spätere Vorstellung: wenigstens kommt sie nur noch Ezech. 32, 12 ff. vor. Uebrigens ist die Sprache rein und äusserst fliessend, wie im letzten Buche. Unter dem, was auf der andern Seite *Jahn* (Einleit. II, S. 463), *Beckhaus* (Integrität der Propheten S. 87 ff.), und *Uhland* (*Vaticinium Jesaiae Cap. XIII. de excidio urbis et regni Babylonici — prophetae Jesaiae vindicatum. Tubingae* 1798. 4) zur Vertheidigung der jesaianischen Abkunft gesagt haben, ist übrigens gar nichts, worauf nicht schon unten (Th. 2. S. 19) geantwortet worden wäre. Der Hauptpunkt ist von diesen Gelehrten fast ganz übergangen.

Der hier vorausgesagte Umstand, dass der König in dem Blutbade umkommen werde, ist, wenigstens nach den zuverlässigsten Berichten, eingetroffen (s. zu 13, 22); aber nicht eigentlich die gänzliche Verödung, wenigstens nicht sogleich: auch war dieselbe, als sie nach Alexander allmählich erfolgte, mehr ein Werk der Zeit und der Umstände, nicht eine unmittelbare, plötzliche Folge der Eroberung durch die Meder. Deshalb aber allein kann auch schon die Ansicht von *Eichhorn* (hebr. Propheten III, S. 243 ff.) nicht zugelassen werden, dass dieses Stück erst *nach dem Erfolg*, vielleicht erst nach der Rückkehr der ersten Colonie nach Palästina geschrieben, und eine dichterische Darstellung der Zerstörung sey, bey welcher der Verfasser aber, „um dem Ereigniss dichterische Würde in der Darstellung zu geben," sich dasselbe noch zukünftig denke. Dass es überhaupt Einkleidungen dieser Art in den prophetischen Büchern gebe, möchte schwer zu glauben und noch schwerer zu beweisen seyn (s. die Einleit. zu Kap. 28 — 33); hier fällt die Ansicht schon durch den Umstand weg, dass ja der nach der persischen Besitznahme schrei-

bende Dichter wissen mufste, dafs Babel nicht eine Wüste geworden war, sondern noch in seinem ganzen Glanze dastand. Denn wie unnatürlich und willkührlich ist nicht die Annahme, dafs der Dichter nicht selbst Zeuge der Eroberung gewesen, blos vom Hörensagen davon gewufst, und deshalb mit der Einnahme eine Zerstörung verbunden gedacht habe (S. 249)? Höchst natürlich ist aber, wenn ein früher schreibender Prophet, nach dem Nationalhasse und der Feindseligkeit der Meder gegen Babel zu urtheilen, sich eine totale Zerstörung als unzertrennlich von der Eroberung derselben dachte. Obendrein war Jeremia (Kap. 50. 51) mit einer ganz gleichlautenden Weissagung derselben vorangegangen, von deren Verhältnifs zu der gegenwärtigen Th. 2. S. 27 gehandelt worden ist.

Ein diesem sehr eng verwandtes Orakel findet sich Kap. 21, 1—10, und im letzten Buche Kap. 47.

Die rhythmische Anordnung ist regelmäfsiger, als in dem echten Jesaia, sofern der Parallelismus mit einer gewissen Sorgfalt beobachtet ist, und meistens 4 Glieder einen Vers ausmachen. Einige Mal, wo dieses vernachlässigt ist, scheint vielmehr die Versabtheilung die Schuld zu tragen. Uebrigens läfst sich zuweilen eine, aber sehr glückliche, Nachahmung älterer Dichter bemerken, namentlich des Joël vgl. 13, 5 Joël 2, 11. — 13, 6 Joël 1, 15. — 13, 8 Joël 2, 6. — 13, 10 Joël 2, 10. 3, 4. 20. 21. — 13, 13 Joël 3, 15. 16. Obgleich über die ästhetische Schönheit des Stückes nur Eine Stimme seyn kann, so steht es doch in sittlicher Hinsicht ungefähr auf derselben Stufe, wie Ps. 137, und unten Kap. 34. 35. in denen man den Geist der Rachsucht und der Schadenfreude der spätern Juden, der sich besonders durch und unter ihren Nationalleiden ausbildete, und nachmals im Buche Esther auf eine so zurückstofsende Art erscheint, entstehen sieht. Allerdings fehlt dieser Zug leider! auch in den wahrscheinlich älteren Dichtungen (Ps. 37. 34. 58. 11) nicht; und gar schön stechen dagegen so grofsmüthige Züge von Feindesliebe, wie Kap. 53, 12, ab.

Ueber beyde Kap. s. *Holzapfel* hinter der Erklärung des Obadja. Rinteln 1798.

Uhland dissert. (s. zuvor).

Ueber das Spottlied 14, 4 ff.: *Aurivillii dissertatt. ed. J. D. Michaëlis* S. 389.

Justi hebräische Nationalgesänge I, S. 92.

v. Cöln: Israëls Spruch vom Falle Babels, Jes. 14, 3—23, in Keil's und Tzschirners Analekten III, H. 2. no. 1.

1. מַשָּׂא, mit welchem Namen alle Orakel dieses zweyten Buchs belegt werden (Einleit. S. 21), *Ausspruch*, vollständig מַשָּׂא דְּבַר־יְהוָה Ausspruch des göttlichen Wortes (Zach. 9, 1. 12, 1), ist von *Jonathan* (s. S. 58), *Aquila*, dem Syrer, *Hieron.* (s. dessen Vorreden zu Nah. und Habacuc) sehr missverstanden worden, wenn sie ihm den Begriff *Last* (*Aqu.* ἆρμα. *S.* ܡܫܩܠܐ. *H.* *onus*) geben, welches *Hieronymus* so erklärt, dass es blos von drohenden Orakeln stehe (gegen Zach. 12, 1. Malach. 1, 1). Dass schon im prophetischen Zeitalter einzelne Spötter ein Wortspiel mit der doppelten Bedeutung bildeten, sagt Jerem. 23, 33 ff., vgl. Ezech. 12, 10. *Symm. Theod.* λῆμμα d. i. *Orakel*, vom Begriff des Empfangens (s. *Biel* u. d. W.), wie das hebr. לֶקַח Lehre, Belehrung. — Dem *ersten* Orakel des zweyten Buches, wahrscheinlich ursprünglich einer besondern Sammlung, ist der Name des Propheten besonders vorgesetzt (S. 22).

2. הַר־נִשְׁפֶּה ist offenbar s. v. a. sonst שְׁפִי *kahler Berg*, Feldberg, auf welchem daher das Signal am weitesten hin sichtbar war. Im Syr. ܫܦܐ glatt, kahl, eben machen. Der Syrer behält daher bey: ܥܠ ܛܘܪܐ ܫܦܝܐ und *Alex.* ἐπ' ὄρους πεδινοῦ. Ueber das Panier (נֵס) s. 5, 26. 11, 12. — *Rufet ihnen zu*) näml. den Feinden (V. 3), welche nach V. 17 die Meder sind. Das Pronomen לָהֶם vor Erwähnung des Nomen, worauf es sich bezieht (8, 21). Unter den in Babylon auf Befreyung harrenden Exulanten, den Hörern dieses Orakels, war wohl keiner, der nicht gewusst hätte, wem es bey einem solchen Aufruf von Seiten des Propheten galt. Und dieses לָהֶם wollte

Louth aus dem Texte werfen! הָנִיפוּ יָד eig. erhebet die Hand, schwinget sie in der Höhe (s. 10, 15). *Vulg. levate manum. Syr.* und *Chald.* behalten es bey. — *Dass sie kommen in die Thore der Tyrannen*) בּוֹא mit dem *Accus.* kommen zu, oder *einziehn in* (Ps. 100, 4). נְדִיבִים *Fürsten* sind hier im übeln Sinne *Tyrannen*, wie Hiob 21, 28, wo es mit רְשָׁעִים im Parallelismus steht. Dem Morgenländer, dessen Herrscher Despoten sind, sowie dem demokratischen Griechen, wurden *Herrscher*, *Fürsten* und *Tyrannen* leicht Wechselbegriffe, wie schon das Wort τύραννος zeigt; um so leichter hier, wo von *fremden* Herrschern die Rede ist. Vgl. מֹשְׁלִים 14, 5 (im Parallelismus mit רְשָׁעִים), 28, 14. 49, 7. *Die Thore der Tyrannen* sind die Thore Babels, was besser ist, als die Thore der Paläste von Babels Magnaten zu verstehen. In jene mussten sie zuerst einziehen. Vgl. Jer. 50, 2. 51, 12. 27.

3. מְקֻדָּשָׁי meine Geweiheten d. i. die von mir zum heiligen Kampf Geweiheten. Die für Jehova streiten sollen, werden von ihm dazu geweiht (Jer. 22, 7. Zeph. 1, 7, wo הִקְדִּישׁ in *Hiphil* steht). Das *Pi.* קִדֵּשׁ dann auch für: zusammenberufen zu heiligen Zwecken, z. B. zu Festen, heiligen Kriegen (s. das Wb.), so dass man auch *Berufene* übersetzen könnte. לְאַפִּי um meinen Zorn zu vollstrecken. עַלִּיזֵי גַּאֲוָתִי die Frohlocker meines Stolzes, echthebräische Verbindung für: meine stolzen Frohlocker, meine stolz Frohlockenden (wie הַר קָדְשִׁי). So Zeph. 3, 11: עַלִּיזֵי גַּאֲוָתֵךְ deine stolz Frohlockenden, in Bezug auf Jerusalem. Falsch daher *Hieron. exultantes in gloria mea.* Besser *LXX*: χαίροντες ἅμα καὶ ὑβρίζοντες. עַלִּיז hat ohnehin schon den Nebenbegriff von übermüthigem Frohlocken 5, 14. 22, 2. 23, 12. Ps. 94, 2. Desselben Wortes, wie die *LXX*, bedient sich von den Persern Crösus beym Herodot (1, 88): Πέρσαι φύσιν ἐόντες ὑβρισταί, und beym Aeschylus (Pers. 795) heissen sie ὑπέρκομποι ἄγαν, vgl. die Charakterschilderung derselben beym Am-

mian. Marcell. 23, 6: *abundantes inanibus verbis, insanumque loquentes et ferum; magnidici, et graves ac tetri, minaces juxta in adversis rebus ac prosperis, callidi, superbi.* Dasselbe gilt von den Medern. Dafs feindliche Heere immer als ein Werkzeug in Gottes Hand zur Züchtigung der Gottlosen betrachtet werden, ist bekannt (s. 5, 26. 7, 17. 9, 20. 10, 5); vorzüglich aber wird Cyrus mit den Medern als ein von Jehova mit Sieg gekrönter Held geschildert (s. Th. 2. S. 9). Werden doch selbst die Heuschreckenzüge bey Joël 2, 11 Jehova's Kriegsheer genannt.

4. Wörtl. die Stimme eines Getöses auf den Bergen sc. wird gehört. קוֹל steht häufig so elliptisch für: die Stimme ertönt. S. 52, 8. 66, 6. Jer. 50, 28. Zach. 21, 3. Hiob 39, 24. Unter den *Bergen* sind diejenigen zu verstehen, welche im Nordosten von Babel das babylonische Gebiet vom medischen trennten, z. B. der Zagrus. Ganz Medien war übrigens ein Gebirgsland, daher arab. الجبال. — *Gleichwie eines grofsen Volkes*) Der Ausdruck bezeichnet trefflich, wie man Anfangs die Ursache des gehörten dumpfen Getöses noch nicht bestimmt unterscheidet; doch scheint es ein Heeresgetümmel. Man horcht weiter, und siehe es ist *ein Getümmel versammelter Königreiche* u. s. w. In Cyrus Heere waren aufser den Medern auch die Perser (21, 2), und nach Xenophon (*Cyropaed. II,* S. 23. *ed. Steph.*) die Armenier. Jer. 50, 9 erwähnt vieler Reiche namentlich, die gegen Babel anstürmen sollen.

5. *Aus fernem Lande* kommt auch nach 46, 11 Cyrus nach Babel. Der beschränkten Weltkunde scheint auch die näher gelegene *terra incognita fern*, sowie umgekehrt grofse Entfernungen näher rücken. *Die Enden des Himmels* sind nicht verschieden von den Enden der Erde (s. zu 5, 26). Nach den sinnlichen Anschauung denkt sich der Hebräer die Halbkugel des Himmels über die

scheibenförmige Erde ausgebreitet, und rings am äussersten Horizonte auf die Berge, die *Grundvesten des Himmels* (2 Sam. 22, 8), gestützt. Letzteres hatte der Alex. vor Augen: ἀπ᾽ ἄκρου θεμελίου τοῦ οὐρανοῦ. — *Seines Zorns Werkzeuge*) vgl. Jer. 50, 25.

6. Fast dieselben Worte Joël 1, 15, woher sie nachgeahmt seyn können. Ueber יוֹם יְהוָֹה s. zu 2, 12. Die Worte כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא geben ein Wortspiel (nicht eig. Paronomasie), in Beziehung auf die beyden verschiedenen, aber doch verwandten, Bedeutungen von שָׁדַד näml. gewaltig seyn (wovon שַׁדַּי), und Gewaltthat üben, verwüsten (wovon שֹׁד). Das כְּ ist *Caph veritatis* (s. zu 1, 9). Als Vergleichungspartikel genommen, wäre der ebenfalls passende Sinn: (plötzlich) wie Verwüstungen von Gott verhängt werden, gleichs. wie Gottes Wetter einbrechen, kommt der Tag des Herrn.

7. Das *Laſswerden der Hände*, häufiges Bild von dem muthlos Werdenden (Wb. u. רָפָה). Auch im Syr., z. B. *Barhebr*. S. 327. Z. 3: *und als die Belagerten sahen, daſs die Türken sich der Mauer bemächtigt hatten,* ܗܝܕܝܢ ܐܬܪܦܝܘ ܗܘܘ ܘܥܪܩܘ ܠܚܣܢܐ ܕܡܕܝܢܬܐ *da wurden sie muthlos und flohen nach der Veste der Stadt,* eig. da wurden ihre Hände matt. Vgl. 50, 43: *es hört der König von Babel den Ruf von ihnen, da sinken ihm die Hände, Angst ergreift ihn, Zittern wie die Gebährerin.* כָּל לְבַב־אֱנוֹשׁ יִמָּס eig. jedes Menschen-Herz zerschmilzt d. i. verzagt 19, 1. Man vergleiche für dieses Bild besonders Jos. 7, 5, und die hyperbolische Beschreibung der Furcht Ps. 22, 15. Im Arab. sagt man ماه wässerig, wässerigen Herzens, vom Furchtsamen. Mit fast-nackter Natürlichkeit bezeichnet die Furcht Ezech. 7, 17. 21, 12.

8. צִירִים וַחֲבָלִים יֹאחֵזוּן eig. sie (die Babylonier) ergreifen Krämpfe und Wehen. Man sagt im Hebr. nicht

blos: *Furcht* oder Schrecken ergreift *mich* (33, 14. Jer. 49, 24), sondern auch in derselben Bedeutung: ich ergreife Furcht oder Schrecken, vgl. Hiob 18, 20. 21, 6. Ebenso hier, wo auch in den übrigen Verbis des Verses (יתמהו, יחילון, נבהלו) die Babylonier das Subject der Rede sind. Die Krämpfe und die Wehen der Gebährerin sind Bezeichnung der heftigsten Angst (vgl. 21, 3. Ps. 48, 7. Jer. 49, 24. 50, 43), weshalb auch die Construction von letzterer hergenommen ist. Dieselbe Verbindung findet im Arabischen Statt, näml. أخذ حذره *er hat seine Furcht gefaſst* d. i. er ist auf seiner Hut gewesen (*Dschauh.* bey *Gol.*). *Cor.* 4, 73 *ed. Hink.* (69 *ed. Marrac.*): *o ihr Gläubigen*, خذوا حذركم *seyd auf eurer Hut*, eig. ergreifet eure (d. i. die nothwendige) Furcht, nämlich im heiligen Kampf mit den Ungläubigen. Dieselben Worte *vit. Tim.* T. I. S. 592. Z. 11, und أخذ حذره vom Vorsichtigen, *Haririi Cons.* 45. S. 219. Z. 2 von unten *ed. Caussini*. Wahrscheinlich auch im Syrischen. *Barhebr.* S. 51. Z. 20 lesen die Handschriften: ܘܒܥܐܕܐ ܕܦܢܛܩܘܣܛܐ ܐܚܕ ܙܘܥܐ ܐܚܕܘ ܠܟܗܢܐ ܝܗܘܕܝܐ *am Pfingstfeste ergriff grofses Schrecken die jüdischen Priester*, wo *Bruns* bey dem Plural ܐܚܕܘ anstöſst (wie er durch das Zeichen † andeutet). Vielmehr muſs man bey dem *Lomad* vor ܟܗܢܐ anstöſsen; aber wer weiſs, ob dieses nicht vom Herausgeber, der eben jene Construction nicht kannte, vorgesetzt ist. An unserer Stelle hat man hiernach weder das *Nun* in יאחזון (mit *Sal. ben Melech*) durch ם *eos* zu erklären (vgl. die analoge Erklärung der Rabbinen 35, 1); noch die Lesart יאחזום mit *Louth* anzunehmen (denn *LXX. Syr. Chald.* wenden die Phrase blos nach ihrer Art), noch *eos* zu suppliren. — *Entsetzt sieht man sich an*) s. über die prägnante Construction 1 Mos. 43, 34. — *wie Flammen glüht ihr Antlitz*)

ebenfalls Bild höchster Angst, die sich durch innere und ins Gesicht tretende Glut offenbart. Ps. 39, 4 von einem Leidenden in höchster Angst: חַם לִבִּי בְּקִרְבִּי בַּהֲגִיגִי תִבְעַר אֵשׁ *es glühte mein Herz in meinem Busen, bey dem Gedanken* (näml. an die Nähe des Todes) *entbrannte Feuer.* Ps. 10, 2: בְּגַאֲוַת רָשָׁע יִדְלַק עָנִי *beym Uebermuth des Frevels glüht* (d. i. ängstigt sich) *der Arme.* Durch diesen Parallelismus empfiehlt sich dann auch für Joël 2, 6. Nah. 2, 11: כָּל־פָּנִים קִבְּצוּ פָארוּר (wo die Verbindung ganz, wie hier ist) die Erklärung: *jedes Antlitz sammelt Gluth:* פָּארוּר von فار *glühen*, dann kochen, wovon im Hebr. פָּרוּר *Kochtopf.* (Eine andere Erklärung s. im Wb. II, 909). Die Schilderung hat obendrein so manches Aehnliche mit der beym Joël, daſs man wohl die eine aus der andern erläutern darf.

9. אַכְזָרִי *furchtbar* wird hier der Tag selbst genannt, kühner als Jer. 56, 41, wo die Feinde dieses Beywort führen. Die folgenden Worte sind zu ergänzen: וְיוֹם עֶבְרָה וַחֲרוֹן אַף. Im letzten Gliede geht die Construction von dem Gerundio zum *Verbo finito* über, wie 10, 2. 49, 5. 50, 6. Die Sünden Babels waren sein Uebermuth (V. 11. 14, 11. 47, 7. 8), seine Tyranney (14, 12. 17), sein Götzendienst (Jer. 50, 38), seine Miſshandlung des Volkes Gottes (47, 6).

10. Aehnliche Bilder vom Gerichtstage Gottes s. 34, 4. Joël 2, 10. 3, 4. 20. 21. (nach And. 15. 16). Amos 8, 9. Matth. 24, 49. Untersuchung verdient hier der Stern-Name כְּסִילִים, wovon der Singular Hiob 9, 9. 38, 31. Amos 5, 8 unter andern Sternbildern vorkommt. Um dabey etwas festern Fuſs zu fassen und Grundirrthümer zu vermeiden, bemerke man zuvörderst über die Benennung der Gestirne bey den Semiten nur folgendes. Jahrtausende früher, als der Orient mit der wissenschaftlichen Kenntniſs der Astronomie zur Zeit der Abbasiden auch viele mythologische Stern-Namen von den Griechen an-

nahm, hatte man dort seine eigene ganz unabhängig entstandene Benennung der merkwürdigsten Erscheinungen des gestirnten Himmels. Die arabischen Nomaden, die ihre Heerden gröſstentheils bey Nacht weideten, hatten den stets heiter gestirnten Himmel beobachtet, und die einzelnen Sternbilder nach Gegenständen benannt, die theils von den Hirten und der Heerde, theils von den sie zunächst umgebenden Thieren (Strauſs, Kameel), theils ihren Geräthschaften (Zelt, Schöpfeimer) hergenommen, und auch späterhin häufig neben den von den Griechen entlehnten Namen beybehalten sind. So war ihnen Cynosura der Bock, Canopus der Kameelhengst, der groſse Bär die Bahre, die 3 Schwanzsterne die Leidtragenden; unter den Planeten: Mercur der himmlische Schreiber, Venus die Lautenschlägerin u. s. w. (s. von *Hammer* über die Sternbilder der Araber, Fundgruben Th. 1. S. 1 ff. *Ideler* Untersuchung über den Ursprung und die Bedeutung der Stern-Namen S. 407 ff.). Gleich den Chaldäern, verehrten viele arabische Stämme diese Sterne göttlich und weissagten aus ihnen die Schicksale, was ihnen ein erhöhteres Interesse für sie einflöſsen muſste. Mit dieser altarabischen, also echtmorgenländischen, Astrognosie ist nun auch die der Hebräer und Aramäer verwandt, wie sich aus den obgleich wenigen Sternnamen derselben deutlich genug abnehmen läſst. Die Plejaden erschienen ihnen als ein zusammengebundenes Sternhäuflein (כִּימָה, arab. عقد الثريا), daher Hiob 38, 31 vom Zusammenbinden der Plejaden die Rede ist; der Bär als die Bahre (עַיִשׁ, arab. نعاش) und die Schwanzsterne als die Leidtragenden (bildl. Töchter der Bahre); der Orion bey Aramäern und Arabern als ein *Riese* oder *Held* (נִפְלָא Hiob und Jes. im *Targ.*, ܓܢܒܪܐ in der Pesch., جبار); die 12 Zodiacalbilder als die Wohnungen oder Herbergen der Sonne (מַזָּלוֹת, arab. منزل Herberge); die *Schlange* ist ihnen mit den Griechen

gemein. Welches Sternbild ist nun unter כְּסִיל (der *Thor*) verstanden, von dem es Hiob 38, 31 heifst: *kannst du die Fesseln des Kesîl lösen?* Die alten Vers. sprechen fast einstimmig für den *Orion* der Griechen, den *Riesen* der morgenländischen Astrognosie (s. die gelehrte Sammlung in *Michaelis Supplemm.* S. 1319 ff.). Man dachte sich also vielleicht einen am Himmel angefesselten Thoren (vgl. Sprüchw. 7, 22). Eine noch bestimmtere scharfsinnige Combination hat aber *Michaëlis* a. a. O. gegeben. Im *Chronicon Paschale* (S. 36) und bey *Cedrenus* (S. 14) heifst es, dafs die Perser den *Nimrod*, den Erbauer von Babel, an den Himmel versetzt hätten, als das von den Griechen mit dem Namen Orion belegte Sternbild. Nimrod, nach der Bibel nur ein gewaltiger Jäger, war nun nach spätern morgenländischen Mythen ein *Rebell* gegen Gott, der aus feindlichen Absichten gegen Gott den babylonischen Thurm gebaut hatte u. s. w. (*Jos. Archaeol. I*, 4. §. 2. *d'Herbelot* orient. Bibl. III, 645 deutsche Uebers.). *Kesîl* sey also, da Thor auch s. v. a. Gottloser bedeute, der *gottlose Nimrod*: den man sich dort zur Strafe angefesselt denken könnte. Zur Bestätigung kann man anführen, dafs dieses Sternbild von Hunden umgeben ist, mithin auch als *Jäger* erscheint, und dafs dann eine passende Analogie mit der aramäischen und arabischen Benennung *Riese* (جَبَّارٌ) da seyn würde, zumal auch Nimrod 1 Mos. 10, 9 גִּבּוֹר genannt wird. Eine Schwierigkeit bey dieser Erklärung ist nur, dafs die Ansicht von *Nimrod* als einem Rebellen (sie ist offenbar aus der Etymologie von נִמְרֹד gesponnen) nicht früher, als bey Josephus, nachgewiesen werden kann. Darum halte man sich entweder blos an die Auctorität jener alten Vers., oder man folge den Rabbinen *Abulwalid* und *Isaac Israël*, welche es durch den سُهَيْل erklären d. i. der *Canopus*, der helle und grofse Stern im südlichen Steuerruder des Schiffes; wenigstens im herrschenden

Sprachgebrauch der arabischen Schriftsteller, wenn gleich es im weitern Sinne von allen Glanzsternen des Südhimmels, und bey den heutigen Arabern nach Niebuhr (Beschr. von Arabien S. 113) vom Sirius gebraucht wird (s. *Firuzabadi* u. سهيل und قيظ. *Hyde ad Ulughbeigi tab. stell.* S. 74. Ideler a. a. O. S. 263). Der Canopus galt aber den Morgenländern für einen besonders merkwürdigen Stern, von dessen Kräften und Einflüssen sie viel erzählen. *Hyde* a. a. O. hat diese Erklärung ebenfalls durch die Analogie der Namen כְּסִיל *Thor*, und سُهَيْل *stultulus* empfohlen; aber die letzte Bedeutung ist doch nicht ganz erwiesen; der Begriff scheint vielmehr: leicht, leichtsinnig, und im Deminutiv gleichs. Leichtfüſschen. Der Plural כְּסִילִים ist auf jeden Fall so zu erklären, daſs er dem כְּסִיל ähnliche Sterne oder Sternbilder bezeichnet, wie *Cicerones, Scipiones*: nach der ersten Erklärung: *Riesen* (des Himmels), wobey man nur nicht mit Michaëlis an Herkules, Perseus, Bootes denken muſs, die die Orientalen damals noch nicht kannten, sondern allgemein an groſse, jenem ähnliche Sternbilder (vielleicht die Hiob 9, 9 genannten, da die Hebräer schwerlich viele andere kannten); nach der andern (welcher auch *Ideler* S. 265 beyzupflichten scheint) groſse, glänzendere Gestirne, z. B. den Sirius u. dgl. Dann kann man die weitere Bedeutung von سُهَيْل und von Σείριος (s. Ideler S. 240 ff.) vergleichen. Hier übers. *LXX.* im *Sing.* Ὠρίων. *Chald.* נפילירהון Riesen (lat. Uebers. falsch: *planetae*). *Symm.* und *Hier.* *stellae.* Ebenso *Saad.* نُجُوم. *Syr.* ܡܢܳܬܳܐ Mächte (δύναμεις τοῦ οὐρανοῦ). *Aben Esra:* das Herz des Scorpion (s. Ideler S. 179). *Jarchi:* מזלות wahrsch. nach rabbin. Sprachgebrauch: Planeten.

11. תֵּבֵל *Erdkreis*, hier allerdings zunächst vom babylonischen Reiche, wie 24, 4. 26, 9 vom israëlitischen,

und οἰκουμένη vom römischen; aber es behält immer den Begriff der ganzen Welt, und hier insbesondere der *bösen* Welt, אֶרֶץ 11, 4, und *κόσμος* Joh. 15, 18. 16, 33.

12. אוֹקִיר und אוֹפִיר sollen vielleicht nach der Absicht des Schriftstellers eine Paronomasie bilden: obgleich die Worte etwas entfernt stehen. *Ophir*, das Goldland der Hebräer; mag es im südlichen Arabien, oder in Indien zu suchen seyn. S. meinen Art. *Ophir* im ersten Probeheft der Hallischen Encyclop. S. 44. 45, vgl. noch *Ritter's* Erdkunde II, S. 201 ff., kürzlich im kl Wörterb.

13. Grofse politische Umwälzungen werden von den hebräischen Dichtern hyperbolisch als grofse Naturrevolutionen beschrieben; der Untergang grofser Reiche als ein Wanken und Untergehen des Weltalls (24, 19. 34, 4. Jer. 4, 23. 26. Joël 3, 15. 16), so wie umgekehrt die Wiederherstellung derselben als eine Palingenesie (65, 17. 66, 22); eine Bemerkung, die schon *Moses Maimonides* (*Möre Nebochim* S. 268 *ex vers. Buxtorf.*) vorgetragen hat. — *Die Erde bebt von ihrer Stelle*) Was hoch aufbebet, rückt oft zugleich von der Stelle. Vgl. Hiob 37, 1: *mein Herz erbebt und hüpft von seiner Stelle.*

14. וְהָיָה da wird *man* seyn. Das Subject sind die in Babylon, der glänzenden Haupt- und reichen Handelsstadt, zahlreich versammelten Fremden, die ihrer Heimath zueilen, um nicht das Unglück zu theilen. Weder das von *Lowth* empfohlene οἱ καταλελειμμένοι der *LXX*, noch das יוֹשֵׁב Eines *Ms.* füllen die Ellipse richtig aus. Der *Fremdlinge* in Babel erwähnt auch Jerem. 50, 37, und ihrer Flucht aus derselben 50, 8. 16. 51, 6. 9. 45. Aeschylus (Pers. 51) sagt von Babylon:

..... Βαβυλὼν δ'
ἡ πολύχρυσος πάμμικτον ὄχλον
πέμπει σύρδην, ναῶν τ' ἐπόχους,
καὶ τοξουλκῷ λήματι πιστούς·

wie eine Heerde, die keiner zusammenhält) d. i. ohne Hirten. אֲשֶׁר אֵין מְקַבֵּץ לָהֶם s. v. a. צֹאן וְאֵין מְקַבֵּץ. Das

ו steht nicht selten in Verbindungen, wo es durch das *Relativum* aufgelöst werden kann, z. B. 1 Mos. 49, 25. Man kann hinter צאן mit *Vitringa* nochmals מֵדַח (oder vielmehr מְדָחִים) hinzudenken.

15. כָּל־הַנִּסְפָּה wer irgend *zusammengerafft* wird. סָפָה sonst: *wegraffen* kann hier leicht diese verwandte, vom Context gebotene Bedeutung haben. *LXX. Syr. Saad.* scheinen dem Worte ebenfalls nicht unpassend die Bedeutung von יָסַף, welche es auch wirklich hat (s. Wb. *no. II*) zu geben, so daſs der Sinn ist: wer sich an andere angeschlossen hat, im Haufen befindet, im Gegensatz des einzeln erhaschten. *LXX.* οἵτινες συνηγμένοι εἰσί. *Syr.* ܟܠ ܕܐܬܠܘܝ ܠܗܘܢ *wer sich angeschlossen hat. Saad.* مَن أُنْظِم *wer (in Reihe und Glied) geordnet ist*, in Bezug auf Krieger. *Jonath.* כָּל־דְּיֵיעוֹל לִכְרַכֵּי צִירָא *wer sich in feste Städte zurückzieht*, vgl. אֲסַף einziehen, zurückziehen, im Gegensatz zu הַנִּמְצָא, der sich (auf dem Felde) finden läſst. Besser vielleicht: wer sich (auf offener Straſse) *finden* läſst, und wer sich (in sein Haus) zurückzieht. Ein solcher Unterschied wurde wirklich bey solchen Blutbädern, und namentlich bey der Eroberung von Babylon durch Cyrus gemacht. S. *Cyropaed. VII*, 5. §. 31: *ὁ δὲ Κῦρος διέπεμπε τὰς τῶν ἱππέων τάξεις κατὰ τὰς ὁδούς· καὶ προεῖπεν, οὓς μὲν ἔξω λαμβάνοιεν, κατακτείνειν, τοὺς δ' ἐν ταῖς οἰκίαις κηρύττειν τοὺς Συριστὶ ἐπισταμένους ἔνδον μένειν· εἰ δέ τις ἔξω ληφθήσοιτο, ὅτι θανατώσοιτο.*

16. Das Zerschmettern zarter Kinder an Felsen (Ps. 137, 9) kommt als rohe, barbarische Kriegssitte besonders nach eroberten Städten öfter vor (Hos. 10, 14. 14, 1. Nah. 3, 10. 2 Kön. 8, 12). Für שָׁגַל *beschlafen, schänden*, steht an allen 4 Stellen im Keri שָׁכַב; schwerlich weil das Wort obsolet war (denn שֵׁגַל kommt noch im Daniel und selbst im Talmud vor — auch wäre dann solcher

Keri's kein Ende gewesen), sondern weil es ohne Zweifel für obscön galt. Man sprach also den euphemistischen Ausdruck. Aus demselben Grunde hat der Sam. Text 5 Mos. 28, 12 geradezu ישכב עמה für ישגלנה aufgenommen. (S. meine *Comment. de Pent. Sam.* S. 60). Die Talmudisten (*Cod. Megilla* 3) sagen: מקראות הכתובים בתורה בגנאי קורין אותן לשבח *alle Wörter der Schrift, welche* (im Chethib) *eine Obscönität erthalten, werden euphemistisch gelesen* (näml. im Keri). Vgl. noch 5 Mos. 28, 27. 2 Kön. 10, 27 und unten 36, 12. Ueber dasselbe Bestreben bey den *LXX.* S. 59. Uebrigens läßt sich zweifeln, ob die Construction des שָׁכַב mit dem *Accus.*, wie hier im Keri, richtig und althebräisch sey (s. m. Wb. u. d. W.). Die samaritanischen Kritiker a. a. O. schoben עם ein. Chaldäisch war es; denn *Jonath.* übersetzt hier: יִשְׁתַּכְּבָן.

17. 18. Die *Meder* werden auch schon Jer. 51, 11. 28 als das Volk genannt, welches Babylon zerstören soll, vgl. 50, 3. 9. 41, wo blos allgemein von nordischen Völkern die Rede ist. Unten 21, 2 und Dan. 5, 28 stehen die *Perser* noch daneben, welche damals noch lediglich eine vom Cyrus der medischen zugeführte Hülfsmacht, also minder wichtig waren. Noch im B. Esther wird vom persischen Volke der Ausdruck *Perser und Meder* (1, 3), dort aber die Perser voran, gebraucht, und die griechischen Schriftsteller brauchen häufig *Meder* überhaupt für Perser (s. *Vitringa* I, 409 Note). *Die des Silbers nicht achten* u. s. w.) d. i. ihre Grausamkeiten nicht durch Gold oder Silber abkaufen lassen. Vgl. ähnliche Züge *Iliad.* ζ, 46. *Virg. Aen. X,* 526. Auch *Xenophon* (*Cyropaed.* 5, 1. §. 10) läßt den Cyrus in der Anrede an die Meder vor diesem Kriege ihrer Verachtung des Reichthums erwähnen. Jer. 50, 42: *Bogen und Wurfspieße führen sie, grausam sind sie, und erbarmen sich nicht.* Als geschickte *Bogen*schützen sind die Medo-Perser, wie noch später die Parther, im ganzen Alterthum berühmt,

und wurden in dieser Hinsicht nur von den Aethiopiern übertroffen (s. die Stellen in *Boch. Geogr.* S. *IV*, 26. S. 264). Ihre *Bogen* waren 3 (die der Aethiopier 4) Ellen lang, die Pfeile über 2 Ellen, und viele schossen damit von den Pferden (s. *Xenoph. Anab. IV*, 2. §. 16. *Herod.* 1, 61. *Ammian. Marcell.* 5, 1, vgl. unten 22, 6). Noch auf den Münzen der Perser sieht man ja einen Bogenschützen abgebildet. פְּרִי בֶטֶן *Leibesfrucht* steht meistens (1 Mos. 30, 2. 5 Mos. 7, 13. Klagel. 2, 20) von dem schon gebohrnen Kinde, zunächst wohl vom Neugebohrnen (vgl. Klagel. a. a. O.); so dafs also nicht von der empörenden Grausamkeit die Rede ist, die Schwangern aufzuschneiden, und die Leibesfrucht zu tödten, die sonst allerdings neben den obigen Greueln erwähnt wird (Amos 1, 13. Hos. 14, 1. 2 Kön. 8, 12. 15, 16). Dasselbe wird von einem Vernichtungskriege der Joktaniten gegen die Habessinier erzählt (*Taberita* in *Schultens hist. Joctanidarum in Arabia felice* S. 134).

19. Die *Chaldäer*, das einheimische Volk des babylonischen Reichs. Gegen die bekannte Michaëlis-Schlözersche Hypothese s. mein Wb. u. כַּשְׂדִּים, vgl. Rosenmüller zu Hab. 1, 6. Ueber die Constr. von מַהְפֵּכָה als *Nom. verbale* mit dem *Accus.* und dem *Genitiv* s. Lehrgeb. S. 688. Vgl. 11, 9.

20. Beschreibung der höchsten Verödung, wie 34, 13 ff. Zeph. 2, 14. Jer. 50, 39. *Arabsiades* (*vit. Tim.* 1, 518) umschreibt die Wüste mit den Worten: ديارهما يعنق فيهما الغراب والبوم *in ihren Wohnungen, in welchen der Rabe krächzte und die Eule.* Vgl. *Hom. hymn. in Apoll.* 77. Nicht einmal eine von Heerden beweidete Steppe (5, 17. 7, 20 ff.) soll die glänzende Hauptstadt werden, nur wilde Thiere und Gespenster sollen dort hausen. יָשַׁב und שָׁכַן beyde für: bewohnt seyn (Jer. 17, 6. 25 und öfter), wie das griech. *ναίω, ναιετάω.* In der Uebers. steht durch Versehen: *du wirst* für *sie wird.* —

Nicht seltet dort der Araber) יַהֵל nicht für יַאֲהִיל in *Hiphil* (dieses müſste wenigstens יָהִיל oder יָהֵל heiſsen), sondern für יְאַהֵל in Piel, wie מַלְּף für מְאַלְּף Hiob 35, 11. *Araber* hier für Nomade, Beduine überhaupt, wiewohl Babylon auch noch nahe genug an Arabien lag, daſs eigentliche Araber dorthin hätten mit ihren Heerden ziehen können.

21. Ueber diesen Vers s. *Aurivillii Diss. ed. Michaëlis* S. 294. Das ἅπαξ λεγομ. אֹחִים (der Form nach *Inf.* oder *Nomen verbale* von אָחַח, أخّ ächzen, heulen, vgl. das *onomatopoët.* אָח ach!) eig. *das Heulen* kann entweder diese Bedeutung selbst haben, oder ein *heulendes Thier* bezeichnen (wie אִי Plur. אִיִּים). Der ersteren Meinung ist Bochart (*Hieroz. T. I*, S. 212 ff.) nach *LXX. Theod. Syr.*, und *Aqu.* (bey *Procop.* φωνῶν). Man hätte dann zu erklären: und sie (die Steppenthiere) füllen ihre Häuser mit Geheul. Nur scheint der so genau gehaltene Parallelismus ein *Thier* zu erfordern. Hier gibt nun *Hieron. dracones. Saad.* *) und *Abulwalid:* نموس *Marder*, sehr passend, als ein schreyendes, in altem Gemäuer wohnendes Thier, und ebenso *Kimchi*, *Abarbenel:* נמיות. Neuere, als *Aurivillius* vielleicht am besten: *Uhu's*, *Eulen*, vgl. im Arab. صدى Echo, und Eule (welches Wort hier die arab. Uebers. für das griech. ἠχὼ hat), und die ähnlichen schallnachahmenden Wörter für diese schreyenden Unglücksvögel, als *bubo*, *ulula*, Ubu, *hibou*, schwed. *uf*, engl. *owl*, Eule u. s. w. *Aqu.* nach der gewöhnlichen Lesart: τυφώνων, welches wahrscheinlich: Dämonen (ächzende Gespenster, s. zu 8, 19) bedeutet, vgl. τυφώνιος s. v. a. dämonisch, von dem ägypti-

*) So ist nämlich ohne Zweifel für das unpassende نُمُوم *susurro* in Paulus Ausgabe zu lesen: נמוס für נמום. *Saadia* und *Abulwalid* stimmen häufig zusammen, besonders in naturgeschichtlichen Namen.

schen Typhon. S. *Boch.* a. a. O. und *Michaëlis Supplem.* u. d. W. Das *Suffixum* in בָּתֵּיהֶם auf die Babylonier, wie V. 16. — *und Waldteufel tanzen daselbst*) שְׂעִירִים eig. Haarige, dann *Böcke*, hier von den fabelhaften bocksgestaltigen Waldmenschen, ähnlich den Satyrn, die der Volksglaube als Bewohner solcher Einöden denkt, nach Art der לִילִית, welche 34, 14 damit verbunden wird. Wie hier ein Tanzen, wird ihnen 34, 14 ein sich Zurufen zugeschrieben. S. von solchen Wundergestalten des Volksglaubens *Bocharti Hieroz. T. III.* S. 847. So erwähnt auch Bundehesch *cap.* 23 der geschwänzten Waldmenschen (*Kofih neresch*), welche Dschemschids Schwester, Dschemak, mit einem Dew (Dämon) zeugte (Zend-Avesta Th. 3. S. 99). Man sieht hieraus, dafs man sie zugleich als böse, dämonenähnliche Wesen betrachtete, wie auch der spätere Volksglaube den Teufeln gern Bockegestalt gab. Daher die *LXX* *δαιμόνια.* *Chald.* und *Syr.* שֵׁדִין, ܫܐܕ̈ܐ. *Hieron. pilosi*, aber er erklärt: *vel incubones vel satyros vel sylvestres quosdam homines, quos nonnulli fatuos ficarios* (*s. du Fresne Gloss. h. v.*) *vocant, aut daemonum genera intelligunt.* *Aben Esra* erklärt umgekehrt שֵׁדִים 5 Mos. 32, 17 durch שְׂעִירִים ברים Feldteufel. Nur *Saad.*, der vielleicht keine Gespenster glaubte, macht عنز برّي *wilde Ziegen* daraus. Der brittische Consul zu Bagdad, *Rich* (Fundgruben des Orients III, S. 144), nachdem er zuvor die Bedeutung *Satyre* bezweifelt hat, setzt hernach hinzu: „seit ich das obige geschrieben, finde ich, dafs der Glaube an solche Feldgeister in jener Gegend (nämlich auf den Ruinen von Babel) keinesweges selten ist. Die Araber nennen sie *Sied Aswad* (سيد اسود), und sagen, dafs sie sich in den waldigen Gegenden nahe bey *Semava* am Euphrat häufig finden.“ Allerdings ist nun dieser Volksglaube höchst verbreitet, und der Morgenländer denkt sich ebenso die Wüsten als Sitze von Gespenstern und Dämonen, wie

sich der alte Deutsche und Nordländer seine unwegsamen Wälder und Gebirge mit Spukwesen und Geistern aller Art bevölkert dachte. Für die älteste Spur der Vorstellung in der Bibel möchte ich den Asasel in der Wüste halten (3 Mos. 16, 10. 26.), dem jährlich der Sündenbock Preis gegeben wurde; dann kehrt sie häufig wieder, Tob. 8, 3 (vgl. *Ilgen* zu d. St. S. 82). Bar. 4, 35. Matth. 12, 43. Luc. 11, 24, und bes. Offenb. 18, 2 von der Zerstörung der zweyten Babel, welche Stelle aus der gegenwärtigen nachgeahmt ist. Im Buch Henoch (*Cap.* 7 der Pariser Handschr.) wird *Azael*, ein gefallener Engel, gefesselt in die Wüste verbannt. *Maimonides* (*More Nebochim* 3, 30): *Scribunt Zabii in libris suis, quod propter iram Martis deserta et desolata loca careant aquis et arboribus et daemones horrendi loca illa incolant.* Nach den Persern beherrscht Ahriman die Steppen von Turan, wie Ormuzd das glückliche Iran; nach der ägyptischen Mythologie *Typhon* die libyschen und arabischen Wüsten, sowie Osiris das schöne Nilthal. Die Perser reden dann auch von wüstebewohnenden Greifen, die die Reisenden auf alle Art durch Wassermangel, glühende und tödtende Samums in Noth setzen (Rhode über Alter und Werth morgenl. Urk. S. 93). *Ebn Batuta*, ein arabischer Reisender des 14ten Jahrhunderts, erzählt, daſs zwischen *Tassahl* und *Eiwelaten* in Nigritien eine Wüste von 12 Tagereisen befindlich sey, voller Teufel (الشياطين), welche oft einzelne durch die Wüste geschickte Boten so bezauberten, daſs sie umkämen (s. *Kosegarten de Mohammede Ebn Batuta* S. 42). *Barhebraeus* endlich (S. 333) sagt von dem verwüsteten Edessa: „und Edessa blieb eine Wüste trunken von Blut, voll von Jammergeschrey ihrer Söhne und Töchter, und die Sirenen (ܣܝܪ̈ܢܐ) kamen des Nachts, um das Fleisch der Erschlagenen zu fressen.“ Ueber die wüstebewohnenden *Sirenen* der *LXX* und des Syrers s. *Bocharti Hieroz. II*, S. 830. *Biel* u. d. W. *Tychsen physiol. Syr. cap.* 28. Sie sind weibliche men-

schenfressende Ungeheuer, wie *Lilith*, *ὀνοκένταυρος* (s. zu V. 22), und die arabischen *Ghûlen* (s. zu 34, 14).

22. אִלְמְנוֹתָיו nehmen schon *Syr. Chald. Vulg. Abulwalid* geradezu für: אַרְמְנוֹתָיו (wie Ein *Cod.* liest) mit Verwechselung des ר und ל (s. m. Wb. u. ל), dagegen wollen *Kimchi*, *Koecher* u. A. den Begriff *Wittwe* beybehalten, so dass die verlassenen, *verödeten* Paläste Wittwen genannt wären (vgl. Klagel. 1, 1), was aber doch zu spielend ist, und nicht zu dem parallelen הֵיכְלֵי עֹנֶג passt. Das *Suff.* ־יו ist auf *den* Babylonier bezogen und collectiv zu nehmen. Ueber תַּנִּים ist die Bemerkung bekannt, die *Pococke* und *Schnurrer* aus *R. Tanchum* hervorgezogen haben, wornach es *Schakallen* s. v. a. אִיִּים ist (s. mein Wb. II, 1217). Als Beytrag zu der Untersuchung über das Wort bemerke ich nur, dass *Abulwalid* diese Erklärung nicht billigt.* Er erklärt es (wie *Saad.* hier und 34, 13. 43, 20) الثعابين, und bemerkt, dass dieses Wort nach den arabischen Wörterbüchern eine 3 Ellen und drüber lange Schlangenart bedeute. Das *Targ.* gebe es יְרוֹדִין, welches einige fälschlich durch بنات اوى *Schakallen* übersetzen wollten. Uebrigens steht dieser Erklärer in naturhistorischen Artikeln weit unter dem spätern *Tanchum Hieros.*, und scheint meist nur dem *Saadia* zu folgen, wie er hier mehr dessen Wort, als das hebräische, erklärt. Tanchum verräth besonders in seinem Lexicon über schwere Wörter des Talmud viel Sinn für naturgeschichtliche Gegenstände. — Die Uebersetzung der *LXX* ist sehr frey, und vielleicht ist eine Verwechselung mit 34, 13—15 vorgegangen. Für אִיִּים steht hier und 34, 14 *ὀνοκένταυροι* Eselscentauren, ein Gespenst, welches Theodoret zu d. St. mit der Empusa (Einfuss) und der *ὀνόσκελις* (Eselsfuss) vergleicht (s. *Biel thes.* u. d. W.), lauter verschiedene Namen für einen schon bey Aristoph. (Frösche V. 293) erwähnten Kobold mit einem ehernen und einem Eselsfusse (wie unser Teufel

mit dem Pferdefuſse), worüber *Plut. Parall. cap.* 29. *Aelian.* 17, 9, vorzüglich aber *Creuzer Commentatt. Herodott.* S. 267 nachzusehen sind. Der *Esels*fuſs möchte wohl seinen Grund in der Bedeutung dieses Thieres bey den Aegyptern haben, wo es dem *Typhon* heilig war, (S. *Creuzer* a. a. O. S. 270 ff.).

Vergleichen wir, ehe wir weiter gehen, mit dem hier Geweissagten das Schicksal Babels, wie es von den Griechen gemeldet wird, woraus erhellen wird, daſs der Erfolg zwar anfangs hinter dem zurückblieb, was der Babylonier selbst von dem Hasse der Medo-Perser fürchten, der dort eingeschlossene Jude hoffen mochte; daſs aber die glänzende Königsstadt allmählich allerdings zu dem wurde, was ihr hier angedroht wird. Nachdem die Meder und Perser unter Cyrus durch Ableitung des Euphrat und durch Benutzung eines schwelgerischen Festes in die Stadt gedrungen waren (*Cyropaed.* 7, 5. §. 15. *Herod.* 1, 191), richteten besonders die abgefallenen und mit Cyrus verbündeten Satrapen Gadates und Gobryas ein Blutbad unter dem noch immer zechenden Anhange des Königs an, und dieser selbst ward überwältigt und getödtet (*Cyrop. l. c.* §. 26—30). Cyrus, stets milde gegen die Besiegten (s. zu 42, 1, vgl. *Diod. Exc. Vales.* S. 238), steuerte nachher dem Blutbade, indem er befahl und ausrufen lieſs, daſs sich jeder in die Häuser zurückzuziehen habe, worin niemanden Leides geschehen solle, und erlaubte nachher, die Todten zu begraben; nur muſsten die festen Plätze übergeben und die Waffen bey Todesstrafe ausgeliefert werden, auch wurden die Besitzungen und Häuser der gestürzten Magnaten unter die Seinigen ausgetheilt (*Cyrop.* a. a. O. §. 31—35). Die Mauern blieben nach Herod. 3, 159 unversehrt. Für den Umstand, daſs der König in dieser Nacht umkam, stimmt auch Dan. 5, 30, wogegen er nach Berosus (bey Joseph. *contra Apionem* I, 20) gar nicht in der Stadt war, sondern sich in die Veste Borsippos geworfen hatte; sich

dort ergab, und von Cyrus gütig behandelt nach Karamanien geschickt wurde *). Die Stadt blieb, wie es scheint, unbeschädigt, und Cyrus bestimmte sie nach Susa und Ekbatana zur dritten Hauptstadt des Reiches und Winterresidenz, indem er sich begnügte, die Einwohner durch schweren Tribut zu schwächen. Während Cambyses in Aegypten einfiel, erstarkte indessen ihr Muth von Neuem, und unter Darius Hystaspis brach eine Empö-

*) Obgleich Berosus ein Chaldäer und Beluspriester zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus gewesen seyn soll, so möchte ihm doch in dieser und andern Nachrichten deshalb nicht so unbedingt zu glauben seyn. Dagegen stimmen die Nachrichten Xenophons in der Cyropädie zuweilen so auffallend mit der biblischen Geschichte zusammen (z. B. in der Annahme des Darius Medus = Cyaxares II, des Oheims von Cyrus), daſs auch dadurch der historische Glaube, den man eine Zeitlang dieser Schrift, besonders auf Veranlassung von Plato (*de legg. III.* S. 695. 696. *ed. Steph.*) und Cicero (*ad Quint. fr.* 1, 1) versagt hat, bedeutend unterstützt wird. Allerdings hat dieses Buch neben der historischen wohl eine stark hervortretende didactische Tendenz (so gut wie *Taciti Germania*), nämlich ein Ideal eines Monarchen zu zeichnen (daher die vielen moralisirenden und politisirenden Reden und Briefe, die Hintansetzung der Zeitangaben und der Namen, die nicht gerade zum Hauptzweck gehören); aber da er in der Vorrede selbst von Geschichtsforschung spricht, zuweilen andere Meinungen widerlegend anführt, da seine Nachrichten weit weniger Mythisches haben, als die des Herodot, und da Xenophon durch längern Umgang mit Persern die beste Gelegenheit hatte, sich über den Helden seines historischen Gemäldes zu unterrichten, so möchten doch, zumal noch das Zeugniſs der Bibel für ihn in mehrern Thatsachen hinzukommt, bey Xenophon's Gemälde im Grunde zuverlässigere schriftliche oder mündliche Geschichtsquellen zum Grunde liegen, als bey den andern uns zugänglichen Nachrichten. In diesem Urtheile stimmen auch mehrere schätzbare Forscher der biblischen und der Profangeschichte (Vitringa I, 417. Jahn's Archäol. II, 1. S. 225 ff. Heeren's Ideen I, S. 167), unabhängig von einander zusammen.

rung aus, die aber nach 19monatlicher Belagerung von Babel durch die List des Zopyrus mit der Eroberung der Stadt endigte, worauf 3000 der Vornehmsten gekreuzigt, die Mauern und Thore niedergerissen wurden, und die Stadt so sehr entvölkert, daſs aus den benachbarten Gegenden auf Befehl des Königs Weiber dorthin geschickt werden muſsten, um der Bevölkerung aufzuhelfen (Herod. 3, 158. 159). *Xerxes* beraubte die Stadt der goldenen Belusstatue (Herod. 1, 183), und lieſs nach Andern selbst den Belustempel zerstören (*Arrian. Arab.* 7, 17. §. 2. *Plut. Apophthegm.* S. 173). Alexander wollte späterhin Stadt und Tempel herstellen, fand aber dort seinen Tod (*Strabo XVI*, 1, §. 5), und darauf baute Seleucus nicht allzuweit von dort Seleucia, welche neue Stadt durch ihre Privilegien soviel Einwohner an sich zog, daſs Babylon entvölkert wurde. *Plin.* 6, 26: *in solitudinem rediit exhausta vicinitate Seleuciae, ob id conditae a Nicanore.* Auch litt es eine neue Zerstörung unter den parthischen Satrapen (*Diod. Exc. Vales.* S. 377) um 130 v. Chr. Zur Zeit des Strabo (a. a. O.) und Diodor (2, 10) lag der gröſste Theil wüste, nur ein kleiner Theil (nach Curtius 5, 1 der vierte) war bewohnt; unter diesen Bewohnern waren aber vorzüglich viele Juden (*Jos. Archaeol.* 15, 2. 18, 2. *Philo leg. ad Cajum* S. 792. 798. *ed. Paris.*), wie auch noch Theodoret im 5ten Jahrhundert (*Comment.* zu Jes. 13. Jer. 50. 52) anführt. Hieronymus (zu d. St.) lieſs sich von einem persischen Mönche erzählen, daſs auf jenen Ruinen das Jagdrevier der persischen Könige sey (vgl. dazu Heeren's Ideen I, S. 545), und die Mauern von Zeit zu Zeit ausgebessert würden, um die dazu nöthigen Thiere aller Art einzuhegen. Was Benjamin von Tudela (*Itiner.* S. 70), Rauwolf (Reisebeschr. Kap. 8) und della Valle (Th. 1. S. 201) von den Ruinen sagen, ist minder bedeutend und schwankend; dagegen hat seit Niebuhr (Reise II, S. 287) und *Beauchamp*, neuerlich besonders der brittische Consul zu Bagdad,

James Rich (*Memoirs of the ruins of Babylon, London* 1818. *Third edition*), genaue und zuverlässige Nachrichten von den Trümmern dieser Weltstadt gegeben. Sie finden sich ausschliesslich am östlichen Ufer des Euphrat, südlich von Bagdad auf dem Wege nach Hella, und bestehen aus einer etwa 2 deutsche Meilen langen Ebene, die mit Schutthaufen, verwitterten gröſstentheils mit Keilschrift versehenen Backsteinen und Bitumen wie übersäet ist. An den Schutthügeln umher sind Lager und Höhlen wilder Thiere, Löcher für Eulen, und wie die Anwohner sagen, Wohnungen der *Satyrn* und *bösen Geister*. Vgl. die Zusammenstellung in *Th. Maurice Observations on the Ruins of Babylon. Lond.* 1816. 8. (eine unkritische Compilation), und in Ritter's Erdkunde I, 243 ff.

Kap. 14.

1. Die Parallelstellen zu V. 1. 2 aus dem letzten Buche s. in der Inhaltsanzeige. Ueber נִסְפְּחוּ *sie schliessen sich an*, s. mein Wb. II, 801. So auch *Saad.* ينضافون.

2. הִתְנַחֵל eig. für sich zum Besitz nehmen, sich zueignen, hat hier activen Begriff und mithin auch active Construction (Lehrgeb. 248), wie öfter (3 Mos. 25, 46. 4 Mos. 33, 54). Der Sinn ist: die Israëliten werden die Fremden, die sie begleiten muſsten, als Sklaven und Mägde in ihrem Lande behalten, und ihnen den niedern Frohndienst auflegen, wie es Salomo den Canaanitern that, und es ihnen selbst in Aegypten ging. *Koppe* findet die Erfüllung davon in Esra 2, 65 (vgl. dagegen Th. 2. S. 22).

3. אֲשֶׁר עֻבַּד בָּךְ welcher dir aufgeleget worden. עָבַד בְּ Dienst auflegen (3 Mos. 25, 39. 46. 2 Mos. 1, 14). עֻבַּד ungenau für עֻבְּדָה. Der Chald. mit derselben Construction: דְּאִשְׁתַּעְבַּד בָּךְ. Daſs die Präposition בְּ dazu diene, Verba transitiv zu machen, ist auſserdem aus dem

Worte נָשָׁה *mutuum accipere*, בְּ נָשָׁה *mutuum dare* klar (Lehrgeb. 815), und ist auch im Arab. der Fall. *De Sacy* (*gramm. arab. I,* 355) hat blos Verba des Gehens als Beyspiele angeführt, die sich auch anders erklären liessen: allein es kommt auch von anderen Verbis vor, als خفّ schnell seyn, mit ب schnell machen, z. B: *Harethi Moall.* 9: اذا خفّ بالثوي النجا *wenn den Anwohner die Eile schnellfüssig macht*, wo der Scholiast *Suseni* sagt: الباء للتعدية *das Be* (nach خفّ) *dient, um das Verbum transitiv zu machen.*

4. Nach dieser Stelle schiene das Spottlied auf Babel erst nach der Rückkehr gesungen. In V. 21 aber, welcher doch offenbar mit V. 20 verbunden ist, und zu dem Liede gehört, richten die Singenden die Rede an die Medo-Perser, sie zu neuen Niederlagen auffordernd. Es ist daher weit schicklicher, es unmittelbar nach dem Sturze des Tyrannen gesungen zu denken; wo die Freude noch neu war, wo sie ihn, ein unbegrabenes Aas, unter den Erschlagenen liegen sahen (V. 19). Dass Sieger Spottlieder (מְשָׁלִים) anstimmen über die gedemüthigten Feinde, kommt öfter vor (Hab. 2, 6. Ps. 44, 15. 69, 12). אֵיךְ ach wie? hier ironisch, vgl. V. 12 und אֵיכָה 1, 21. Das schwierige ἅπαξ λεγομ. מַדְהֵבָה nehmen *Kimchi* und *Aben Esra* als *denom.* von dem chald. דְּהַב = זָהָב Gold, und die auch im Hebräischen zuweilen vorkommende Verwechselung des ז und ד (z. B. זָעַךְ und דָּעַךְ verlöschen, גֶּזַע Stumpf, vgl. גֶּדַע 11, 1) dürfte bey einem in Chaldäa lebenden Schriftsteller nicht allzusehr befremden. *Aben Esra* und *Abarbenel:* זהב מַס das Gold des Tributs. *Luther:* *Zins.* *Kimchi* als *Epitheton* von Babel: die Goldmachende d. h. die den Ländern Gold als Tribut auflegte. Nach *Juda ben Karisch ms. Oxon.:* بيت مال الذهب *Schatzkammer von Gold.* Es könnte dann entweder den Ort anzeigen, wo viel Gold aufgehäuft ist (wie מַדְמֵנָה Misthaufen, s. מַדְמֵן), Goldhaufen; oder nach Art des Part.

Hiph. Golderpresserin; oder als Abstractum: Golderpressung. Letzteres ziehe ich als Erklärung *dieser* Lesart vor, da es dem Parallelismus (נֹגֵשׂ) angemessen ist, und die Erwähnung einer Handlung des Königs hier passender ist, als die der *Stadt*, da das ganze Lied gegen den König gerichtet ist. Daſs das Weib Apoc. 17, 4, welches die zweyte Babel bezeichnet, in der Pesch. ܡܕܗܒܐ ܡܕܗܒܐ *mit Gold übergüldet* genannt wird, gehört wenig hieher. Alb. Schultens (*Opp. min.* S. 262) vergleicht das bekannte arab. ذهب weggehen, vorübergehen, auch: zu Grunde gehen (wie עָבַר, هلك), *Conj. IV.* wegführen, auch: zu Grunde richten (*Cor.* 4, 132. 6, 133. 35, 17), daher: die Zerstörerin, oder: die Beutemacherin, das Beutemachen. Daſs das arab. ذ gewöhnlich ז wird, ist kein Hinderniſs, da auch die Verwechselung mit ד vorkommt (vgl. נָדַר نذر geloben); aber es ist dem Parallelismus nicht so angemessen, und nach arab. Sprachgebrauche würde מדהבה vielleicht immer nur das Gehen, Weggehen, den Weg (wie مذهب) bedeuten. — Alle alte Verss. scheinen ohne Ausnahme mit ר, מַרְהֵבָה gelesen zu haben, d. h. *Druck, Bedrückung, Frohndienst*, welches sich durch Leichtigkeit des Sinnes und den Parallelismus (auch 3, 5 stehen רהב und נגשׂ parallel) so empfiehlt, daſs ich geneigt bin, es mit *J. D. Michaelis* (orient. Bibl. XI, 163. XIV, 148. XVIII, 99), *Döderlein* und *Dereser* vorzuziehen. Auch findet es sich in einer alten Ausg. (Thessalon 1600). LXX. ἐπισπουδαστὴς Antreiber, Dränger (vgl. das Verbum für רָהַב zur Arbeit treiben 2 Chron. 34, 12), und ganz so der Syr. ܡܫܬܥܒܕܢܐ. Chald. תְּקוֹף חַיָּבָא die Gewaltthätigkeit des Gottlosen. Saad. الغيابات das Erschrecktseyn, *timiditas* (vgl. رهب *IV.* schrecken, ܐܬܪܗܒ sich fürchten). الجبانات, wie man auch lesen kann, würde dasselbe seyn. *Vulg.* tributum (entweder nach den LXX. oder der

obigen Erklärung des *Aben Esra*). *Aqu.* λιμὸς, weil er מַרְהֵבָת sich durch מַרְעֵבָה erklärte, oder nach *Schleusner* (*Lex. in LXX. intpp.*), weil er מרהבה für מַדְאֵבָה Verschmachten nahm, da das Verbum דאב von den *LXX.* zuweilen durch πεινᾷν ausgedrückt wird. *Jarchi* behält die Erklärung des Chaldäers, führt aber an, dafs die Talmudisten es vom Golde erklärten, ohne zu sehen, dafs erstere sich auf eine andere Lesart stütze.

5. 6. Der *Stab*, den die babylonischen Tyrannen führten, war gleichsam eines tückischen Frohnvogts Stab, der auf seine Untergebenen schonungslos einschlägt (2 Mos. 2, 11. 5, 14. 16). Vgl. 9, 3. 10, 24. 14, 29. Man hat nicht an das Scepter zu denken (Ps. 2, 9), da nicht von Einem, sondern vielen Tyrannen die Rede ist. מֹשְׁלִים Tyrannen, s. zu 13, 2. *Chald.* חַיָּבִין Bösewichter. *Der im Grimm über Nationen herrschte, drückend, ohne Nachlafs*) Die gewöhnliche Lesart מֻרְדָּף ist *Verbale* von *Hophal* (vgl. zu 8, 8): daher Verfolgung, Bedrückung, hier im *Accus.* also: mit einer Bedrückung, der man nicht Einhalt thut. Betrachtet man aber den höchst genauen Parallelismus dieses Verses, in welchem sich geradezu Wort für Wort entspricht:

מכה עמים בעברה | מכת בלתי סרה
רדה גוים באף | .... בלי חשך

so wird man unwillkührlich auf die Vermuthung geführt, dafs für das *Nomen*, welches im zweyten Gliede dem מכת entsprechen soll, ein Derivat von רדה gestanden habe, und zwar nach *Döderlein's* vortrefflichen Conjectur מרדה (מֻרְדָּה). Die Aehnlichkeit des ף und ה ist in den Schriftzügen vieler Handschriften, besonders der deutschen und der im Orient geschriebenen, so grofs, dafs sie häufig kaum zu unterscheiden sind. Ein wichtiger Zeuge ist der Chald. מַפְלַח בְּתְקוֹף עַמְמִין מַפְלַח וְלָא מְנַע *der die Völker dienen liefs mit unablässigem Dienst.* Höchst wahrscheinlich auch die *LXX:* παίων ἔθνος πληγὴν (*Ald.* πληγῇ) θυμοῦ, ἣ οὐκ ἐφείσατο, wo die Worte πληγὴν

θυμοῦ nur transponirt sind für בְּאַף מַרְדּוּת. *Vulg. Syr. Saad.* haben מֻרְדָּף gelesen, aber activ ausgedrückt, mit den Punkten מֻרְדַּף, welches auch Neuere empfohlen haben, wiewohl es den Parallelismus ganz zerstört. חָשַׂךְ Einhalt thun (2 Sam. 18, 6) sparen, selbst in Bezug auf Schläge Sprüchw. 11, 2.

7. שָׁקְטָה von einem Lande, welches nicht mehr von Kriegern und Feinden beunruhigt wird (Richt. 5, 31). פָּצְחוּ רִנָּה eine Lieblingsphrase des Pseudojesaia (s. die Inhaltsanzeige). Schultens (*Opp. min.* S. 163) hat passend bemerkt, daſs auch die Araber *lautes Schreyen* durch ein Hervorbrechen bezeichnen, als: شقشق الكلام die Rede hervorbrechen lassen, für: laut tönend reden, und ذو شقشقة Herr des Hervorbrechens, für: tönender Redner. Der Plur. פָּצְחוּ in Bezug auf die Bewohner der Erde, welches schon in הָאָרֶץ liegt.

8. Selbst die leblose Natur theilt die Freude über den Untergang des Tyrannen. Das Frohlocken der leblosen Natur ist ebenfalls Lieblingswendung dieser spätern Dichter (35, 1. 2. 44, 23. 49, 13. 52, 9. 55, 12 und Ps. 65, 13, welcher Psalm in dieselbe Zeit gehört). Vgl. *Virg. Ecl.* 1, 49. 5, 20. 27. 62. So trauern Ezech. 31, 15 das Meer und der Libanon, als Pharao (unter dem Bilde der Zeder) in die Unterwelt stürzt. שָׂמַח לְ von der Schadenfreude über den Untergang jemandes (Ps. 35, 19. 24. 38, 17). *Seit du daliegst* u. s. w.) Worte der Zedern und Tannen selbst, die sie jubelnd aussprechen. Die Bäume des Libanon sind hier hervorgehoben, als die Zierde des heiligen Landes. So rühmt sich 37, 24 der stolze Assyrer, den Libanon erstiegen und seine schönsten Zedern abgehauen zu haben, welches seine Herrschaft über das Land und sein freveles Wüthen darin anzeigt. Vielleicht hatte unser Dichter diese oder ähnliche Stellen vor Augen. Daſs die assyrischen und babylonischen Könige wirklich die Zederwälder ausgehauen hät-

ten, würde ich daraus nicht folgern, wiewohl es sonst nicht unwahrscheinlich ist. Da die Zedern des Libanon sonst bildlich von Mächtigen der Erde vorkommen (2, 13. 10, 33. 34. Zach. 11, 1. 2.), so verstehen es der Chald. und *Vitringa* von diesen, und namentlich von den übrigen Königen oder von des Babyloniers eigenen Magnaten, die er durch Grausamkeit gegen sich aufgebracht hatte (s. zu V. 19). Für die eigentliche Erklärung spricht aber das גם *selbst*, welches sonst keine Bedeutung hätte. In der mehrfach ähnlichen Stelle Ezech. 31, 16. 17 sind die Zedern wirklich Magnaten, aber dort ist auch der gestürzte Tyrann so genannt, und die ganze Einkleidung bildlich.

9. Selbst die Unterwelt nimmt den lebhaftesten Antheil an dem Tode des allmächtigen Tyrannen. Sie geräth in laute Bewegung, aber auch dort herrscht Schadenfreude, und Spott kommt ihm entgegen (V. 9 — 17). Die Bewohner der Unterwelt, sonst als empfindungslos geschildert (s. de Wette bibl. Dogmatik, 2te Ausg. §. 114), wie sie auch bey den Aegyptiern in Amenthes dumpf schweigend der Auferstehung harren (s. *Creuzer Comment. Herodott.* S. 307. Dess. Symbolik Th. 1. S. 404 ff. *v. Hammer* Lehre der Aegypter von der Unterwelt, Fundgruben Th. 5. S. 273 ff.), erscheinen hier, ähnlich den Schatten der Griechen (s. von Zobels Magazin f. bibl. Interpr. B. 1. St. 1. S. 24) belebt, und selbst ihre Lebensverhältnisse fortsetzend, was schon ein kleiner Schritt zur Vervollkommnung der Vorstellung ist. Etwas Aehnliches nur Ezech. 31, 16. 17. Dort stürzt die grosse Zeder (Pharao) in die Unterwelt; es trösten sich durch sein Unglück die übrigen edlen Bäume (die Magnaten) in der Unterwelt und seine Verbündeten sitzen auch dort unter ihrem Schatten. Ebend. 32, 27 sind die Helden mit ihren Kriegswaffen und Schwertern unter ihren Häuptern in die Unterwelt gefahren. — Das Wort שְׁאוֹל ist *gen. comm.*, und kann daher mit רָגְזָה und עוֹרֵר construirt

werden (Lehrgeb. 705. 715), ohne dafs man bey letzterem sich ein anderes Subject zu denken nöthig hätte, nämlich nach *Koppe* u. A. den Schattenkönig (wie ᾍδης im Griechischen beydes anzeigt). Von einem Könige der Schatten weifs die hebräische Theologie nichts. Dafs die Unterwelt die Schatten aufregt, ist blos dichterische Wendung für: die Schatten in der Unterwelt regen sich auf. Man schreibt dem Ort und der Zeit die Handlungen zu, die in ihnen vorgehen. S. zu 8, 23. Vgl. noch Hos. 5, 7: *der Neumond wird sie aufzehren* für: sie werden am Neumond aufgezehrt werden. מִתַּחַת unten (nicht: von unten) 2 Mos. 20, 4, wie מִמַּעַל oben, vgl. im Arab. مِنْ تَحْتُ *unten Cor. Sur.* 2, 23. 5, 70. 6, 65. לְךָ *wegen* deiner, vgl. 36, 9. 60, 9. רְפָאִים eig. die Matten, Schwachen, εἴδωλα καμόντων (*Il.* 23, 72), wofür die Verss. fälschlich: *gigantes*. Gegen die falsche Combination *dieser Rephaim* mit dem Riesenvolke des Namens s. m. Wb. Die richtigere Abtheilung der Hemistichien wäre hier:

> es erregt vor dir die Schatten, alle *Gewaltige* der Erde,
> es reget auf von ihren Thronen alle Könige der Völker.

Das Bild עַתּוּדֵי אָרֶץ *Böcke* der Erde, für: Fürsten ist vom Leitbocke der Heerde hergenommen, vgl. Zach. 10, 3 und im Arab. هادٍ Führer, Wegweiser, insbes. Leitbock, Bock. Die Araber haben es sonst häufiger vom *Widder*. *Hamâsa* S. 482:

نَازَلْتُ كَبْشَهُمْ وَلَمْ أَرَ مِنْ نِزَالِ ٱلْكَبْشِ بُدًّا

> da kämpfte ich mit ihrem Widder, und sahe vom
> Kampfe mit dem Widder keinen Ausweg.

Der Scholiast *Taurizi* sagt: *der Widder des Heeres ist der Anführer*, und führt einen andern Vers zum Beweis an. S. aufserdem *Vit. Tim.* 1. S. 578. Z. 15. *Nuweiri* bey *Reiske ad Abulf. Ann. T. I.* S. 132. Vgl. Ps. 68, 31:

עֲדַת אַבִּירִים בְּעֶגְלֵי עַמִּים, *die Schaar der Stiere mit den Kälbern der Völker,* d. i. die Fürsten mit ihren Völkern. *LXX. Vulg. Syr. Saad.* haben das Bild aufgelöst. Der Chald. hat: *Reiche an Schätzen* übersetzt, weil er den Gebrauch von עתודים 10, 13 verglich.

10. עָנָה die Rede anheben, späterer Sprachgebrauch (s. das Wb.). Sonst ist parallel Ezech. 32, 21: *anreden werden ihn* (den König von Aegypten, wenn er in die Unterwelt kommt) *die Fürsten der Helden aus der Mitte der Unterwelt her, nebst seinen Helfern. Denn auch die Unbeschnittenen fahren hinab und liegen da, vom Schwert erschlagen. — Auch du bist hinfällig*) חֻלֵּיתָ von der schwachen, kraftlosen Natur der Manen, die schon in dem Worte רְפָאִים ausgedrückt ist. Sofern man sie blutlos dachte, und im Blute die Bedingung des regen Lebens fand, erschienen sie Kranken ähnlich (auch bey uns *wanken* die Gespenster), schlaff, und ihre Stimme ein Saufzen (8, 19). — Sehr uneins sind die Ausleger, wo die Rede der Manen zu schliefsen sey. *Augusti* läfst sie V. 10. 11 reden, *Rosenmüller* wenigstens mit Einschlufs von V. 12. 13, *Walther* und *Nachtigall* bis V. 21, wogegen *Vitringa, Lowth, Justi* ihre Worte auf V. 10 beschränken, und mit Recht. Ueber V. 16 könnten sie auf keinen Fall hinausgehen, weil dort eine neue Rede angeht, und sonst drey Reden ineinander geschoben seyn müfsten. Für eine möglichst kurze Rede spricht aber die Analogie der übrigen in dem Spottliede redend eingeführten Personen und Sachen (V. 8. 16. 17), wozu man (mit Justi) setzen mag, dafs lange Reden an sich der Natur der Manen zuwider sind. Ganz unschicklich wäre ein in das Spottlied eingeschaltetes beynahe ebenso langes anderes Spottlied.

11. Des Königs *Herrlichkeit* und das *Rauschen seiner Harfen* sind mit in die Unterwelt gefahren, wie in den oben (V. 9) aus Ezech. angeführten Stellen die Schwerter der Helden. Die *Harfen* gehören zur Bezeichnung

des Luxus und Wohllebens am babylonischen Hofe (5, 12. 24, 8). In den beyden letzten Versgliedern fliefst die Idee des Schattenreichs in die des Grabes über, wie sie bey Hebräern und Aegyptiern davon hergenommen war (vgl. בּוֹר Grab und Schattenreich, und Ezech. a. a. O. haben die Helden die Schwerter unter dem Kopfe, gerade wie man sie begrub). Daher hier: vom Zustande des Körpers, der in Maden gehüllt ist. מְכַסֶּיךָ ist Subst. und Sing. deine Decke, s. v. a. מִכְסְךָ (s. 42, 5), welches einige *Codd.* haben, zwar exegetisch, aber nicht diplomatisch richtig: denn der Dichter wählte ohne Zweifel jene Form, damit sie dem תַּחְתֶּיךָ entspreche.

12. *Vom Himmel fallen* für: von einer politischen Höhe herabstürzen sagt auch Cicero (*ad Att.* 2, 21) vom Pompejus: *quia deciderat ex astris, lapsus, quam progressus potius videbatur*, vgl. Philipp. 2, 41 von Antonius: *collegam quidem de coelo detraxisti*. Bey Herod. 3, 64 sieht Cambyses im Traum den Smerdes mit dem Haupt an den Himmel rühren, was er sofort auf dessen Herrschaft deutet. Von einem Hochgefeyerten sagt Horaz (Epod. 17, 41): *perambulans astra sidus aureum*. Ein *Stern* als Bild eines mächtigen Königs kommt auch 4 Mos. 24, 17 vor. Von Christo heifst es Apoc. 2, 28: *ich will ihn zum Morgenstern machen*; 22, 16 sagt er selbst: *ich bin der glänzende Morgenstern*; und der falsche Messias zur Zeit des Hadrian legte sich den Namen בַּר כּוֹכְבָא (Sohn des Sternes) bey. Im Arab. sagt man nach dem *Kamûs*: كَوْكَبُ ٱلْقَوْمِ *der Stern eines Volkes*, für: den Fürsten. Bey Dan. 8, 10 erscheint das Volk Gottes als die Sterne, von welchen der antichristliche Tyrann einige vom Himmel herabwirft. הֵילֵל fassen die meisten alten Erklärer als *Subst.* Glanzstern, Morgenstern, welches durch *Sohn der Morgenröthe* noch näher bestimmt werde, sofern er dieser vorangeht, sie begleitet (vgl. Söhne der Behre Hiob 38, 31). *LXX.* ἑωσφόρος ὁ πρωῒ ἀνατέλλων.

Vulg. Lucifer, qui mane oriebatur. Targ. der du unter den Menschen glänztest, wie der Morgenstern unter den Sternen. Saad. يا لبيح في السحر *o du Glanzstern in der Morgenröthe.* Ebenso *Aben Esra, Jarchi, Kimchi,* welche es von הלל *glänzen* ableiten. Luther: *du schöner Morgenstern.* Dagegen kommt die Form הֵילֵל sonst als Imperat. von הֵילִיל vor, für: heule, jammere (Ezech. 21, 17. Zach. 11, 2), und so *Syr.* ܝܠܠ ܒܨܦܪܐ *heule in der Frühe* (S. 85), *Hier.* im *Comment. ulula, fili diluculi, Aqu. ululans filius diluculi.* Dann ist בֶּן־שָׁחַר an sich Bezeichnung des Morgensterns, wie unter den Neuern *Rosenmüller, von Cölln* annehmen, und ich in der Uebersetzung ausgedrückt habe. Die Aufforderung: *heule, heulet* ist eine sehr gewöhnliche Wendung bey Ankündigung oder Schilderung von Unglücksfällen (15, 4. 23, 1. 6. 14. Jer. 25, 34. 45, 38. 51, 8. Joël 1, 11. 13. Zach. 11, 2, und selbst in diesem Stücke 13, 6.). Indessen liefse sich jene consequente exegetische Tradition, die הילל selbst als Namen des Morgensterns nimmt, und einen fliefsendern Sinn und einen genauern Parallelismus gibt, wohl rechtfertigen. Das Verbum هَلَّ wird auch im Arab. ähnlich, näml. vom *Leuchten* des Neumonds gebraucht, daher: هِلَال Neumond, Mond; und im Chaldäischen und Arabischen wird der *Morgenstern* vorzugsweise *Glanzstern* (כּוֹכַב נְגְהָא s. *Buxtorf. Lex. s. v.* נְגַהּ, زُهَرَة von زَهَرَ, זהר glänzen, s. *Golius col.* 1118. Ideler über Ursprung und Bedeutung der Sternnamen S. 316), und vor allen Sternen ausgezeichnet (*Targ. Esth.* 10, 2). Was aber die grammatische Form betrifft, so ist das Wort den Formen הֵיכָל, הֵידָד analog, und Derivat einer seltenen Conjugation הֵיטַל (s. im Syr. z. B. ܦܪܦܪ *perperam egit* s. v. a. بهلل), nur mit dem *Zere* in der letzten Sylbe, wobey es *Nomen agentis* (für מְהֵילֵל) oder Infinitiv seyn kann.

Vgl. aus analogen Conjugationen: עוֹלֵל für מְעוֹלֵל, יְחִירוּשׁ, יְבַיֵּן. Gerade von diesem Worte kommt im Arabischen هُلالة Jubel vor. Daſs es nicht ohne Härte ist, בֶּן שָׁחַר allein als Bezeichnung des Sternes zu nehmen, ist nicht zu leugnen *). Tertullian und Greg. d. Gr. haben diese Stelle vom Fall des Satan verstanden, der seitdem aus ihr den Namen *Luçifer* erhalten hat. *Von Cölln* a. a. O. möchte die Worte: jammere Sohn der Morgenröthe, als Parenthese betrachten, so daſs der Ausruf nicht an den König von Babel gerichtet sey, sondern an den Morgenstern selbst, der über den Fall seines Mitsternes (des Königs von Babel) klagen soll. Gegen diese ohnehin bey dem sonst so leichten Gange dieses Orakels nicht eben natürliche Erklärung, (denn daſs der König auch ein Stern sey, ist nun gar nicht gesagt), spricht aber der in diesem Stücke so festgehaltene Parallelismus mit den Worten: חוֹלֵשׁ עַל גּוֹיִם, die doch auf den König von Babel gehen müssen. Sonst kommt es allerdings vor, daſs andere Personen und Sachen aufgefordert werden, über das Unglück einer sie angehenden Person zu klagen (23, 1. Zach. 11, 2. Ezech. 32, 18). — Das Wort חָלַשׁ hat die Grundbedeutungen: hinwerfen, hinstrecken (arab. حلس *stravit*, s. Schröder in H. A. Schultens Hiob S. 189), daher mit dem *Accus.* niederstrecken, besiegen

*) Was *Michaëlis* (*Supplemm.* S. 539. 2314) gegen die Erklärung: Morgenstern, und für die irgend eines andern groſsen Sternes gesagt hat, davon ist auch gar nichts irgend treffend. Wenn aber *Neumann* (Astrognostische Benennungen im A. T. St. 1. S. 36 ff.) neuerlich lieber den Polarstern oder die *Cassiopea* verstehen will, so entbehrt dieses jedes Beweises; denn daſs هلالة und اهلالة im Persischen jenen Stern bedeute, könnte (wenn es auch gegründet wäre — aber es steht in keinem Wörterbuche) doch nur dann hieher gehören, wenn das Wort in dieser Bedeutung auch im Arabischen und daraus genommen wäre; was aber nicht der Fall ist.

(2 Mos. 17, 13, vgl. 32, 18), im Talmud. vom Hinwerfen des Geldes (*Gitthin* 74), aber auch des Looses, daher גּוֹרָל חלש Loos *Schabb.* 148: מְטִילִים חֲלָשִׁים עַל הַקֳּדָשִׁים *die das Loos werfen über heilige Dinge*; im Syr. ܡܚܠܫܐ verachtet, aber eig. weggeworfen. *Bar Bahlul*: ܡܚܠܫܐ دني زري واقول الوضيع المحتقر المتخامل الذليل الضعيف gering, mittelmäfsig. *Ich aber sage*: *weggeworfen, verachtet, unbekannt*, *verworfen, schwach*. An unserer Stelle bleibe man entweder beym biblischen Sprachgebrauch, und erkläre sich die Construction mit עַל durch eine Bedeutung, wie *siegen* über, oder *herrschen, treten auf* (denn *Aurivillii* Bemerkung, dafs viele Verba mit dem *Accus.* und עַל construirt würden, reicht nicht hin — es ist nur der Fall, wenn ihre Bedeutung es so mit sich bringt), nach *Hieron.* vulneratus gentes. *Chald. du tödtetest die Völker*; oder man wende die talmud. Bedeutung an: *der du das Loos warfst über die Völker* (vgl. Ps. 22, 19). *Saad.* المساهم في الامم. *Tanchum Hieros.* (*Lex. Morschid Ms.*): يطرح عليهم السهم والقرعة اي اذهم في حكمه يقسمهم كيف اراد ويغنيهم كيف شا *er wirft über sie das Loos, das heifst, sie sind in seiner Gewalt, er theilt sie, wie er will, und vernichtet sie, wenn er Lust hat.* *Juda ben Karisch ms.* ملقي القرعة علي القبايل من قول المشنة *der das Loos über die Völker wirft, nach einem Ausspruch der Mischna* (*Schabb.* 148). Ebenso *Jarchi* (nach den alten Talmudisten) und *Aben Esra*, welcher jedoch die erste Erklärung vorzieht. *Syr.* nach seinem Dialekte ܡܫܝܛ *der da verachtet*, dem *Michaëlis* folgt, eig. der du verachtend schaust auf die Völker: aber der Begriff scheint mehr *verwerfen*, als *verachten*, wo denn die Construction mit עַל nicht pafst. *Schröder* a. a. O. gibt es nach dem Arab. der du den Völkern Saumsättel (s. v. a. Joche)

auflegtest, wobey er sich aber zu weit von dem hebräischen Begriffe entfernt. Als Realparallele Jer. 50, 23: *wie ist zerhauen und zerbrochen der Hammer der ganzen Erde!*

13. Aehnliche Prahlereyen werden dem assyrischen Könige in den Mund gelegt (10, 13. 37, 24), hier aber hyperbolischer. Aehnlich 2 Thess. 2, 4 vom Antichrist: ὥςτε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ ὡς θεὸν καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ θεός. Im Diwan der Hudeiliten (*Schultens ad Ham.* S. 403) heifst es von einem der zum höchsten Gipfel des Ruhms gelangt ist:

نمي رحله الي نجوم الشوابك

erhöht ist sein Stuhl zu den gereiheten Sternen.

Ibn Doreid V. 111:

لو كان يرقي احد بجوده ومجده الي السما
لارتقا

wollte jemand noch höher steigen in Freygebigkeit und
Ruhm, so müfste er zum Himmel klimmen.

Unter dem *Versammlungsberge* (הַר מוֹעֵד) dachten sich alle ältere Ausleger den Berg *Zion* (vgl. הַר מוֹעֵד von der Stiftshütte, Luther: Berg des *Stiftes* d. i. Bundes, Gesetzes), und übersetzen dabey gegen die Topographie (s. zu 7, 3): בְּיַרְכְּתֵי צָפוֹן auf der Nordseite (Jerusalems), wo Zion nicht lag. Besser zwar in dieser Hinsicht Vitringa: auf den Versammlungsberg (und zwar) dessen Nordseite, näml. den Tempelberg Moria, wobey aber dem chaldäischen Könige eine zu genaue topographische Bestimmung zugetraut und dem Dichter ein matter und geschmackloser Zug beygelegt wird. Die ganze Erklärung von Zion ist aber schon deshalb zu verwerfen, weil der Parallelismus einen Göttersitz nach babylonischen Begriffen fordert, die der Dichter wohl kennen konnte, zumal auch sonst die Propheten abgöttische Könige immer nach ihren eigenen Religionsideen reden lassen, ohne ihnen die ihrigen unterzuschieben (10, 10.

36, 18, 19. 37, 12). Auch kann יַרְכְּתֵי צָפוֹן nicht *nördliche Seite* heissen, sondern nur: tiefster, äusserster Norden, wie der Gegensatz יַרְכְּתֵי בוֹר zeigt. Mit Recht vermuthete *Michaëlis* (orient. Bibl. V, 191. *Supplemm.* S. 1122), dass eine mythische Vorstellung der Babylonier von einem heiligen Götterberge im äussersten Norden zum Grunde liegen müsse, ohne sie aber nachzuweisen. Nur *von Cölln* und *Burder* (in Rosenmüller's Morgenl. IV, 227) haben auf den Berg *Meru* der Indier hingedeutet. Die Vorstellung von einem heiligen Götterberge im Norden ist aber tief in den asiatischen Religionen gegründet, wie in Beylage I. gezeigt werden soll. Eine Ahnung von der richtigen Erklärung hatten wohl schon die *LXX*: *τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς Βοῤῥᾶν.* *Syr.* ܠܛܘܪ̈ܐ ܪ̈ܡܐ ܕܒܣܘܦܐ ܕܓܪܒܝܐ *die hohen Berge im äussersten Norden,* und *Theodoret* meint, die Vorstellung sey, er habe von den hohen Gebirgen zwischen dem Lande der Assyrer und Meder und dem der Scythen den Himmel ersteigen wollen.

14. 15. Das *Ersteigen der Wolkenhöhen* hat den Nebenbegriff von Beherrschen derselben (s. zu 58, 14). אַךְ *immo vero, vielmehr*, bildet einen starken Gegensatz zum vorigen, vgl. 43, 24, und כִּי Ps. 44, 23. 49, 11. Statt in den Himmel, sollst du zur Hölle fahren. Derselbe Gegensatz Matth. 11, 23: *Καὶ σὺ, Καπερναοὺμ, ἡ ἕως τοῦ οὐρανοῦ ὑψωθεῖσα, ἕως ᾅδου καταβιβασθήσῃ!* יַרְכְּתֵי בוֹר, dem יַרְכְּתֵי צָפוֹן entgegengesetzt, was sich im Deutschen durch *tiefste* Gruft, *höchster* Norden wiedergeben liess. Unterwelt und Grab wieder parallel, wie V. 11. *Vit. Tim.* II, 494. Z. 6:

بينا الفتى فوق السما واذا به تحت الصخور

Oft steht *über dem Himmel* ein Mann, und steht er dort, (schnell) liegt er *unter dem Grabstein.*

16. 17. *Die dich sahen*, näml. in dem V. 19 beschriebenen Zustande. Vor dem 2ten Gliede ist לֵאמֹר hinzu-

zudenken. *seine Gefangenen — entliefs*) Derselbe Zug wird den Babyloniern Jer. 50, 33 in Bezug auf die Juden zur Last gelegt. פָּתַח ist geradehin: lösen, entlassen, λύειν, ἀπολύειν; wie in *P.* öfter. So im Arab. فَتَحَ, und im Aethiop. ፈትሐ: Matth. 21, 2 für: λύειν (s. *Lud. de Dieu* zu d. St.). Falsch *Justi*: *aperuit* (*et dimisit*) *domum*, und doch soll בַּיִת für den Kerker stehen. Also: *er öffnete und entliefs den Kerker* (?)

18. 19. 20. Selbst der Ehre des Grabes wird der gottlose Tyrann verlustig gehn. *Ein jeder in seinem Hause* d. i. prächtigem Begräbnisse, Mausoleum, s. v. a. קֶבֶר in dem folgenden Gliede. בַּיִת *Haus* hier wie מִשְׁכָּן 22, 12, für: das ewige, letzte Haus (בֵּית עוֹלָם Kohel. 12, 5) *). *Firuzabadi* erklärt البيت unter andern durch القبر: auch sonst brauchen die Araber منزل und مثوى Herberge für: Grab (s. *Schultens* zu Hiob 3, 14. 15 und *Animadverss.* zu *Jes.* 22, 16). Man muſs sich aber erinnern, daſs bey den Aegyptern und Persern die Wohnungen der Todten für ungleich wichtiger gehalten und prächtiger erbaut wurden, als die der Lebenden. *Diod. Sic.* 1, 51 von den Aegyptern: καὶ τὰς μὲν τῶν ζώντων οἰκήσεις καταλύσεις ὀνομάζουσιν, ὡς ὀλίγον χρόνον ἐν ταύταις οἰκούντων ἡμῶν, τοὺς δὲ τῶν τετελευτηκότων τάφους, ἀϊδίους οἴκους προσαγορεύουσιν, ὡς ἐν ᾅδου διατελούντων τὸν ἄπειρον αἰῶνα. Διόπερ τῶν μὲν κατὰ τὰς οἰκίας κατασκευῶν ἧττον φροντίζουσι, περὶ δὲ τὰς ταφὰς ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείπουσι φιλοτιμίας. Daher die groſsen Nationalwerke der Pyramiden (vielleicht: πύραμις Todtenpalast,

*) Auf der dritten phönizischen Inschrift, die zu Malta gefunden (*Philos. Transactions Vol. LIII. tab. XVII.*) sind in der ersten Zeile deutlich die Buchstaben:

חדרבתעלמקבר.

welche abgetheilt, und mit eingeschobenen *Quiescentibus* lauten:

חדר בית עולם קבר:

recessus domus aeternae, sepulcri.

nach Münter's antiqu. Abhandlung. S. 9 ff.), die Gräber der Könige und die übrigen Nekropolen in Aegypten, und die Todtenresidenz der Medo-Perser in Persepolis (vgl. Creuzer's Symbolik I, S. 408 ff.). Welchen Werth auch die Hebräer auf ehrenvolles Begräbniss überhaupt legten, ist bekannt (s. zu 22, 16. 53, 6), und vorzugsweise war dieses beym Könige der Fall. Es wird daher gewöhnlich in den Annalen bey seinem Tode ausdrücklich bemerkt, und die Versagung des Erbbegräbnisses gilt für Schande (2 Chron. 21, 20. 24, 25. 28, 27. 1 Kön. 13, 22). Bey den Aegyptern folgte ja das Begräbniss erst auf ein förmliches Todtengericht (*Diod. Sic.* 1, 92), und *Begrabene* und *Gute*, *Fromme* konnten Wechselbegriffe werden (s. die treffliche Auseinandersetzung bey Creuzer a. a. O. S. 410 und *Commentatt. Herodott.* S. 105 ff.).

19. מִקִּבְרְךָ eig. ohne dein Grab d. i. ohne das dir gebührende Grab; nicht: aus deinem Grabe, denn er hatte noch nicht darin gelegen. — *wie ein verachteter Zweig*) Das Bild ist hergenommen von wilden Ranken, die man abgeschnitten hat, und als unbrauchbar liegen lässt. Mit diesen werden auch 18, 5. 6 Erschlagene verglichen, die auf dem Schlachtfelde liegen bleiben, und ähnlich steht Hiob 12, 5 eine verachtete Fackel für: eine ausgebrannte, weggeworfene, etwas Werthloses. *Symm.* ἔκτρωμα (נֵפֶל). *Aqu.* ἰχώρ (wahrscheinlich verwechselt mit נֵצַח נֶצַח αἷμα 63, 3, vgl. ἰχώρ für דָּם Ezech. 32, 6 *Aqu.*). *LXX.* νεκρός (wohl nach נבל, נבלה Leichnam, oder) nach dem parallelen Gliede errathen. — *bedeckt mit Erschlagenen*) eig. bekleidet, vgl. Hiob. 7, 5: *mein Leib ist mit Würmern bekleidet*, *Ps.* 65, 14: *die Auen kleiden sich mit Heerden.* — *die man (bald) in steinerne Grüfte bestattet*) eig. die ins steinerne Grab hinabsteigen werden. יֹרְדֵי בוֹר von Todten, zu Begrabenden 38, 18, hier mit der Bezeichnung des vornehmeren, steinernen Grabes (22, 16), was ihnen zu Theil wird. — *wie ein zertretenes Aas*) geht wieder auf den König. Die drey letzten

Glieder sind zu verbinden, und bilden einen den beyden ersten ganz parallelen Sinn, nämlich: unter den Leichen seiner Groſsen, die man noch sorgfältig in steinerne Grüfte bestatten wird, soll des gottlosen Königs Leichnam unbegraben daliegen, ein zertretenes Aas. Der letzte König von Babel (Naboned, bey Daniel: Beltschazar) scheint ein allgemein verhaſster Wütherich gewesen zu seyn. Nach Cyropäd. 4, 6. §. 3 tödtete er auf der Jagd den Sohn des Gobryas blos aus der Ursache, weil dieser einen Löwen und Bären erlegte, die der König verfehlt hatte, wofür der Vater durch Abfall und nachher durch den Tod des Tyrannen Rache nahm, vgl. 7, 5. §. 32, wo er ausdrücklich ἀνόσιος βασιλεὺς genannt wird, und Dan. 5, wo er die jüdischen Heiligthümer schändet. Bey diesem Haſs der eigenen Unterthanen ist der Zug sehr passend gewählt, daſs er unbegraben liegen bleiben soll. Daſs Cyrus die Bestattung der Todten im Allgemeinen erlaubt habe, wird Cyropäd. a. a. O. §. 34 ausdrücklich angeführt. — *Hoheisel* und *Rosenmüller* reiſsen die beyden letzten Versglieder ab, so daſs sie auf die Magnaten gehen, des Sinnes: die in steinernen Grüften beygesetzt zu werden pflegten, liegen da, wie ein zertretenes Aas. Dadurch wird aber der Parallelismus zerstört, auch paſst es nicht zu V. 20, wo es ausdrücklich heiſst, der König werde nicht *mit ihnen* (אִתָּם) bestattet. Es ist aber gezwungen, dieses auf die Könige der Erde V. 18 zu beziehen: die ja nicht jetzt gestorben und mit ihm zu begraben waren. Es muſs auf die mit ihm Gefallenen gehen. *Von Cölln* hat noch das erste Glied des folgenden Verses hieher gezogen und construirt: die zu der Gruft Gestein versenkt, als ein zertretener Leichnam (*Nom. absol.*) — du reihst dich nicht zu ihnen in die Gruft. Er versteht unter ersteren die tapferen Ahnen, deren Leichname vom Schlachtfelde, wo sie ehrenvoll und tapfer fielen, also zerstampft und zertreten, in die königliche Gruft gebracht wurden. Es ist aber dem

Parallelismus, und auch wohl diesem Zusammenhange zuwider, dass פֶּגֶר מוּבָס ein mit Füssen zertretener Leichnam hier im guten Sinne genommen werden, und dass der Prophet hier von dem rühmlichen Tode feindlicher Tyrannen (z. B. des Nebucadnezar) auf dem Schlachtfelde rede. Auch weiss man nicht, dass diese Könige auf dem Schlachtfelde gefallen sind.

20. S. den vor. Vers. *dein Land — gemordet*) näml. als wilder Eroberer, dem das Leben seiner Unterthanen gleichgültig war, auch wohl sonst durch Tyranney und Blutvergiessen. Die *LXX* haben hier die Worte eingeschoben: *ὃν τρόπον ἐν αἵματι ἱμάτιον πεφυρμένον οὐκ ἔσται καθαρὸν, οὕτως οὐδὲ σὺ ἔσῃ καθαρὸς*, nach Vitringa eine Glosse zu dem *νέκρος ἐβδελυγμένος* V. 19, oder zu לְבֻשׁ הֲרֻגִים, welches *Aqu* und *Theod.*, deren Originalglossen verloren sind, durch *Kleid* gegeben hatten.

21. Zum Schluss noch die Aufforderung an Meder und Perser, auch die Söhne dieses gottlosen Geschlechts zu vertilgen, damit auch keine Spur desselben übrig bliebe. — *und mit Feinden den Erdkreis füllen*) nämlich: indem sie mit ihren Heeren die Länder überschwemmen. So wird עָרִים richtig gefasst von den *LXX*, nach einigen *Mss.* *πολεμίων* (besser als das gewöhnl. *πολέμων*). *Chald.* בַּעֲלֵי דְבָבוּ, und *Syr.* ܩܘܼܒܠܵܐ (der vielleicht schon in den *LXX* *πολέμων* las). Dagegen *Aqu.* *Symm.* *Theod.* *πόλεων*. *Hier.* *urbes*. *Saad.* قُرًى, welches einige Neuere vorziehen. Allerdings suchen sich auch wohl Eroberer durch neuangelegte *Städte* und Kolonien zu verewigen; aber dieses gehört durchaus nicht hieher, wo nur von den Gefahren die Rede ist, die sie bereiten. *Von Cölln* nimmt den Satz positiv: damit den Erdkreis (wieder) Städte füllen. Aber es scheint mir nicht erlaubt, aus dem vorhergehenden בַּל *dass nicht*, hier blos den positiven Begriff *dass* herauszunehmen, zumal die Bedeutung

der Negation sonst immer auf das folgende Glied fortgeht.

22. Das Spottlied ist nun zu Ende, und der Prophet selbst fährt fort. Die Verbindung נִין וָנֶכֶד für: Nachkommen ist in etymologischer Rücksicht noch nicht ganz aufgehellt. נִין bedeutet aber sicherlich *soboles* (vgl. das Verbum נון Ps. 72, 17), und נכד, wofür der Sam. T. 1 Mos. 21, 23 נגד setzt, möchte ich aus dem äthiop. ንገድ፡ Stamm, Geschlecht, Verwandtschaft, wovon ሰተረ፡ ንገድ፡ Genealogie, erläutern. *LXX* für beydes: *σπέρμα*. *Vulg. germen et progenies*. *Saad.* النسل والعقب. *Syr.* ܫܪܒܬܐ ܘܡܘܠܕܐ (Familie und Geschlecht).

23. קִפּוֹד arab. قنفذ (welches auch *Saad.* hat) bezeichnet den *Igel* und das *Stachelschwein*, welches letztere im Aethiop. ቍንፈዘ *kuenfas* heifst (*Ludolf. hist. aethiop.* S. 207.). S. Bochart *Hieroz. II*, S. 454 ff. vgl. Höst's *Marocco* S. 295. *Forskål's Fauna* S. 1 (die es *Ganfud* schreiben). Der Igel erscheint hier und 34, 14 Zeph. 2, 14 als Bewohner von wüsten Gegenden. *Damir* bey Bochart sagt ausdrücklich, dafs er in Syrien und *Irak* sehr häufig und dort von der Gröfse eines malteser Hundes sey. Nach Nearchus bey Strabo (16, 1) gab es auf den Inseln des Euphrat besonders grofse Taschenkrebse und *Igel*. — Zu *Wassersümpfen* mufste jede uncultivirte Gegend am Euphrat durch das Austreten dieses Stroms (s. zu 8, 7) werden. Nach Diod. 2, 7 war die Gegend um Babylon sehr sumpfig. Vgl. zu 21, 1. וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד eig. *ich will sie ausfegen mit dem Besen der Vernichtung*, d. h. ich will sie gänzlich vernichten, so dafs es sey, als ob die Stelle, wo sie lag, abgefegt sey. Vgl. 1 Kön. 14, 14: *ich will das Haus Jerobeam ausfegen, wie man Koth ausfegt, bis nichts mehr übrig ist.* 21, 21, und 2 Kön. 21, 13 in einem ähnlichen

Bilde: *ich will Jerusalem vertilgen* (eig. *abwischen*), *wie man eine Schüssel abwischt, man wischt sie ab und stürzt sie um.* So *Vulg. Syr. Chald. Saadias*, und die hebräischen Ausleger, welches vom talmudischen und arabischen Sprachgebrauche bestätigt wird. Kimchi und Jarchi führen aus dem Talmud an, daſs die Rabbinen nicht gewuſst, was מטאטא an dieser Stelle bedeute, bis sie ein Weib sagen hörten: שקולי מטאטא וטאטא ביתא *nimm einen Besen und fege das Haus aus.* Beyde geben es daher durch das franz. *escoper* (*scopare*). *Aben Esra:* שיכירי בו הדומן (*ein Werkzeug*), *womit man den Koth wegschafft.* Dieses würde ich aber nicht für *denom.* von טִיט Koth halten, sondern als *Piel* von טוא betrachten, wovon ein Derivat طَآءَة von *Dschauhari* (*Scheidii spec.* S. 148) durch حَمَأَة *Koth* erklärt wird: daher in *Pil.* den Koth wegschaffen (wie z. B. דִּשֵּׁן Asche wegschaffen, von דֶּשֶׁן Asche). Daſs طأطأ auch im Arab. *fegen* bedeute, gibt *Castellus* nach *R. Dav.* an; aber ich finde es weder in dessen *Lex.* noch Commentar, und kein arabischer Lexicograph gibt es an. Die Ableitung von *Koth* hatte auch die *LXX* vor Augen: θήσω αὐτὴν πηλοῦ βάραθρον εἰς ἀπώλειαν, und dachte sich unter מְטַאטֵא eine *Grube voll Kothes*, als Bild des Verderbens (Ps. 40, 2). Auf die obige Weise sind die Zweifel von J. D. Michaëlis (*Supplemm.* 995) wohl hinlänglich gehoben. Seine eigene Erklärung: *ich will sie senken in die Grube des Verderbens*, schlieſst sich an die *LXX*, näml. طأطأ ist *senken*, z. B. den Kopf, nach *Zamachsch.* bey *Golius* auch: eine Grube tief machen, daher denn: מטאטא Versenkung, tiefste Grube, vgl. طَأْطَأَ Niederung. Viele *Codd.* punctiren טֵאטֵאתִיהָ (s. J. H. Michaëlis krit. Note).

Kap. 14, 24 — 27.

Fragment eines Orakels gegen Assyrien, genau desselben Inhalts, wie Kap. 10, 5 ff., mit welchem es wörtliche Verwandtschaft hat. Es verheifst die Vernichtung der Assyrer in Palästina, wodurch das Joch auf Israel zerbrochen werden soll, wie dieses schon 10, 33. 34 mehr bildlich ausgesprochen war. Da die fragmentarische Beschaffenheit des Stückes in die Augen fällt, und seit *Clericus* ebenso allgemein anerkannt ist; da ferner offenbar gerade der Anfang fehlt, so ist es nicht unwahrscheinlich, dafs es zu Kap. 10 gehöre, und sich an dessen Ende angeschlossen habe: zumal es zur Manier des echten Jesaia gehört, etwas bildlich Ausgedrücktes nachher mit eigentlichen Ausdrücken zu wiederholen. (Vgl. Einleit. S. 22).

Lowth, der das Stück zu dem vorigen Orakel über Babylon bezieht, nimmt *Assur* für Babylon, wie die Klassiker allerdings *Ἀσσύρια* für Babylonien gebrauchen (s. *Herod.* 1, 102. und das. *Wesseling* 199. 200, vgl. meine Gesch. der hebr. Sprache S. 143). Aber wäre diese Verwechselung auch schon alt und im Lande selbst denkbar, so würde doch V. 25 der Umstand, dafs die Feinde im Lande Israels zertreten werden sollen, diese Annahme hinlänglich widerlegen.

Die jesaianische Abkunft des Stückes geht hier aus Allem klar hervor, wie auch die beständigen Berührungen mit echtjesaianischer Sprache zeigen.

24. Ein *Schwören* wird Jehova häufig bey Betheuerungen und Drohungen zugeschrieben, als 45, 23. 62, 8. Ps. 110, 4. Amos 4, 2. 6, 8. אִם־לֹא als Betheuerungspartikel Jehova's oben 5, 9. כַּאֲשֶׁר דִּמִּיתִי vgl. 10, 7. — *wie ich's beschlossen habe, so besteht es*, vgl. 19, 12. 17. 7, 7.

25. Als Realparallelen vgl. 30, 30. 31. 31, 8. לִשְׁבֹּר אַשּׁוּר בְּאַרְצִי Assur zu zerschmettern in meinem Lande, näml. wie ich dieses beschlossen, so geschieht es. Vgl. שָׁבַר Jer. 49, 35. Hos. 2, 20. — *Auf meinen Bergen*) so wird Palästina auch 65, 9 genannt, vgl. zu 11, 9. Die beyden letzten Hemistichien fast wörtlich 10, 27.

26. 27. Der Beschluſs Gottes über Assur wird ein Beschluſs über die ganze Erde (כָּל־הָאָרֶץ) genannt, sofern groſse Reiche gern hyperbolisch als der ganze Erdkreis dargestellt werden (10, 14. 13, 5. 11). Uebrigens geht der Ausdruck doch zuletzt in das Allgemeinere über, sofern nach den theokratischen Hoffnungen alle heydnische Völker sich bekehren oder vernichtet werden sollen. Das Bild von der ausgestreckten Hand s. 5, 25, und vier Mal 9, 7 ff.

Kap. 14, 28—32.

Ausspruch gegen *Philistäa*: Die Philister sollen nicht jubeln, daſs Israels Joch jetzt abgeschüttelt sey, bald genug werde dieses erstarken, und ihm gefährlicher werden, als zuvor (V. 29). Während die Bedrängten in Israel ungestörter Ruhe genieſsen (V. 30. 32), wird Philistäa durch feindliche Heere vom Norden her überschwemmt werden.

Die Abfassungszeit ist in der Ueberschrift angegeben, und zwar muſs der Ausdruck: *im Todesjahr des Königs Ahas* nach Analogie von 6, 1 und aus historischen Gründen von der Zeit vor dem Tode des Königs verstanden werden (s. zu V. 29).

Die jesaianische Abkunft ist theils aus den historischen Verhältnissen, theils aus mehreren Berührungen von Seiten der Sprache und Darstellungsart unzweifelhaft. S. V. 29 vgl. 9, 3. 10, 24. 27, und V. 30. 31 vgl. 5, 25—30.

Der prophetische Fluch unseres Sehers traf die Philister wirklich etwa 12 Jahre später unter dem assyrischen Könige Sargon (716 v. Chr.), wo wir ein assyrisches Heer ihre Veste Asdod belagern sehen (20, 1). Indessen muſs das Volk nicht viel gelitten haben: Jeremia (Kap. 47) und Ezechiel (25, 15 ff.) wiederholen ihre Verwünschungen, letzterer nach der Zerstörung von Jerusalem.

28. Statt אָחָז liest Ein *Cod.* (*Kennic.* 351) עזיהו *Usia.* S. zu V. 29.

29. Der Prophet fällt hier aus einem Bilde in das andere. Statt zu sagen: Freue dich nicht, daſs der Stab

zerbrochen, der dich schlug, denn man wird dich mit einem neuen, härtern züchtigen; oder: dass die Schlange getödtet, die dich verfolgte, denn aus ihrer Brut werden noch giftigere und gefährlichere Schlangen hervorgehen; braucht er im ersten Theile des Satzes nur das erstere, im zweyten Theile nur das andere Bild. Was ist aber unter dem *Stab*, der Philistäa schlug, und dessen *Zerbrechen* zu verstehen? Denselben Sinn wird dann auch das zweyte Bild haben müssen. So klar der Sinn des ersten Bildes aus einigen so genauen Parallelstellen des Propheten selbst ist, so häufig ist es verfehlt worden, und so sehr hat man unnöthige Schwierigkeiten und Vermuthungen gehäuft. Nach Anleitung der Ueberschrift verstehen darunter 1) viele Ausleger den *Tod* des *Ahas*, wo denn unter dem Cerasten aus der Schlange Stamme Hiskia zu verstehen wäre, der die Philister wirklich demüthigte (2 Kön. 18, 18). So z. B. *Hieronymus*, *Cyrillus*, *Seb. Schmidt*, *Bertholdt* (Einleit. S. 1388). Dem entgegen stehen aber die historischen Verhältnisse, soweit wir sie aus der Chronik ersehen. Nach dieser waren die Philister unter Usia sehr gedemüthigt, er riss die Mauern einiger Hauptvesten nieder, und baute andere israelitische (2 Chron. 26, 6); dagegen hatten sie unter Ahas neue Vortheile gewonnen, waren in Juda eingefallen und hatten dort Städte erobert (2 Chron. 28, 18). Ahas, der sie nie gezüchtigt hatte, konnte also schwerlich der Stecken genannt werden, der sie schlug. Wenigstens wäre es höchst willkührlich, nach jenen Niederlagen neue Siege des Ahas anzunehmen, die der Geschichtschreiber verschwiegen habe. Dazu kommt, dass man bey dieser Auffassung den Ausdruck: *Todesjahr des Ahas*, von der Zeit nach seinem Tode verstehen müsste, wofür man vielmehr *erstes Jahr des Hiskia* erwarten sollte (6, 1). Wegen dieser Schwierigkeit verstehen daher Kimchi, Abarbenel, Grotius, Bochart, Vitringa, Bauer 2) den König *Usia* und dessen *Tod*, wobey aber die

Richtigkeit der Ueberschrift auf keinen Fall bestehen könnte; denn es ist widersinnig, dass die Philister erst 32 Jahr nach Usia's Tode über dieses Ereigniss frohlocken sollen. Für eine ungefähre Richtigkeit dieser Ueberschrift, d. i. wenigstens für die Zeit des Ahas, spricht aber die Erwähnung der nordischen, d. i. assyrischen Heere (V. 31), die erst unter Ahas anfingen, eine Zuchtruthe Israëls und seiner Nachbarn zu werden. Daher ist denn auch an eine Textesänderung des Wortes אחז in עזיהו, an welche Koppe und Cube dachten, nicht zu denken; die Lesart jenes Einen *Cod.* ist ohne Zweifel aus 6, 1 genommen. Noch weniger kann es 3) gebilligt werden, wenn Koppe es vom *Tode* des *Tiglat-Pilesar* versteht, welcher bey seinem Eindringen in Palästina zwar von Ahas durch Geschenke abgekauft wurde, aber vielleicht die Philister gezüchtigt habe (20, 1). Tiglatpilesar kam nämlich damals offenbar gar nicht ins Reich Juda, und Kap. 20, 1 gehört in eine weit spätere Zeit (s. die Zeit-Tafel). Derselben Ansicht tritt aber Eichhorn (hebr. Propheten I, S. 273) bey, der das Orakel auf den Tod des Salmanassar (um das Jahr 718) bezieht, welcher, vermuthlich identisch mit Sargon, die Philister gedrückt habe (20, 1). Der Prophet mahne die Philister zur Ruhe, aus dem indirecten Wunsche, dass nicht auch Judäa von diesem Geiste des schadenfrohen Jubels angesteckt werde. Ganz ohne Grund wird aber auch bey dieser Annahme die Ueberschrift verworfen, da Ahas weit früher (schon 728) starb. — Geht man 4) von den übrigen Stellen aus, wo derselbe Tropus vom *Stabe* oder der Zuchtruthe und deren *Zerbrechen* vorkommt (9, 3. 10, 5. 24. 26. 14, 5. Jer. 48, 17), so erhellt, dass sie nicht vom *Tode* einer mächtigen *Person*, namentlich eines feindlichen *Königs*, gebraucht wird, sondern vom *Zerbrechen* und Abschütteln des *Jochs*, welches ein Volk trug, welcher parallele Tropus auch 9, 3. 10, 24. 25 daneben vorkommt. Dieser dem Jesaia so eigenthümliche Sprachgebrauch ist nun auch

hier anzuwenden, so dafs der *Stecken* das Joch der Zinsbarkeit und Unterdrückung bedeutet, welches die Philister seit Usia (2 Chron. 26, 6) getragen, das *Zerbrechen* desselben das Abschütteln dieses Joches durch den glücklichen Krieg gegen Ahas (ebend. 28, 18). In welchem Jahre des Ahas dieses geschehen, sagt die Chronik nicht, aber die Ueberschrift unseres Stückes mag diese Lücke ergänzen, und wir werden nach ihr annehmen dürfen, dafs dieses im letzten Jahre seiner Regierung geschah, zumal wir aus 2 Chron. 29, 8 sehen, dafs Hiskia den Staat in einer traurigen Lage übernahm. Ueber das glücklich abgeschüttelte Joch Israëls jubelt also Philistäa: aber der Prophet mahnt es, inne zu halten mit dem zu lauten Jubel, denn Israël werde nur zu bald erstarken, und ihm neues Verderben bereiten. So verstand es der Chald., der es gerade so auflöst, wie in den obigen Parallelstellen: ארי אתבר שׁוּלְטָן דַּהֲוָה מַפְלַח בְּכוֹן *weil gebrochen die Herrschaft, welche euch Dienst auflegte.* Ebenso Syr. ܐܬܬܒܪ ܫܒܛܐ ܗܘ ܕܡܫܬܥܒܕܝܢ *zerbrochen ist der Stab dessen, dem ihr dienstbar waret,* und schon die LXX: ὁ ζυγὸς τοῦ παίοντος ὑμᾶς (näml. das Joch, welches euch euer Züchtiger aufgelegt hatte). Unter den Neuern haben *Jarchi* und *Rosenmüller* es im Allgemeinen von der Schwächung der jüdischen Macht unter Ahas, und den *Stab* für das jüdische Reich genommen, richtiger aber *Michaëlis* und *Hensler* bestimmt auf jenen unglücklichen Krieg unter Ahas bezogen. — *Denn aus der Schlange Wurzel — fliegender Drache*) Mit einer *Schlange*, die am Wege lauert, wird 1 Mos. 49, 17 der Stamm *Dan*, wegen seiner Fehde-Kriege mit den Philistern, also wegen desselben historischen Verhältnisses, wie hier, benannt. Das Bild scheint den Dichtern in dieser Beziehung geläufig gewesen zu seyn. Hier ist ganz Israël gleichsam die Hyder, dessen Köpfe stets von Neuem

wachsen. Von einem unversöhnlichen Bluträcher heifst es in dem Hamâsa (S. 419):

Nach mir geht auf die Blutrache aus mein Schwestersohn . . . . .

مُطْرِقٌ يَرْشَحُ سَمًّا كَمَا أَطْرَقَ أَفْعَى يَنْفُثُ السَّمَّ صِلّ

der lauernden Blicks Gift schwitzt, wie die Otter stiert, welche Gift speyt, die taube Viper.

שֹׁרֶשׁ *Wurzel* für: nachgebliebener Stamm, aus dem von neuem Zweige ausschlagen (11, 1), wobey an die Brut der Schlange gedacht werden kann, nachher פְּרִי; oder auch wohl an den Rumpf derselben, nachdem man sie durch Abhauen oder Zerschlagen des Kopfes getödtet zu haben glaubte. שֹׁרֶשׁ und פְּרִי sind vom Pflanzenreich übergetragene Ausdrücke, wie das bekanntere זֶרַע. Daher auch LXX: ἐκ γὰρ σπέρματος ὄφεως. Ueber צֶפַע s. zu 11, 8. Dieses und שָׂרָף מְעוֹפֵף sind gefährlichere Schlangenarten, als נָחָשׁ. Der *geflügelten Schlangen* wird auch unten 30, 6 erwähnt, und die arabische Wüste ihre Heimath genannt. Hiermit stimmt Herodot's Erzählung (2, 75. 3, 109), dafs solche Schlangen jährlich aus Arabien nach Aegypten flögen und dort durch den Ibis vertilgt würden (vgl. Aelian. Thiergesch. 2, 38). Andere Nachrichten älterer und neuerer Schriftsteller, die von geflügelten Schlangen reden, haben *Bochart* (*Hieroz. T. III.* S. 213 ff.) und *Oedmann* (Verm. Sammlungen aus der Naturkunde H. 6. S. 72 ff.) gesammelt, worunter die Nachricht von *Belon* (s. Paulus Sammlung von Reisen Th. 1. S. 238), der Mumien solcher Schlangen in Aegypten gesehen haben will, die interessanteste ist. Da eben dieser aber von *zwey Füfsen* dieser Schlangen spricht, so ist wohl klar, dafs hier mehr Eidechsen- als Schlangenarten gemeint seyn müssen. Die genauere Na-

turbeobachtung der neuesten Zeit kennt aber weder Flügelschlangen mit *zwey* Füßen, noch solche *ohne alle Füße*, sondern jene Nachrichten gehen ohne Zweifel von der fliegenden Eidechse (*draco volans Linn.*) aus, welche in Ostindien und Africa lebt, und zwischen den im Verhältniß der Länge des Leibes kurzen Vorder- und Hinterfüßen zwey Flügel hat, die aus einer zwischen rippenartige Knochen ausgespannten Haut bestehen (s. *Seba rerum naturalium thes. Amstelod.* 1734. *Vol. II. tab.* 86. *fig.* 3). Das in Paulus Sammlung a. a. O. S. 264 gefällte Verwerfungsurtheil von Belon's *zwey*füßiger Flügelschlange ist mir von allen Naturforschern, die ich darüber befragt, bestätigt worden. Auch das ist ungegründet, daß diese Thiere, wie mehrere alte Nachrichten sagen, giftig seyen. Der Chaldäer hat die neue Schlangenbrut vom *Messias* verstanden, und *Rosenmüller* stimmt ihm bey; wozu denn 9, 5. 11, 1 zu vergleichen wären. Aber da wir unter dem *Stab* und der *Schlange* nicht des Königs, sondern des Volkes Macht und Ueberlegenheit über die Philistäer verstanden, werden wir auch bey der *Schlangenbrut* nicht an einen mächtigern König, also weder Hiskia noch den Messias, sondern allgemeiner an das Wiedererstarken des Volkes zu denken haben.

30. Sinn: die bisher durch die feindlichen Einfälle oft gedrückten Israeliten werden dann ruhig und ungestört die Früchte ihres Landes genießen, während Hungersnoth und die mächtigsten Feinde Philistäa's Stamm austilgen werden. *Ruhig weiden die Söhne der Leidenden*) Der Begriff לָבֶטַח ist auch im ersten Gliede hinzuzudenken (vgl. 25, 5. 48, 11). Die Ausdrücke רָעָה und רָבַץ sind von ruhig gelagerten und ungestört weidenden Heerden hergenommen (vgl. 11, 6. 1 Mos. 49, 14). S. auch zu 5, 17. Der Tropus: בְּכוֹרֵי דַלִּים hat den Auslegern viel Schwierigkeit gemacht. Erklären wir erst das analoge *Erstgeborner des Todes* bey Hiob 18, 13. *Sohn* des Todes überhaupt ist dichterische Bezeichnung für eine Krank-

heist (vgl. im Arab. بنات المنية *filiae fati i. e. febres*), daher: der Erstgebohrne d. i. vorzüglichste Sohn für: die schrecklichste, tödtlichste Krankheit. Hier kann nun nach dieser Analogie auf doppelte Art erklärt werden. *Söhne* der Armen, kann dichterisch stehen für Arme überhaupt (vgl. 2, 6), wo dann: *Erstgebohrne* Söhne für: die Aermsten, Elendesten steht. So der Chaldäer und LXX, welche es geradezu durch: *Arme* geben. Erstgebohrne kann aber auch eigentlicher stehen in Bezug auf die künftige Generation, da die Ruhe und das Glück Israels nach V. 29. erst nach längerer Zeit, wenn es sich erholt hat, und der Schlange Brut nachgewachsen ist, erfolgen soll. Schon mit dem Anbeginn des künftigen Geschlechtes, wäre der Sinn, wird ein ruhiges Glück für die Gedrückten eintreten. Vgl. 60, 14: *es kommen zu dir gebückt die Söhne deiner Bedrücker.* Dafs דַּלִּים und אֶבְיוֹנִים sich auf *National*unglück, hier namentlich auf die Bedrängungen durch die Philister beziehe, ist ganz entschieden (s. de Wette Comment. über die Psalmen, Einleit. zu Ps. 9. 10., welche er auf ein ähnliches Nationalverhältnifs bezieht). S. besonders unten 25, 5. 26, 6. 41, 17 von der leidenden Nation im Exil, vgl. Ps. 74, 22. — *Denn ich lasse durch Hunger deine Wurzel sterben, und deinen Rest getödtet werden*). Es findet ein Gegensatz Statt zwischen dem dritten und vierten Gliede, Jehova wird durch Hungersnoth seine Wurzel absterben lassen, den Rest werden die Feinde gewaltsam tödten. S. oben 5, 25 ff. Vgl. Hos. 9, 16:

Geschlagen wird Ephraim,
Ihre Wurzel vertrocknet, Frucht werden sie nicht tragen.
Ob sie auch Kinder zeugen,
So tödt' ich ihre geliebte Leibesfrucht.

הֵמִית wird häufig von einem Tode gebraucht, den Gott unmittelbar, durch Hungersnoth, Krankheiten u. dgl. verhängt (65, 15. Hos. 2, 3. 2 Mos. 16, 3. 17, 3. 4 Mos.

14, 13. 16, 13), daher מְמִיתִים von den Todesengeln Hiob 33, 22: dagegen הָרַג fast ausschliefslich (vgl. nur Ps. 78, 34) vom gewaltsamen Tode durch Menschen. *Vulg. interire faciam* — *interficiam. Chald.* יְמִית — יִקְטוֹל. *Syr.* ܐܡܝܬ — ܢܬܩܛܠ. *Wurzel* steht in derselben Uebertragung Sprüchw. 12, 3: שֹׁרֶשׁ צַדִּיקִים für: Stamm oder Geschlecht der Gerechten, vgl. عِرْق Wurzel ebenfalls für Stamm, Geschlecht. מוּת wird auch sonst vom Absterben von Pflanzen gebraucht (Hiob 14, 8 vgl. הָרַג Ps. 78, 47). *Senecae epist.* 58: *placet, satis et arbustis animam inesse, itaque et vivere illa et mori dicimus.* Ohne Bild: ich lasse die Edelsten von ihnen, den Stamm und Kern des Volkes, durch Hunger aufreiben. שְׁאֵרִיתֵךְ יַהֲרֹג den Rest von dir wird *man tödten* oder morden d. i. er wird im Kriege umkommen. Das Subject zu יַהֲרֹג ist auf jeden Fall der V. 31 angedeutete nordische Feind.

31. Die *Thore klagen* dichter. für: man klagt in den Thoren. Vgl. zu 3, 26. Ueber ähnliche Aufforderungen s. zu 14, 12. נָמוֹג פְּלֶשֶׁת כֻּלֵּךְ eig. verzagt ist, Philistäa, deine Gesammtheit; oder: man nehme die gewöhnliche *Enallage generis* bey נָמוֹג und פְּלֶשֶׁת an. Der vom Norden kommende *Rauch* bezeichnet die Staubwolken der einbrechenden Heere, wie bey Virgil (*Aen. XI*, 909): *Ac simul Aeneas fumantes pulvere campos Prospexit longe, Laurentiaque agmina vidit.* Nach einem echtorientalischen Bilde, dessen Anwendung aber hier nicht so natürlich ist, bezeichnet sonst ein siedender und dampfender Topf nahe Kriege (s. Jer. 1, 13, vgl. mit *Schultens Origg. hebr.* S. 73. *Kuypers ad Ali carm.* S. 30). Vom *Norden* her kamen alle *assyrische* und babylonische Heere, sofern gar kein anderer Weg nach Palästina führte, als im Norden der Wüste über Hamath (Jer. 39, 5. 52, 9). Dafs von dem assyrischen Heere die Rede sey, zeigen theils die Zeitverhältnisse, theils die entschiedene Aehn-

lichkeit V. 30. 31. mit 5. 27 ff.) *Kein Einzelner in ihren Schaaren*) d. i. sie kommen dichtgedrängt heran, vgl. 5. 26. 27, auch Joël 2, 7. 8. 9. מוֹעֵד ἅπαξ λεγομ. wahrsch. ähnlicher Bedeutung wie מוֹעֵד näml. Versammlung, hier: Heeresschaar. *Saad.* ليس من متعدّيه منفرد *es war unter ihren Schlagfertigen (Kriegern) kein Einzelner.* Ueber die Lücke im Texte der *LXX* und deren Ausfüllung s. S. 102.

32. Sinn: Was ist aber das Schicksal von Juda, wenn Philistäa dieses Unglück trifft? Geschützt durch Jehova werden die Zioniten und die bisher gedrückten Nachbarn der Philistäer dem Untergang ihrer Feinde zusehen. Dieses ist so eingekleidet, dafs Boten auswärtiger Völker diese Nachricht in ihre Heimath bringen. Vgl. Zach. 1, 11. גּוֹי ist schon von den *LXX. Aqu. Symm. Theod. Chald. Syr. Saad.* collectiv genommen worden, und Ein *Cod.* liest (erklärend) גוים. Wenn man es als *Sing.* auffafst, so würden die *Philister* zu verstehen seyn, welche Boten nach Judäa schickten, um zu sehen, ob es dort nicht eben so schlimm zugehe. מַלְאֲכֵי ist von *LXX. Aqu. Symm. Theod.* durch: *Könige* gegeben, welche Verwechselung auch Sprüchw. 13, 18. 1 Chron. 22, 10 vorkommt, und in welchem Sinne auch die Consonanten מלאכים 2 Sam. 11, 1 stehen. עָנָה ist hier s. v. a. הֵשִׁיב דָּבָר (4 Mos. 32, 8. 13, 27) Antwort bringen, mit dem *Accus.* der Person. יִסַּד gründen, hier für: festgründen, oder: von Neuem gründen, befestigen, s. v. a. כּוֹנֵן, הֵכִין.

Kap. 15. 16.

Orakel über Moab. Zum Verständnifs und zur richtigen Beurtheilung dieses in vieler Rücksicht schwierigen Abschnitts wird es zweckmäfsig seyn,

I.

eine *kurze Geschichte des moabitischen Volkes und Staates und seines Verhältnisses zu den Hebräern* vorauszuschicken.

14. Die *Moabiter*, ein den Hebräern verwandter Völkerstamm (1 Mos. 19, 30), hatten vor der Auswanderung derselben aus Aegypten, nach der Vertreibung der Ureinwohner, אֵימִים genannt (1 Mos. 14, 5. 5 Mos. 2, 11), die Gegenden im Osten des todten Meeres und Jordan bis an den Jabbok besetzt, aber den nördlichen Theil dieses Besitzes, und zwar den schönsten und besten, vom Jabbok bis zum Arnon, wieder an die Amoriter verloren, die dort unter Sihon das eine ihrer Königreiche — ein anderes hatte Og zu Basan gegründet — mit der Hauptstadt Hesbon errichteten (4 Mos. 21, 26), so dafs nun das Thal und der Flufs Arnon ihre nördliche Gränze wurde (4 Mos. 21, 10. Richt. 11, 18. *Jos. Archaeol. IV*, 5. §. 1). Als die Hebräer zur Eroberung von Canaan vorrückten, betraten sie das eigentliche Gebiet der Moabiter nicht (5 Mos. 2, 16. Richt. a. a. O.), eroberten aber das Reich der Amoriter, eines canaanitischen Stammes, welches früher zu Moab gehört hatte, und wovon der westliche den Jordan entlang liegende Theil noch häufig unter dem Namen עַרְבוֹת מוֹאָב *Ebenen Moabs* (5 Mos. 1, 5. 29, 1) vorkommt. Die Moabiter, die sich daherwälzende Menge fürchtend, thaten ihr wenigstens keinen Vorschub (5 Mos. 23, 5), und ihr König Balak dingete den Bileam zu prophetischen Flüchen, die sich aber in seinem Munde in Segenswünsche umwandelten (4 Mos. 22 ff.). Im nördlichen Theile jenes amoritisch-moabitischen Gebietes liefsen sich nun die Gaditen, im südlichen die Rubeniten nieder, und baueten sich darin an (4 Mos. 32, 34 ff., vgl. Jos. 13, welche aber in den Bestimmungen über einzelne Städte etwas abweichen).

Die ersten Feindseligkeiten sehen wir im Anfang der Richterperiode ausbrechen, wo die Hebräer den Moabitern eine Zeitlang zinsbar sind, aber unter Ehud das Joch derselben abschütteln (Richt. 3, 12—30): gegen das Ende derselben besteht aber Friede und Freundschaft, finden wechselseitige Ehen Statt, wie die Geschichte der Ruth zeigt; und Moab scheint oft einen Aufenthaltsort für vertriebene und ausgewanderte Hebräer abgegeben zu haben (Ruth 1, 1, vgl. 1 Sam. 22, 3. 4. Jer. 40, 11, unten zu 16, 3). Nachdem schon Saul sie glücklich bekriegt hatte (1 Sam. 14, 47), machte sie David zinsbar (2 Sam. 8, 2. 12. 23, 20), und das Recht, diesen Zins zu erheben, scheint nach der Theilung des Reiches an

Israel übergegangen zu seyn; denn nach dem Tode Ahab's (ums Jahr 897 vor Chr.) verweigern sie den bisherigen Tribut von 100000 Lämmern und ebenso viel Widdern (2 Kön. 3, 1, vgl. Jes. 16, 1). Joram (seit 896) sucht sie zwar in Verbindung mit Juda und Edom von neuem zu unterwerfen, und fällt in ihr Gebiet ein, aber ohne etwas auszurichten (2 Kön. 3, 4 ff., vgl. 2 Chron. 20, 1—30) *); unter Jehoas (seit 849) sehen wir sie selbst Streifereyen ins Reich Israel unternehmen und offensiv verfahren (2 Kön. 13, 20).

So oft hiernach die israelitische Geschichte schon früher der Moabiter erwähnt; so schweigt sie doch über eine Begebenheit, die für unser Stück von der gröſsten Wichtigkeit ist, nämlich die Wiedereroberung des von den Stämmen Gad und Ruben besetzten amoritisch-moabitischen Gebietes zwischen dem Arnon und Jabbok, dessen Städte wir nach diesen Kapiteln insgesammt wieder im Besitze der Moabiter sehen; und wozu nach 16, 1 noch Sela, die ehemalige Hauptstadt der Edomiter kommt, die ihnen also ebenfalls wenigstens für eine Zeit angehört zu haben scheint. Am natürlichsten ist die Annahme von *Reland* (*Palaestina* S. 720), *Paulus* (Clavis S. 110) und *Rosenmüller* zu d. St., daſs sie nach Wegführung jener Stämme ins Exil deren Gebiet eingenommen, wie es Jer.

*) Wenn, wie wohl kaum zu zweifeln ist, die Chronik von demselben Kriege redet, wie die BB. der Könige, so ist hier die Differenz der Nachrichten so auffallend und charakteristisch, als kaum irgendwo anders. Nach ersterer ist es nämlich nichts als ein *Defensiv*krieg des frommen Josaphat gegen Moabiter, Ammoniter und Edomiter, die sich, nach vorhergegangenen asketischen Uebungen des jüdischen Heeres, ohne dessen Zuthun lediglich durch Jehova's Veranstaltung von selbst aufreiben. Man merke auf folgende Züge: Josaphat richtet es *allein* aus ohne alle Hülfe des *gottlosen Israel*, blos durch Fasten und Gebet; er greift nicht an, um zu erobern und erobern zu helfen, sondern *wird angegriffen*; die *heydnischen Edomiter* sind nicht verbündet, sondern auf feindlicher Seite. Dem allen widersprechen die BB. der Könige geradehin, aber diese Umgestaltung der ältern Relation ist vollkommen im Geiste der Chronik. (Vgl. oben S. 268. 269).

49, 1—5 ausdrücklich von den Ammonitern angeführt wird, dass sie in das Gebiet der weggeführten Gaditer eingedrungen, und wie es später die Edomiter mit den Judäern thaten (Jos. jüd. Kr. 5, 7). Nun aber sind die Stämme Ruben und Gad nicht, wie man gewöhnlich annimmt, erst nach der Zerstörung Samarien's (im J. 722) durch Salmanassar (2 Kön. 18, 9. 10) weggeführt worden, sondern nach 1 Chron. 5, 26 schon durch Phul und Tiglatpileser, also wohl (denn die Nachricht lautet allerdings etwas ungenau und unbestimmt) in dem früheren Feldzuge gegen Menahem, nach 774 (2 Kön. 15, 19) und Pekah im J. 741 (2 Kön. 15, 29). Sonderbar bleibt indessen, dass hier, wo man erwarten sollte, dass jedes den Israeliten durch Moab angethane Unrecht, zumal wenn es neu war, hervorgehoben sey, dieser Usurpation seines Gebietes nicht gedacht ist: und deshalb kann man sich der Vermuthung nicht ganz erwehren, dass mit jenem Gebiet ein ähnlicher Fall gewesen sey, wie mit dem der Philister, Tyrier und Sidonier, dass es nämlich von den hebräischen Stämmen nie bleibend besessen worden, und dass die Vertheilung dieser Länderstriche im Buche Josua in manchen Stücken ideal blieb (ein Schalten *in partibus infidelium*), ohne überall geschichtlich realisirt werden zu können. Vielleicht waren also manche dieser Städte so wenig von Hebräern bewohnt gewesen, als Tyrus und Sidon, welche ihnen doch im B. Josua ebenfalls mit angewiesen werden. So liesse es sich auch erklären, weshalb manche Städte 4 Mos. 32, 34 ff. dem Stamme Ruben zugetheilt wurden, die hernach Jos. 13 Gad zugeschrieben werden, und umgekehrt (s. *Relandi Palaestina* S. 582. 720. 755).

Späterhin unter Nebucadnezar sehen wir die Moabiter als Hülfsvölker der Chaldäer (2 Kön. 24, 2), und schadenfroh dem Untergange ihres Brudervolkes zusehen (Ezech. 25, 8—11): doch bekriegte und unterjochte Nebucadnezar, wenigstens nach einer Nachricht bey Josephus (Archäol. X, 9. §. 7), auch sie nebst den Ammonitern, 5 Jahre nach der Zerstörung von Jerusalem, auf dem Zuge nach Aegypten: dagegen ist in keiner einzigen alten Nachricht gegründet, was neuere Geschichtsbücher aus einander wiederholen, dass Moab durch Nebucadnezar ins Exil geführt, und später unter Cyrus nebst den Hebräern zurückgekehrt sey.

Dafs die fortdauernden Kriege und Befehdungen eine feindselige Nationalstimmung zwischen Hebräern und Moabitern erregen muſste, begreift sich leicht, und diese spricht sich auch von Seiten der Hebräer theils in der gehässigen Volkssage 1 Mos. 19, 38 ff., theils in den Unheil drohenden Orakeln der Propheten aller Zeiten aus: von Seiten der Moabiter in stolzen Schmähungen und Prahlereyen (s. zu 16, 5). Jene Mythe hat offenbar zum Zweck, das verhaſste Volk, dessen Stammverwandtschaft sich einmal nicht laugnen lieſs (denn von der der Canaaniter sagten sich die Hebräer geradezu los), wenigstens als einen unedlen Nebensproſs seines Stammes darzustellen, auf dem schon durch seine Abkunft der Fluch ruhen müsse (vgl. de Wette Kritik der isr. Geschichte S. 95). Sie ist im Geiste der Verfluchung Canaans gedichtet (1 Mos. 9, 25) und durch Etymologie gestützt. Unter den Orakeln ist aber vor allen das des Bileam (4 Mos. 22. 24) merkwürdig, in welchem schon dieser uralte, obendrein nicht israelitische Prophet, zum Fluche über Israel von Moab gedungen, vom göttlichen Geiste getrieben wird, es zu segnen, und Moab künftiges Verderben durch einen mächtigen Helden in Israel (David) anzukündigen (4 Mos. 24, 17) — eine echtepische, der gröſsten Dichter aller Zeiten würdige Darstellung. Nicht zu übersehen ist ferner das von Hesbon aus gedichtete, nur seinem Ursprung nach dunkele, Triumph- und Spottlied über Moab (4 Mos. 21, 27—30) *). Unter den spätern Propheten weissagt ihnen Amos (2, 1—3) Untergang wegen ihrer Grausamkeit gegen den König von Edom, wahrscheinlich mit Rücksicht auf den Krieg 2 Kön. 3, wo die Edomiter mit den Hebräern verbündet waren, wenn gleich die besondere Thatsache dort nicht erzählt wird. Zephanja (2, 8—10) verkündet dasselbe zur Strafe für ihren Hohn und ihr Schmähen Israels. Jeremia wiederholt die Un-

*) Dieses Fragment scheint sich allerdings als das Lied eines amoritischen Barden zu geben, und würde dann in philologischer und historischer Rücksicht von doppeltem Interesse seyn: indessen könnte es auch wohl das Werk eines spätern hebräischen Dichters seyn aus der Zeit, wo die Hebräer diese Gegend besaſsen: denn *Hesbon* konnte auch dann noch die (ehemalige) *Stadt Sihon's* genannt werden.

glückbotschaft grösstentheils mit den Worten des 4 B. Mose und des Jesaia (Kap. 48, vgl. auch 9. 26. 25, 12), und Ezechiel straft seine Schadenfreude über Juda's Untergang (25, 8 — 11). Außerdem darf die Unterjochung Moab's in keiner idealen Schilderung glänzender Siege und goldener Zeiten für Israël fehlen (Jes. 11, 24. 25, 10. Ps. 60, 6: „*Moab ist mein Waschbecken.*" Ps. 83, 7).

Nach dem Exil hatten zwar Annäherungen beyder Völker durch wechselseitige Heyrathen Statt gefunden (Esra 9, 1 ff. Neh. 13, 1), die aber der theokratische Eifer eines Esra bald wieder rückgängig machte. Im maccabäischen Zeitalter wird ihrer wenig mehr erwähnt (Dan. 11, 41), doch führt Josephus in der Geschichte des Alexander Jannäus die Städte zwischen Arnon und Jabbok unter dem Namen *moabitischer* Städte auf (Archäol. XIII, 15). Nachher hat sich ihr Name unter den Arabern verloren, wie es auch mit dem von Ammon und Edom der Fall war.

Zur Zeit des Abulfeda führte das eigentliche Moab südlich vom Arnon schon den Namen *Karak* von der Stadt dieses Namens (s. zu 15, 1), das Gebiet nördlich vom Arnon den Namen *Belka* (البلقا), der auch Ammonitis mit begreift. Seitdem sind die Nachrichten über diese Gegend ungemein dürftig; da keiner der zahlreichen Reisenden in Palästina, aus Furcht vor den sie bewohnenden räuberischen und tückischen Arabern, sie zu besuchen gewagt hat. Die sparsamen Nachrichten s. in Büsching's Asien S. 507. 508. Erst durch *U. J. Seetzen*, der im Februar und März 1806 nicht ohne Lebensgefahr eine Reise von Damascus im Süden des Jordan und des todten Meeres hinab, und von da nach Jerusalem unternahm, hat die Topographie jener Gegend und mithin unser Orakel, das an topographischen Namen so reich ist, ein neues ganz unerwartetes Licht gewonnen, indem er eine Menge Ortschaften, oder wenigstens die Trümmern derselben, noch mit den alten Namen vorgefunden, und somit den durchaus willkührlichen Bestimmungen derselben auf den ältern Charten ein Ziel gesetzt hat (s. die Beschreibung seiner Reise in *von Zach's monatl. Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde* B. 18. Gotha 1808, und die dazu gehörige, von Seetzen in Cabira gezeichnete Charte, bey B. 22, oder dem Decemberhefte 1810. Vgl. dess. *A brief account of the coun-*

tries adjoining the lake Tiberias, the Jordan, and the Dead Sea. London 1810. *Seetzen's* Wunsch, dass ein anderer Reisende das Publicum mit den merkwürdigen Ruinen dieser Gegend, besonders von *Gerasa* und *Ammân*, bekannt machen, und dann nach den prächtigen Trümmern von *Petra* zu *Wady Mûsa* vordringen möge, ist nun ebenfalls, schon theils erfüllt, theils seiner Erfüllung nahe. Im *Petra* Juni bis September 1812 machte der treffliche ebenfalls zu früh verstorbene Deutsche *J. L. Burckhardt* dieselbe Reise von Damascus jenseit des Jordan herunter nach Karrak, von wo er über *Wady Mûsa* oder das alte *Petra* (welches er von allen europäischen Reisenden zuerst sah), nach der Bucht von *Aila* vordrang, und von da nach Cairo ging. Die genaueren Details seiner Reise, welche noch in den Händen der Londoner Gesellschaft für Entdeckungen in Africa sind, sind noch nicht bekannt gemacht; eine Skizze dieser Reise enthält aber ein Brief Burckhardt's in dessen *Travels in Nubia. London* 1819. 4. S. XLIV—XLVII. Ferner hat im May und Juni 1818 eine Gesellschaft unterrichteter englischer Reisenden (*Bankes, Irby, Mangles* und *Legh*) eine Reise von *Karrak* aus nach dem Lande der Edomiter, besonders nach *Petra* gemacht, und von da zurück, jenseit des Jordan hinauf bis nach Tiberias u. s. w. und die Nachrichten von Seetzen theils bewährt, theils bereichert. Von dem zuerst genannten ist ein Kupferwerk über die zahlreichen Alterthümer besonders von *Petra* (s. zu 16, 1) zu erwarten; von dem letzteren aber schon ein allgemeiner Reisebericht gegeben, der auch bereits viel Wichtiges enthält, besonders für die Gegend im Süden des todten Meeres, die bisher vollkommen *terra incognita* war. Seine Reiseberichte befinden sich hinter *William Macmichael M. D. F. R. S. one of Dr. Radcliff's travelling Fellow's from the University of Oxford, Journey from Moscow to Constantinople in the Years* 1817. 1818. *London* 1819. 4. S. 181 ff. (Vgl. einen Auszug in der Hall. A. L. Z. 1821, im Mayheft). Da es Pflicht des sorgfältigen Auslegers ist, nichts zu versäumen, was dem Leser seines Schriftstellers dienen könne, sich alle Verhältnisse möglichst zu verdeutlichen, dieses Kapitel aber für die Topographie jener Gegend classisch ist, so habe ich auf den Grund der Seetzen'schen Charte, und mit sorgfältiger Vergleichung der Bibelstel-

len mitnauern Nachrichten von Eusebius bis auf Burckhardt und Legh herab, eine kleine Charte entworfen, die zugleich auch für die Stelle 10, 28 ff. berechnet ist. Zwar sind Seetzen's Berichtigungen auch schon in die in vieler Hinsicht schätzbare Charte von *Kloeden* (bey dessen Landeskunde von Palästina, Berlin 1817) aufgenommen; allein es liegt in der Natur einer allgemeinen Charte, daſs sie nicht alle die Bedürfnisse des kritischen Lesers eines solchen einzelnen Stückes befriedigen kann. Dazu kommen die spätern Aufklärungen der Südgegend durch die genannten Engländer.

II.

Der sich mehr wiederholende und in sich zurückkehrende, als eigentlich fortschreitende *Inhalt* des Orakels ist nun folgender:

Die Hauptstädte Moabs werden zerstört, plötzlich in Einer Nacht (15, 1). Mitten in der Erndtefreude ertönt der Schlachtruf der Feinde, die seine schönen Weinpflanzungen zerstören (16, 8 — 10); seine Quellen verderben (15, 9). Darüber ertönt überall Jammer- und Klaggeschrey (15, 2 — 5. 8), man eilt zu den Götzenaltären (15, 2. 16, 12), man flüchtet seine Habe über die Gränze (15, 7). Man kommt endlich an die Gränzen Juda's, um Schutz und Aufnahme flehend, und dafür Segen anwünschend (16, 2 — 5), wird aber von Juda abgewiesen (V. 6). Der Prophet stimmt selbst Klagen um Moab an (15, 5. 16, 11), und räth, sich die verscherzte Gunst Juda's durch Abtragung des verweigerten Tributs wieder zu erkaufen (16, 1). — Soweit bis 16, 12. Eine Nachschrift sagt dann, wie solches schon früher über Moab ausgesprochen sey, jetzt aber in Kurzem, binnen 3 Jahren, erfolgen werde (16, 13. 14). Die Drohung ist übrigens ganz allgemein gehalten, und nirgends wird angedeutet, welches Volk der verwüstende Feind sey, der Moab seinen Untergang bereiten soll.

Bey der Frage über *Verfasser* und *Zeitalter* des Orakels muſs nun begreiflich das Orakel selbst und dessen Abfassung von der des Epilogs unterschieden werden. In dem Orakel selbst weicht zuvörderst Sprache und Einkleidung allerdings von der sonstigen jesaianischen ziemlich auffallend ab. Die Wiederholungen, die Häufung geographischer Namen mit Namenanspielungen, das Harte und

Schwierige des Ausdrucks, manche Lieblingswendungen dieses Stückes (näml. das כְּבַן — עַל־ mit dem darauf folgenden mehrere Mal wiederholten עַל־), sind den ächten Stücken des Jesaia fremd; führen aber grösstentheils auf einen *alten* Propheten. Zur näheren Bestimmung seiner Zeit sind im Orakel allerdings einige, aber nicht ganz sichere und zureichende, Thatsachen gegeben. Nämlich 1) der Umstand, dass die Städte der Stämme Ruben und Gad als den Moabitern gehörig aufgeführt werden, welches nach der gewöhnlichen Annahme die Zeit nach den ersten assyrischen Invasionen und der Wegführung jener Stämme voraussetzt; doch; wie oben (S. 502) bemerkt, nicht sicher; 2) dass 16, 1—5 sich die Moabiter an Juda wenden, und diesem den alten Tribut abtragen sollen, könnte ebenfalls die Wegführung Israels vorauszusetzen scheinen. Indessen möchte ich sie auch hieraus nicht mit Sicherheit folgern, denn die Moabiter konnten sich lieber an Juda wenden, als an Israel, seinen ehemaligen Zwingherrn, und der Prophet, der als theokratischer Judäer nur das Reich Juda als das echte Erbreich Davids betrachtet, konnte den Rath ertheilen, sich an dieses anzuschliessen, auf welches das von David erfochtene Recht allein rechtmässig übergegangen sey. Nur soviel 3) ist wohl sicher, dass die Verweigerung des Tribut's an Israel (um 897 vor Chr.) vorausgegangen seyn muss (16, 1), und 4) dass es älter als Jeremia seyn müsse, welcher es Kap. 48 nachahmt, und gleichsam darüber commentirt.

Folgende Vorstellung erscheint hiernach als die wahrscheinlichste. Dieses Orakel ist zuerst ohne den Epilog von einem mit Jesaia gleichzeitigen oder etwas älteren Propheten als allgemeine Unglücksbotschaft gegen Moab ausgesprochen worden, und ist, wie die meisten Orakel gegen auswärtige Völker, als Erzeugniss der Nationaleifersucht und des Nationalhasses gegen dieses Volk zu betrachten, als Wunsch und Hoffnung des Untergangs, die sich als Weissagung ausspricht. Solche Orakel mochten am häufigsten dann ausgesprochen werden, wenn der Nationalhass durch irgend einen Krieg oder anderes zugefügte Unrecht neue Nahrung gewonnen hatte, oder wenn sich durch irgend einen auswärtigen Eroberer nähere oder entfernte Hoffnung der Erfüllung zeigte. Hier in unserem Falle könnte diese Veranlassung in den

Kriegen über den verweigerten Tribut seit 896, oder in den Einfällen der Moabiter seit 849 liegen (s. oben), oder in der Besitznahme des Gebietes von Ruben und Gad; wiewohl es auch einer besondern Veranlassung nicht einmal bedurfte. Bey dem Feinde, der Moab verwüsten soll, hatte der Prophet sicher die *Assyrer* vor Augen, die schon so manchem Feinde Juda's das Garaus gemacht hatten, und dasselbe auch für Moab erwarten ließen. Die Erfüllung folgte nicht sogleich. Darum wiederholte Jesaia das Orakel zu einer Zeit, wo die Assyrer in Kurzem alle jene kleine Staaten zu verschlingen drohten, und setzte den Epilog mit jener Zeitbestimmung, die doch immer eine runde und dichterische ist (20, 3), hinzu. Daſs wenigstens dieser Epilog wirklich *jesaianisch* sey, möchte doch aus dem Umstande, daſs das Orakel hier in dieser Sammlung steht (ohne Gründe, es in ein anderes Zeitalter zu setzen), auch wohl aus kleinen Aehnlichkeiten der Sprache des Epilogs (vgl. v. 14, 16. 17. 10, 25) gefolgert werden dürfen. Wenigstens darf man nicht dagegen einwenden, daſs zur Zeit des Jesaia keine Verwüstung Moabs durch die Assyrer bekannt sey. Theils konnte die Geschichte sie verschweigen, da die hebräischen Annalen dieser Nachbarstaaten immer nur nebenbey erwähnen (und so nehmen wirklich *Hieronymus* und mehrere Rabbinen eine Verwüstung unter Sanherib, *Grotius, Usser, Vitringa* eine solche unter Salmanassar an); theils dürfen wir ja überhaupt nicht ängstlich die Erfüllung solcher Orakel in der Geschichte aufsuchen; und es kann in jener Zeit unerfüllt geblieben seyn, was wirklich auch wegen Jer. 48. 11 wahrscheinlicher ist. Wer dieses nicht annehmen will, müſste mit *Eichhorn* (Einleit. III, S. 64) die Nachschrift ebenfalls für nichtjesaianisch, und zur Zeit des Jeremia hinzugefügt, betrachten. Daſs das Orakel selbst nicht von Jesaia sey, kann zwar schwerlich befriedigend bewiesen werden, ist aber doch wegen der augenfälligen Verschiedenheit der Sprache und Einkleidung (s. Eichhorn a. a.) sehr wahrscheinlich, und der Ausdruck 16, 13 führt mehr auf Verschiedenheit der Verfasser vom Orakel und Epilog, als auf die Identität derselben. Daſs Jesaia auch sonst wohl fremde Orakel wörtlich wiederholte und anwandte, sehen wir an dem Beyspiel von

Um die Zeit der chaldäischen Invasionen, wo Moab noch immer bestand, und sich theils der Nationalhafs erneuete, theils aber auch die Hoffnung zeigte, dafs die Chaldäer ihre Hand endlich auch gegen Moab wenden würden, wiederholte nun Jeremia (Kap. 48) die Unglücksbotschaft, indem er den Text des alten Stückes überarbeitete, erweiterte, hier und da erklärend, aber auch willkührlich verändernd und sich aneignend, wie er es Kap. 49 mit dem Orakel des Obadja über Edom machte. Daneben wird das bileamische Orakel auf dieselbe Art benutzt.

Wenn ich in Obigem in mehreren Stücken mit *Eichhorn's* Ansicht von diesem Orakel, so wie sie in dessen Einleitung vorgetragen ist, zusammengetroffen bin, so kann ich aber der Modification nicht beytreten, die derselbe seiner Ansicht späterhin (hebr. Propheten I. S. 245) gegeben hat. Er betrachtet hier das Orakel allerdings als jesaianisch, denkt sich eine Zerstörung des Landes durch Assyrien als gegenwärtig und vom Dichter nicht sowohl geweissagt, als beschrieben, und setzt den Zweck des Ganzen in 16, 2 ff., nämlich eine Ermahnung an Israel, die Flüchtlinge Moabs nicht aufzunehmen, um dadurch den Zorn des assyrischen Erobereꝛs nicht auf sich zu laden; die Nachschrift aber, als spätern Zusatz bey der Erneuerung des Stückes, unter Nebucadnezar. Gegen diese Ansicht spricht nämlich: 1) dafs Moab bis auf Nebucadnezar nichts gelitten zu haben scheine, erhellt aus Jer. 48. zu ziemlich deutlich; 2) ist es der Analogie anderer Orakel weit gemäfser, selbst das Mahlende und Beschreibende darin als Weissagung der Zukunft aufzufassen, wie es auch der Verfasser der Unterschrift und Jeremia genommen haben. 3) ist jener Nebenzweck weder irgend deutlich, noch in der Analogie der Orakel gegen auswärtige Völker gegründet; 4) ist der Unterschied der Diction, wenn irgend wo anders, doch auch hier nicht ohne Gewicht.

Für vollkommen verwerflich halte ich aber die Meinung von *Koppe*, welcher jedoch auch *Augusti* (exeget. Handb. S. 171), *Bauer* und *Bertholdt* (Einleit. S. 1398) beygetreten sind, dafs unser Orakel von Jeremia herrühre. Uebersehen ist dabey schon der wesentliche Umstand, dafs unser Orakel eine gewisse Blüthe des Reiches Juda voraussetzt (16, 1—6), weshalb Jeremia in der

Nachahmung diese ganze Stelle unbenutzt läſst; ferner darf man nur das Verhältniſs dieser Kapitel irgend ins Auge fassen, um zu sehen, daſs hier das Original sey, kurz, gedrungen und hart, wie die ältern Propheten schreiben (vgl. z. B. Hosea): beym Jeremia aber eine matte Nachahmung, welche den Text des ältern Schriftstellers gar breit und wässerig auseinanderzieht, ihn oft wunderlich durch einander wirft, centonenweise aneinanderfügt, und hier und da eine schwere Wendung durch ein *Quid pro quo* erleichtert (vgl. über solche Bearbeitungen älterer Abschnitte bey späteren Schriftstellern, meine Gesch. der hebr. Spr. S. 37 ff.). Nur darin hatte *Koppe* recht, und sich von einem richtigen Gefühl leiten lassen, daſs das Orakel einzelne Züge und Ausdrücke hat, die bey Jeremia häufiger sind (vgl. ירד בבכי 15, 3 mit Jer. 9, 17. 13, 17. 16, 11 vgl. 48, 36). Im Uebrigen ist der Styl gar sehr verschieden, und eher mit dem des Micha (vgl. z. B. dort Kap. 1) zu vergleichen, von dem Jesaia auch schon ein anderes Orakel aufgenommen hatte.

III.

Damit man sich das Verhältniſs unseres Orakels mit der Parallelstelle im Jeremia (Kap. 48), welches für die hebräische Sprachgeschichte überhaupt sehr instructiv (vgl. meine Gesch. d. hebr. Spr. a. a. O.), zugleich aber auch für das Verständniſs beyder Stücke von Wichtigkeit ist, möglichst klar mache und richtig auffasse, soll hier eine Zusammenstellung des darin Entsprechenden stehen, die der Reihe bey Jesaia folgt, und zuletzt noch die Quellen von Jerem. 48, 43—46 nachweiset. Im Commentar selbst soll sie dann vorausgesetzt, und überall auf die Vergleichung dieser beyden Texte Rücksicht genommen werden:

Jes. 15:	*Jer.* 48:
V. 2. בכל־ראשיו קרחה כל־זקן גדועה	V. 37. כי כל־ראש קרחה וכל־זקן גרעה
3. בחוצתיו חגרו שק על גגותיה וברחבתיה כלה ייליל	37. על כל־ידים גדדת ועל־מתנים שק 38. על כל־גגות מואב וברחבתיה כלה מספד

V. 4. ותזעק חשבון ואלעלה עד־יהץ נשמע קולם על־כן חלצי מואב יריעו נפשו ירעה לו	V. 34. מזעקת חשבון עד־ אלעלה עד־יהץ נתנו קולם V. 14. 41. nur dem Sinne nach ensprechend.
6. בריחה עד־צער עגלת שלשיה כי מעלה הלוחית בבכי יעלה־בו כי דרך חרנים זעקת־ שבר יעערו	V. 34. (נתנו קולם) מצער עד־ חרנים עגלת שלישיה V. 5. כי מעלה הלחות בבכי יעלה־בכי V. 3. קול צעקה מחרנים V. 5. כי במורד חרונים צרי צעקת־שבר שמעו
6. כי־מי נמרים משמות יהיו	V. 34. כי גם־מי נמרים למשמות־יהיו
7. על־כן יתרה עשה ופקדתם על נחל הערבים ישאום 8. 9. XVI, 1—5 fehlen bey Jeremia.	36. על־כן יתרת עשה אבדו
XVI, 6. שמענו גאון־מואב גא מאד גאותו וגאונו ועברתו לא־כן בדיו	29. שמענו גאון־מואב גאה מאד גבהו וגאונו וגאותו ורם לבו 30. אני ידעתי נאם־יהוה עברתו ולא־כן בדיו לא־ כן עשו
7. לכן ייליל מואב למואב כלה ייליל לאשישי קיר־ חרשת תהגו אך־נכאים	31. על־כן על־מואב איליל ולמואב כלה אזעק אל־ אנשי קיר־חרש יהגה
8. גפן שבמה בעלי גוים הלמו שרוקית עד־יעזר נגעו תעו מדבר שלחותית נטשו עברו ים	32. הגפן שבמה נטישתיך עברו ים עד ים יעזר נגעו
9. על־כן אבכה בבכי יעזר גפן שבמה ... על־קיצך ועל־קצירך הידד נפל	32. מבכי יעזר אבכה־לך הגפן שבמה ... על־קיצך ועל־בצירך שדד נפל
10. ונאסף שמחה וגיל מן־ הכרמל יין ביקבים לא־ידרך הדרך הידד השבתי	33. ונאספה שמחה וגיל מכרמל ומארץ מואב ויין מיקבים השבתי לא־ ידרך הידד הידד לא הידד

V. 11. על־כן מעי למואב ככנור יהמו וקרבי לקיר חרש	V. 36. על־כן לבי למואב כחללים יהמה ולבי אל־אנשי קיר־חרש כחללים יהמה
12. והיה כי־נראה כי־נלאה מואב על־הבמה ובא אל־מקדשו להתפלל ולא יוכל	85. Wenigstens Realparallele.

* *

Jer. 48. 43. פחד ופחת ופח עליך יושב מואב נאם־יהוה	Jes. 24, 17. *) פחד ופחת ופח עליך יושב הארץ
44. הניס מפני הפחד יפל אל־הפחת והעלה מן־הפחת ילכד בפח	18. והיה הנס מקול הפחד יפל אל־הפחת והעולה מתוך הפחת ילכד בפח
45. כי־אש יצא מחשבון ולהבה מבין סיחן **)	4 Mos. 21, 28. כי־אש יצאה מחשבון להבה מקרית סיחן

*) Bey diesen Versen mag es fürs erste dahin gestellt bleiben, ob das Original im Buche Jesaia oder Jeremia zu suchen sey: wiewohl hier das letztere wahrscheinlicher ist, oder vielmehr ein drittes, die Entlehnung aus einem verlorenen Originalstücke.

**) In beyden Hemistichien enthält der Text des Jeremia eine schwerere Lesart, als das Originalgedicht. Die Construction des אש mit dem *Fem.* ist das gewöhnlichere (daher hier die masorethische *Sebira* oder Conjectur: יצאה); und מבין סיחן d. i. wahrscheinlich *zwischen Sihon's Volke her*, viel schwerer als מק' ס'. Ich möchte hier annehmen, daſs Jeremia einen andern Text von 4 Mos. 21 vor sich gehabt hätte, und die Schwierigkeit beybehielt, welche in unserm Texte erklärend vermieden worden ist. Uebrigens ist die Stelle als *reine Phrase* herüber genommen, die hier einen ganz andern Sinn hat. Dort (4 Mos.) ging das Feuer des Krieges von Hesbon, der *feindlichen* Hauptstadt aus; jetzt ist Hesbon moabitische Stadt, und man kann sich nur den Sinn denken, daſs dort die Verwüstung angeht. בין סיחן muſs in dem Sinne: *Burg Sihon's* (etwa בין von בנה, wie קֵין von קנה) genommen seyn, s. *Michaëlis* zu d. St.

ומחץ פאתי מואב 24, 17. וקרקר כל־בני־שת.	ותאכל פאת מואב *) וקדקד בני שאון
4 Mos. 21, 29. אוי־לך מואב אבדת עם־כמוש נתן בניו פליטם ובנתיו בשבית	56. אוי־לך מואב אבד עם־כמוש כי־לקחו בניך בשבי ובנותיך בשביה

Ueber Kap. 15 s. C. *Aurivillii diss. ed. Michaëlis* S. 677 ff.

1. Sinn: durch Einen nächtlichen Ueberfall sollen beyde Hauptstädte von Moab fallen. Die rhythmische Erscheinung, dass beyde parallele Glieder bis auf eine Sylbe (קִיר — עָר) identisch sind, möchte ohne ganz ähnliches Beyspiel im A. T. seyn. Indessen ist es analog, wenn Ps. 49, 13. 21 und Richt. 5, 15. 16 derselbe Vers mit Aenderung eines Buchstaben wiederholt wird (חִקְרֵי — חִקְקֵי ; יָבִין — יָלִין). Zu construiren ist am besten: כִּי בְּלֵיל (אֲשֶׁר) שֻׁדַּד עָר מוֹאָב נִדְמָה, Ja! in der Nacht, wo Ar-Moab verwüstet wird, wird es untergehen d. i. durch Einen nächtlichen Sturm und Ueberfall wird es untergehen: *Eine* Nacht feindlicher Verheerung, und es ist zu Grunde gerichtet. כִּי hier Versicherungspartikel zu Anfang der Rede. Man ist mit Annahme dieser Bedeutung gewöhnlich zu freygebig, indem man sie auch in der Mitte der Rede häufig anwendet, wo immer eine, wenn auch unvollkommene, Causalverbindung Statt hat, öfter mit dem vorletzten Gedanken (Ps. 5, 10. 13. 9, 13. 18, 28 vgl. 26). Aber zu Anfang der Rede lässt es sich zugleich sehr wohl erklären, denn die Bedeutung schliesst sich an den Gebrauch der Partikel nach Schwüren (1 Sam. 26, 16. 14, 44), wie אִם לֹא, so dass eigent-

*) קדקד ist freye Umänderung des vorgefundenen קרקר: שָׁאוֹן aber scheint eine richtige Erklärung der Form שֵׁת für שְׁאֵת Uebermuth, zu seyn. *Söhne des Uebermuthes*, Uebermüthige ist die beständige charakteristische Bezeichnung der Moabiter. S. zu 16, 6.

lich vermöge einer Ellipse die Bedeutung: *daſs* zum Grunde liegt. Vgl. Jos. 2, 24. *LXX. Syr.* lassen es aus. לֵיל *st. constr.* wegen des ausgelassenen *Relativi.* שֻׁדַּד steht im *Masc.* mit dem Städte-Namen verbunden, wie 23, 1. Micha 5, 1, und mit einem Länder-Namen Jer. 48, 15. 20: שֻׁדַּד מוֹאָב, weil die Bewohner doch hier der Hauptbegriff sind (Lehrgeb. 469): ebenso nachher נִדְמָה für נִדְמְתָה. Diese Construction scheint noch etwas leichter, als mit *Lud. de Dieu* שֻׁדַּד für den *Inf. Pyal* zu nehmen, wiewohl es denselben Sinn gibt. שָׁדַד vom verheerenden, feindlichen Ueberfalle, ist hier verschieden von נִדְמָה dem gänzlichen Untergange (Jes. 6, 5. Zeph. 1, 11. Jer. 47, 5). So wird שָׁדַד Ps. 137, 8 von Babel gebraucht, welches eingenommen, aber nicht gerade verwüstet war. *LXX. Vulg. Syr. Chald.* und *Vitringa* nehmen בְּלֵיל als *stat. absol.* für: *bey Nacht*, sonst לַיְלָה oder בַּלַּיְלָה (vgl. לֵיל 21, 11), und letzterer erklärt: *Ja! bey Nacht wird Ar-Moab zerstört* (und) *ist dahin*, was nicht unpassend wäre, nur glaube ich, daſs dann der Artikel (בַּלֵּיל) nicht fehlen könnte, welcher in בַּלַּיְלָה, wenn es absolut gebraucht ist, beständig steht. Feindliche Ueberfälle von belagerten Städten geschehen am liebsten bey *Nacht* (Jes. 21, 4), auch steht *bey Nacht* einige Mal vom plötzlichen, unerwarteten Verderben (Hiob 27, 20. 34, 25). עָר מוֹאָב, eig. die *Stadt Moabs* (עָר alte, viell. moabitische, Form für עִיר, vgl. *Aqu.* und *Symm.* bey *Hieron.* zu *Cap.* 26) 4 Mos. 21, 28, auch vorzugsweise עָר ebend. V. 15 und 5 Mos. 2, 9, die *Haupt*stadt oder vielmehr einzige wahre *Stadt* des moabitischen Gebietes (ἄστυ, *urbs*) südlich vom Arnon. Unter dem Namen Ἀρεόπολις (offenbares Miſsverständniſs der Griechen, die sich *urbs Martis* darunter denken mochten) kommt sie bey *Eusebius* und *Steph. Byz.* vor, und in den Acten mehrerer Synoden des 5ten und 6ten Jahrhunderts, wo sie ein Bischofssitz war (s. *Relandi Palaestina* S. 577. 578). Hieronymus zu d. St. führt an, daſs sie in seiner Kind-

lest (wahrsch. im J. 315) durch ein Erdbeben in Einer Nacht zusammengestürzt sey, was als geschichtliche Notiz willkommen ist, wenn gleich Wir es nicht zur Erklärung dieses Orakels anwenden werden. Beym Ptolemäus (*Geogr. min.* III, 4) heifst sie *Ραβμαθμωά*, und bey *Steph. Byz.* wird als ihr alter Name *Ραββάθμωμα* (verdorben aus רַבַּת מוֹאָב) angegeben. *Abulfeda* (*Tab. Syriae* S. 90. *ed. Köhler*) nennt sie مآب (wie häufig der Ländername für die Hauptstadt, s. zu 7, 6) und الربّة; und sagt, dafs sie gänzlich zerstört, jetzt ein Flecken sey. *Seetzen* (18, S. 433) fand dort Ruinen von beträchtlichem Umfang, vorzüglich Trümmern eines uralten Palastes oder Tempels, wovon noch einiges Mauerwerk und einige Säulen stehen. *Legh* (a. a. O. S. 241), der aber hier weniger sorgfältig untersucht zu haben scheint, sagt: „es sind keine Spuren von Vestungswällen bemerkbar: aber auf einer Höhe waren einige zerstörte römische Tempel und einige Teiche." — Neben der Hauptstadt und dem Königsitze nennt nun der Prophet ungemein schicklich die wichtigste, oder vielmehr einzige, *Veste* oder *Burg* des Landes, hier: קִיר מוֹאָב. *Koppe* hat dieses für einen blos verschiedenen Namen von עָר מוֹאָב halten wollen, wogegen aber die Analogie der oben angeführten Stellen (Ps. 49. Richt. 6), die Schicklichkeit des Sinnes, und der Chaldäer sprechen, welcher letztere auch den besten Weg zur Erklärung gezeigt hat. Er gibt *Ar-Moab* durch לְחֵיַת דְמוֹאָב *der Flecken Moab's* (wie auch *Onk.* 4 Mos. 21, 16. 29), vielleicht verächtlich, weil er ihm nicht den Namen einer Stadt gönnen will, dagegen *Kir-Moab* durch כְּרַכָּא דְמוֹאָב *Burg Moabs*, unter welchem Namen der Ort noch bis auf den heutigen Tag bekannt ist. Sie liegt wenige, nach Burckhardt *drey*, Stunden (nach Abulfeda 12 arabische Meilen) südlich von Ar-Moab auf einem sehr hohen und steilen Felsenberge, von dem man die Aussicht bis Jerusalem hat, und der, zur Veste von der Natur geschaffen, die ganze

umliegende Gegend beherrscht. In den maccabäischen Kriegen wird sie unter dem Namen *Κάρακα* (2 Macc. 12, 17) genannt, bey Ptolemäus und Stephanus von Byzanz *Χαρακμῶβα* (s. *Relandi Palaestina* S. 705). Zur Zeit der Kreuzzüge baute dort unter König Fulco (im J. 1131) ein heydnischer Landesfürst ein sehr bedeutendes Castell (s. *Wilh. Tyr.* in den *Gest. Dei per Francos XXII*, 1039), welches für die Franken sehr wichtig wurde und 1183 eine furchtbare monatlange Belagerung durch Saladin glücklich aushielt (*Bohaeddin. vit. Salad.* S. 55. *Barhebr. Chron. Syr.* S. 392. *Wilkens* Gesch. der Kreuzzüge III, S. 235). Es heifst hier in den morgenländischen Nachrichten الكرك (die Burg), ܟܪܟܐ, in den abendländischen *Krak*, bey einigen *Petra deserti*, welches Veranlassung zu der Verwechselung mit dem eigentlichen *Petra* (s. zu 16, 1) gegeben hat *). Abulfeda (*tab. Syriae* S. 89) rühmt es als eine so starke Veste, dafs man selbst den Wunsch, sie einzunehmen, sich versagen müsse: und erwähnt das darunter liegende fruchtbare Thal (jetzt *Wady Karrak*) mit warmen Bädern. Vgl. auch *ind. geogr. ad vit. Salad. v. Caracha*. In neuern Zeiten ist Karrak von *Seetzen*, *Burckhardt* und der englischen Reisegesellschaft besucht worden, die das Local auf obige Art beschreiben. Der Ort hat noch jetzt ein Castell, in welches die ganze umliegende Gegend ihr Getreide in Sicherheit bringt. Der ziemlich ärmliche Flecken ist auf Ruinen ehemals bedeutenderer Gebäude erbaut, und von Moslem's und Christen zugleich bewohnt; doch liegen selbst die Kirche und Moschee in Trümmern. Es ist noch jetzt ein Bischofssitz, doch wohnt der Bischof

*) Wahrscheinlich rührt daher der Irrthum der d'Anvillischen und anderer davon abhängigen Charten, selbst der von *Paultre* (*Charte physique et politique de la Syrie*), ausser dem *Karrak* in Moab (*Karrak moba*) noch ein anderes *Karrak* an der Stelle von *Petra* oder *Wady Musa* zu verzeichnen.

in Jerusalem. Als die bedeutendste Ortschaft weit und breit hat es dem ganzen Landstrich des alten Moab seinen Namen *Karrak* gegeben. קִיר *Mauer* (wie 22, 6) ist hier wahrscheinlich s. v. a. Veste, Burg. S. ferner unten zu 16, 7.

2. Ueber diese Zerstörung der Hauptstädte ist allgemeine Trauer in Moab verbreitet, und weinend besteigt das Volk seine Götzenhöhen. *Man steigt zum* (Götzen-) *Haus und Dibon weinend auf die Höhen*) Ich nehme הַבַּיִת mit Kimchi appellativ für: Tempel s. v. a. מִקְדָּשׁ 16, 12, welches dort, wie hier, im Parallelismus mit בָּמוֹת Götzen-Höhen steht. Auf Höhen hatten die meisten alten Völker gern ihre Heiligthümer (s. zu 65, 7). Namentlich dem moabitischen Nationalgotte Camosch baute Salomo einen Altar oder kleinen Tempel (בָּמָה Höhen-Tempel) auf dem *Berge* vor Jerusalem (1 Kön. 11, 7). Die Construction geht auf diese Art leichter und dichterischer fort, als wenn man הַבַּיִת und הַבָּמוֹת, oder wenigstens ersteres, als Eigennamen nimmt. Vitringa möchte es für *Beth Meon* (Jer. 48, 24) oder *Beth-Baal-Meon* (Jos. 13, 19) nördlich vom Arnon (jetzt *Maein*, bey Seetzen S. 431, *Legh* S. 254); Rosenmüller für: *Beth-Diblataim* (Jer. 48, 22) unweit *Dibon* (nach 4 Mos. 33, 46) halten. Allerdings könnte ein solcher Ort (man dürfte mit demselben Recht aber auch *Beth-Peor*, *Beth-hajeschimoth* anführen) auch wohl vorzugsweise הַבַּיִת *das Haus* mit dem Art. (s. Lehrgeb. 656) genannt seyn; aber das Obige paſst besser zu הַבָּמוֹת und 16, 12. Von *Beth-Meon* oder *Maein* weiſs man auch, daſs es nicht auf einem Berge lag. Noch weniger würde ich auch הַבָּמוֹת als *Nom. propr.*, nämlich für *Bamoth-Baal* (Baals-Höhen Jos. 13, 17) nehmen, wiewohl dieser Name zeigen kann, daſs Baals-Höhen eben in Moab gewöhnlich waren. דִּיבוֹן etwas nördlich vom Arnon, wurde nach 4 Mos. 32, 34 von den Gaditen gebaut d. i. hergestellt, wozu es stimmt, daſs es 33, 45 *Dibon-Gad* genannt wird, nach Jos. 13, 17

aber den Rubeniten gegeben, in deren Gebiet es auch lag. Derselbe Fall war mit Hesbon. V. 9 heifst sie דִּימוֹן, mit der bekannten Verwechselung des מ und ב, und *Hieronymus* sagt: *usque hodie indifferenter et Dimon et Dibon hoc oppidulum dicitur. Seetzen* fand dort Ruinen unter dem Namen *Dibân*, in einer herrlichen Ebene: weshalb es passend ist, dafs nach unserer Stelle *Dibon* auf die Höhen steigt. *Legh* (S. 242) kam von Arnon her über eine mit ebenem Rasen bedeckte Fläche, die von einer altrömischen Heerstrafse durchschnitten war, nach *Dibân*. — Die Stadt נְבוֹ war an dem gleichnamigen Berge gelegen (5 Mos. 32, 48. 34, 1), unweit des nördlichen Endes vom todten See. Der Names cheint von dem Götzen נְבוֹ (46, 1) entlehnt, der wahrscheinlich dort verehrt wurde. Von einem dort angebeteten Idol redet auch *Hieron. In Nabo erat Chamos idolum consecratum, quod alio nomine vocatur Beelphegor.* Wahrscheinlich ist derselbe Ort كفر نبوا, welchen *Abd el Chack*, der Epitomator des *Jakut* (bey *Köhler Addit. ad tab. Syr. p.* 135) so beschreibt: *eine Ortschaft, deren der Pentateuch erwähnt: und zwar ist Nabo der Name des dortigen Idols. Es liegt unfern Haleb und hat Ruinen eines grofsen Tempels, welches der Tempel jenes Idols seyn soll.* Mit der Nähe von Haleb dürfte es nicht genau genommen werden; was aber auch in einem allgemeinen geographischen Wörterbuche nicht geschehen darf. *Seetzen* (S. 431) fand den Berg unter dem Namen *Attarus*, welches der Name עֲטָרוֹת 4 Mos. 32, 33 (*Euseb. Ἀταρούθ*) zu seyn scheint. Die auf der Seetzen'schen Charte angegebene Lage wird durch *Legh* (S. 243) genau bestätigt: so dafs es auf den älteren Charten ganz falsch nördlich vom todten See am Jordan liegt. — מֵידְבָא südlich von Hesbon, zu Josephi und Eusebii Zeit *Μηδαβὰ*, und noch jetzt nach Seetzen *Mádabá*. Er fand hier 2 Säulen neben den Resten eines Tempels und einen schönen mit Quadern ausgemauerten Teich, von welchem

auch *Legh* (S. 245) spricht. (Vgl. *Reland.* S. 893). Ueber die schwierige Form יְיֵלִיל s. Lehrgeb. 388. — *Auf jedem Haupte Glatzen* u. s. w.) Der Plur. רָאשִׁים, wovon רֹאשָׁיו statt רָאשָׁיו, kommt nicht weiter vor. Da and. *Codd.* ראשׁ, ראשׁו, ראשׁם lesen, so wäre sehr möglich, dafs die Punctation mit *O* zu jenen Lesarten gehörte, und diese eigentlich רָאשָׁיו auszusprechen wäre. Das Scheeren des Haupthaares, seltener des Bartes (Jer 41, 5), ist bekannter Gebrauch bey der Trauer um Todte sowohl (Jer. 16, 6), als bey allgemeinen Calamitäten des Landes (s. 22, 2. Micha 1, 16. Ezech. 7, 18. Amos 8, 10), wie bey den Griechen (*Il.* 23, 46. 47. *Od.* 4, 197), den Römern (*Ovid. Amor.* 3, 5, 12), den Aegyptiern (*Diod.* 1, 84), den Scythen (*Herod.* 4, 71), den heutigen Cretensern (*Cotovic. Itin. cap.* 13). Man wollte sich dadurch, welche Idee bey allen Trauergebräuchen zum Grunde liegt, der schönsten Zier des Körpers berauben: zumal Kahlköpfigkeit beschimpft (2 Kön. 2, 23, vgl. Sunna *no.* 465. Fundgruben I, S. 289). Wie es scheint, schor man öfter nur eine Glatze vorn, was allerdings schon eine Elusion des ursprünglichen Gebrauchs war, wie nachher bey den Mönchen die immer kleiner werdende Tonsur 5 Mos. 14, 1, vgl. Micha 1, 16. Die christlichen Asketen und Mönche nahmen unter andern alterthümlichen Abzeichen der Trauernden (vgl. selbst den Namen ܐܒܝܠܐ, أَبِيلٌ Trauernder, Asket, Mönch) auch die Glatze an, und wurden davon von den Gegnern des Christenthums im Morgenlande mit dem Spottnamen גַּלָּחִים belegt. (*Cod. Nasar.* I, S. 106, vgl. Eisenmenger entdecktes Judenth. I, 562). S. überh. *Spencer de legg. rit. II,* 19. — In dem Worte גְּדוּעָה weichen selbst neuere Herausgeber in der Lesart ab, indem z. B. *J. H. Michaëlis, Simonis* u. A. mit 49 *Codd.* und über 30 alten Ausgaben nach der Parallelstelle im Jerem. גְּרוּעָה lesen (s. bes. *de Rossi* zu d. St.). Fragen wir, um wo möglich die

ursprüngliche Lesart zu erforschen, die älteren kritischen Zeugen, so sprechen die *LXX* hier entschieden für das ד: *πάντες βραχίονες κατατετμημένοι*, sofern sie von der Bedeutung גדע zerbrechen, zerschneiden geleitet, selbst für זקן ein willkührliches *Quid pro quo* geben (vgl. 1 Sam. 2, 31), auch *Saad.* الجدع *amputatio*; beym *Jerem.* aber, wo nur etwa 10 *Codd.* גדועה haben, sprechen die *LXX* bestimmt für das ר: *πᾶς πώγων ξυρηθήσεται*. Ebenso unterscheidet Kimchi beyde Stellen. Die übrigen Verss. entscheiden nichts, da sie an beyden Stellen den Begriff: *scheeren*, den der Zusammenhang fordert, ausdrücken. Nach innern Gründen schiene die Sprachrichtigkeit, *soweit wir sie nachweisen können*, für גרועה zu seyn. Zwar kommt es nicht im Hebräischen für *Bartscheeren* vor, aber sicher im Syrischen und Chaldäischen *), auch

*) S. die Stellen bey *Castellus* und *Buxtorf*: denn der Einfall von *J. D. Michaëlis* (*Supplemm.* S. 359), den er bald darauf beynahe für Gewifsheit gibt (zu *Jerem.* 48, 37. *ed. Schleusner*), dafs nämlich im Syrischen nicht [illegible], sondern [illegible] *scheeren* bedeute, und dafs sich die Abschreiber überall geirrt haben möchten (wie jener Mönch bey dem berüchtigten *mumpsimus corpus tuum*) ist eine der kritischen Willkührlichkeiten, die sich jener Gelehrte zuweilen zu Schulden kommen liefs: nicht bedenkend, dafs die Abschreiber und einheimischen Lexicographen, die das Wort doch in die alphabetische Reihe ordneten, das Syrische fast alle als lebende Sprache verstanden. *Bar Bahlul* (*Ms. Oxon.*) hat an verschiedenen Stellen das *Pat.* [illegible], *Ethpe.* [illegible] und das *Nomen* [illegible], welches er durch حلق بالموسى وزين (den Bart) *putzen*, *mit dem Messer scheeren* gibt. Wenn *Michaëlis* a. a. O. sagt: „*Duo codd.* גרועה ..... *et sic sine dubio legendum est*, *cum sit plurimorum Jes.* 15, 2 *codicum lectio*, *ac* גרע *rasit*, *plane e lexicis* (*syriacis dudum*) *eliminandum erit*" so zeigt sich zugleich, dafs ihm das kritische Verhältnifs der Parallelstellen bey *Jes.* und *Jerem.* wenig klar geworden sey.

schliefst sie sich zweckmäfsig an die gewöhnliche: *abnehmen, wegnehmen* an: wogegen גָּדַע sonst nur den Begriff: *abhauen* hat, von Bäumen (9, 19) und im Arab. جدع von Gliedern, als Hände, Ohren, Nasen. Aber letzteres schliefst sich doch schon sehr an, und גְּרוּעָה scheint ein mit Fleifs gewählter starker Ausdruck, um das Wilde und Unordentliche des Abschneidens zu bezeichnen, im Gegensatz des sorgfältigen Scheerens. Daher in der Uebers.: *abgeschnitten*. *Sal. ben Melech* vortrefflich: לא אמר מְגֻלַּחַת ואמר גדועה לְגִנּאי „*er sagt aber nicht geschoren, sondern abgeschnitten* (oder *abgehauen*) *zur Beschimpfung*.“ Jeremia löste nach seiner Weise den ungewöhnlichen, etwas kühnen, Ausdruck des älteren Dichters in den (obendrein dem Buchstaben nach ähnlichen) gewöhnlichen auf. So stimmen die äufseren Zeugnisse ganz mit dem innern Verhältnifs der Relationen überein: und es scheint mir nicht zweifelhaft, dafs mit *van der Hooght, Kennicott, Jahn* גְּרוּעָה zu lesen sey.

3. שַׂק das *härne* Gewand (Apoc. 6, 12), *cilicium* der Trauernden (3, 24) und der Asketen (20, 2). *Auf ihren Dächern*). Die *Suffixa* wechseln hier stets, und sind bald *Masc.* bald *Feminina*, je nachdem Moab als Volk oder Land gedacht ist; welche Beziehungen aber von den Dichtern oft verwechselt werden. Vgl. V. 5. 8. 16, 6. 7 und Lehrgeb. 469. Ueber יָרַד בַּבֶּכִי (arab. ورد البكا) in Thränen zerfliefsen, hier von der weinenden Person, sonst vom Auge, s. *Schultens Origg.* S. 97 und m. Wb. u. יָרַד.

4. *Hesbon* (חֶשְׁבּוֹן) war der alte Königssitz der Amoriter (4 Mos. 21, 26 ff.), dann in den Händen der Israëliten, wo es bald zu Ruben (Jos. 13, 17), bald zu Gad als Levitenstadt (21, 37. 2 Chron. 6, 80) gerechnet wird. Jerem. 48, 2 nennt es schon den Ruhm von Moab. *Plin.* V, 11 erwähnt der *Arabes Esbonitae*, wahrscheinlich

der Umwohner dieser Stadt. Abulfeda (*tab. Syriae ed. Köhler* S. 11) nennt sie حُسْبَان und eine kleine Stadt in einem fruchtbaren Thale. Noch *Seetzen* und *Legh* (S. 246) fanden sie unter dem Namen *Hüsbân*, und in ihrer Nähe einen ummauerten Teich (Hohesl. 7, 5). אֶלְעָלֵה häufig neben Hesbon genannt, von welchem es nach *Eusebius* nur 1 römische Meile, nach Seetzen, der es *Eleale* schreibt und noch unter dem uralten Namen vorfand, eine halbe Stunde entfernt ist — *Bis Jahaz hört man ihre Stimme*) Bey *Jahas* wurde Sihon, der König der Amoriter, von den Israëliten geschlagen, indem er ihnen bis dahin in die Wüste entgegen zog (4 Mos. 21, 23 ff. 5 Mos. 2, 32), woraus man ersieht, daſs es auf der Gränze des moabitisch-amoritischen Gebiets nach der Wüste zu gelegen haben müsse. Nach *Eusebius* (u. Ἰεσσὰ) wurde sie zwischen *Medeba* und Δηβοῦς (*Dibon? nach Hieron. Deblataim*) gezeigt. Zu d. St. aber sagt *Hieron. mari mortuo imminet, ubi est terminus provinciae Moabitarum.* Wäre ersteres genau gesagt, so könnte es nicht das vorige *Jahas* seyn; aber dieses darf man auch bey *Hieronymus* nicht voraussetzen. — *Da selbst die Krieger Moabs schreyen*) עַל־כֵּן für עַל־כֵּן אֲשֶׁר eig. deshalb daſs, für: weil, dieweil 1 Mos. 38, 26. Ps. 42, 7. 45, 3. Jer. 48, 36, wie לָכֵן 26, 4. Ueber diese Ellipse von אֲשֶׁר s. oben zu 8, 23 und Lehrgeb. 636. חֲלֻצֵי מוֹאָב die *Gerüsteten* Moabs, dichter. für: die Krieger. In der Parallelstelle Jer. 48, 41: גִּבּוֹרֵי מוֹאָב. Für *gerüstet*, *bewaffnet* kommt das syr. ܡܙܠܚܐ vor *Barhebr.* S. 219 letzte Zeile, welche Bedeutung *Castellus* nicht hat. *Aqu.* ἐξωμοι (eig. der die Arme auſser dem Kleide hat, daher) gerüstet, bereit, so daſs die Conjectur Secker's εὔζωνοι (s. Jos. 4, 13) nicht nöthig ist. Wahrscheinlich las letzteres *Symm.*, wornach es *Hieron. accincti* gibt. הֵרִיעַ vom Freuden- und Jammergeschrey (Micha 4, 9), letzteres hier. Auch unten 33, 7 sehen wir Israël's Krieger wei-

nen, gleich den homerischen Helden. — Das Wortspiel יְרִיעַ und יָרְעָה scheint, wie öfter (s. zu 59, 15) die Veranlassung zur Wahl der letzteren seltenen Form geworden zu seyn. יָרַע kommt im *Praeterito* sonst nie mehr vor: obgleich häufig im *Futuro*, wo es dann der Bedeutung nach zum *Praeterito* רַע gehört (s. Lehrgeb. S. 458. Wb. u. d. W.). Deshalb habe ich vorgezogen, es in der arab. Bedeutung von ورع und يرع furchtsam seyn (vgl. ورع schrecken) zu nehmen, wovon im Hebr. auch יְרִיעָה herkommt (s. *Michaëlis Supplemm.* u. d. W.), so dafs es also nicht als wahres ἅπαξ λεγομ. dasteht. Von den alten Vers. *Saad.* ترعش. Indessen ist nicht zu leugnen, dafs auch die Bedeutung des *Futuri:* böse seyn, einen passenden Sinn geben würde, näml. seine Seele ist betrübt, traurig (vgl. 1 Sam. 4, 8: לָמָה יֵרַע לְבָבֵךְ *warum ist dein Herz betrübt?*), wie es die früheren Erklärer, als *J. H. Michaëlis, Vitringa* gegeben haben. Die beyden letzten Versglieder hat *Saadia* übersetzt: وعلي ذلك مجرّبوا ماب يجلبون منّا نفوسهم قد تراعش *deshalb jammern die Gerüsteten Moabs, weil ihre Herzen beben.* Auch diese Verbindung der Versglieder kann Statt haben, wo man dann erkläre: *darob* (vgl. V. 1) *jammern die Gerüsteten Moabs, (und) das Herz verzagt ihm (Moab)* oder: *ist ihm betrübt.* 5 *codd. Kennic.* lesen statt נפשו wirklich ונפשו, und der Syrer drückt das *und* aus, wodurch diese Erklärung unterstützt wird: zumal eine ähnliche Wendung noch 4 Mal in diesem Stücke vorkommt (s. zu V. 7).

5. Der Prophet selbst fühlt Mitleid über das Schicksal des Volkes. Dieser Zug findet sich öfter bey drohenden Orakeln, z. B. 16, 11. 21, 3. 4. 22, 5. Micha 1, 8. Jer. 23, 9. 48, 39. Die Construction von זָעַק kommt zwar nur hier und in der Parallelstelle bey Jerem. vor, aber לְ hat sonst häufig die Bedeutung: *wegen* (s. 36, 9.

60, 9). *Aben Esra:* בעבור מואב. *Dessen Flüchtlinge bis Zoar (schweifen)* בְּרִיחֶהָ oder nach 42 *Codd.* בְּרִיחֶיהָ nach der gewöhnlichen Vocalsetzung (בְּרִיחַ Riegel, בָּרִיחַ für בָּרִיחַ Flüchtling): *seine Riegel (Hieron. vectes ejus)* d. i. seine Fürsten, vgl. בַּדִּים Hos. 11, 6 Riegel, für: Fürsten, ein ähnliches Bild, wie: Schilde des Landes (Ps. 47, 10. Hos. 4, 18). Dann wäre zu ergänzen: *dessen Fürsten bis Zoar* (näml. geflohen, oder: auf der Flucht gelangt sind). Es ist aber etwas hart, da von Flucht sonst nicht die Rede wäre. *Aben Esra* erklärt noch härter: seine Thor-Riegel *sc.* jammern s. v. a. seine Thore heulen (3, 26) oder: man heult in seinen Thoren. Besser: seine Flüchtlinge, nach *Chald. Saad. Kimchi, Jarchi,* wo entweder בְּרִיחֶיהָ zu lesen, oder eine Form בָּרִיחַ mit *Kamez puro,* als Form *pass.* mit activer Bedeutung (wie עָשִׁיר reich) anzunehmen ist. — *Zoar,* kleine Stadt an der Südspitze des todten Meeres (1 Mos. 19, 22. 30), noch bey Ptolemäus *Ζώαρα.* Zu den Zeiten der Kreuzzüge wird sie noch unter dem Namen *Segor (LXX Σηγώρ)* genannt, und Wilhelm von Tyrus (*XXII,* 30) führt an, dafs sie in der Volkssprache *Palmer* geheifsen habe. Seetzen fand dort keine Ortschaft dieses Namens mehr. Das folgende עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה ist sehr schwieriger Auslegung. Als *Nomen proprium* eines Ortes nahm es wohl schon der älteste Interpret dieser Stelle, Jeremia 48, 34 (wo auch die *LXX: ἀγγέλια σαλισια*); ferner *Saadia* (عجلات شلشية) und *Lightfoot* (*Opp. T. II.* S. 583), welcher vermuthet, dafs es nahe bey Zoar an der äufsersten Gränze des moabitischen Gebietes gelegen habe, und zum Unterschied von 2 gleichnamigen Orten den Namen: *Eglat, das dritte* geführt habe, wie es z. B. ein oberes und unteres Beth-Horon gab (Jos. 16, 3. 5). Wirklich findet sich dort in der Nähe ein Ort עֵין עֶגְלַיִם (Quelle der beyden Kälber) Ezech. 47, 10; Ptolemäus nennt unter den Städten des peträischen Arabien: *Ζωάρα, Θοάνα, Νέκλα* (viell. *Γέκλα*); und Josephus (Archäol.

14, 2) neben mehrern hier genannten Städten: Ἀγαλλά, Ἀθώνη, Ζωάρα, Ὀρωναι (חֹרֹנַיִם). Sieht man sich in der arabischen Geographie der Gegend um, so bietet sich *Edschlûn* عجلون (Kälber) bey *Abulf. tab. Syr.* S. 13. 92 dar, welches ein Gebirge und eine davon benannte Landschaft, mit einer gleichnamigen Stadt und einem Flusse im Norden des Serka oder Jabbok ist (s. Seetzen's Charte, und dazu B. 18, 423). Da dieses noch über die Nordgränze von Moab hinausliegt, so wäre hier nun das andere Ende des Landes gemeint, wohin sich die Flüchtlinge schon zerstreut hätten. Auf jeden Fall wird dieser Name gebraucht werden können, um den Ausdruck *drittes Eglat* zu erklären: da fast alle diese arabische Namen den uralten einheimischen entsprechen. Grammatisch genommen wird עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה aufzulösen seyn durch: *Eglah des dritten Mal's* (vgl. שְׁלִישִׁית Ezech. 21, 19) d. i. *drittes Eglâ*. Bey der Erklärung von שְׁלִשִׁיָּה durch *drittes* hat man nämlich bey dieser Ansicht auf jeden Fall zu bleiben; denn der Begriff: dreystädtig (τρίπολις, τρικώμιον), aus drey Städten bestehend, wie Döderlein erklärt, müſste nach der Analogie von רָמָתַיִם, أشمونين (in Aegypten) ganz anders ausgedrückt seyn; auch ist es nicht passend, mit J. D. Michaëlis שלישיה noch als eine besondere Stadt auſser *Eglat* zu nehmen, von welcher sich dann gar keine Spur nachweisen lieſse. — Die meisten alten Uebersetzer haben es als Appellativum: *dreyjährige Kuh* aufgefaſst. *LXX.* Δάμαλις γάρ ἐστι τριετής. *Vulg.* (*Segor*) *vitulam conternantem.* *Targ.* עֶגְלַת תְּלָתוּת רַבְּתָא. Ebenso *Syr. Aben Esra* u. A. und auch diese Erklärung läſst sich wohl vertheidigen. Das *Ordinale* שְׁלִישִׁי kommt zwar nicht für: dreyjährig, Dreyjährigkeit vor, aber in *Pyal* gerade in derselben Verbindung: עֶגְלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת 1 Mos. 15, 9 eine dreyjährige junge Kuh: und im Arab. haben Derivate von Zahlwörtern häufig diese Wendung, z. B. ربع IV. vierjährig seyn, رَبَاعٌ,

vierjähriges Vieh, سُدَاسٌ sechsjähriger Ochs. Daher nicht unpassend: *Kuh des dritten* (Jahr's). Auf Zoar bezogen wäre es zwar ganz bedeutungslos und matt, aber nicht so auf *Moab*. Im dritten Jahr war die junge Kuh am kräftigsten, daher auch zum Opfer gebraucht (1 Mos. a. a. O.), bis dahin pflegte sie auch ungebändigt zu bleiben, und kein Joch zu tragen. *Plin.* 8, 4. 5: *domitura boum in trimatu, postea sera, antea praematura. Columella de R. R.* 7, 2. Die Bändigung war natürlich mit Züchtigungen verbunden, daher Jerem. 31, 18 die Ephraimiten klagen: *du hast mich gezüchtigt, und ich bin gezüchtigt, wie eine ungezähmte junge Kuh* (כְּעֵגֶל לֹא לֻמָּד), und Hos. 10, 11: *Ephraim ist eine junge Kuh, zum Dreschen gewöhnt, aber ich komme über ihren schönen Nacken.* Da nun diese *junge Kuh* auch sonst öfter als Bild eines Staates vorkommt; z. B. Jer. 46, 20. 50, 11. Hos. 4, 16; so würde sie hier ein sehr passendes Bild des bisher blühenden und unbezwungenen Moabs geben, das aber jetzt, dreyjährig, nun endlich gebändigt, und durch Züchtigung unter das Joch gebracht werden soll. Daher Jarchi es durch גברתניות die starke, rüstige erklärt. Die Verbindung wäre dann:

Mein Herz weinet um *Moab*;
dessen Flüchtlinge bis Zoar (schweifen); *die dreyjährige Kuh*;

letzteres als Apposition von מוֹאָב. Wenn man vor בְּרִיחֶיהָ hinzudenkt אֲשֶׁר, und es relativ faſst, so hat die Beziehung auf Moab keine Schwierigkeit. Beym Jeremia kann es nicht so gefaſst werden (wiewohl es die alten Vers. auch dort so haben); aber dieses thut auch nichts zur Sache; da Jeremia den hier etwas auffallenden Ausdruck miſsverstanden haben könnte. Die erste Erklärung als *Nom. propr.* und diese möchten sich den Rang streitig machen; dagegen scheint es minder natürlich, den Ausdruck mit *Bochart* (*Hieroz. T. I.* S. 445 *Lips.*) und *Lowth*

auf das Blöken der Kuh zu beziehen, womit das Klagen des Propheten verglichen werde, näml. mein Herz schreyt um Moab ...... (wie) eine dreyjährige Kuh, was er auch Jerem. a. a. O. anwendet; oder nach Vitringa und Dathe auf das Jammern der Flüchtlinge: *seine Flüchtlinge* (schweifen) *bis Zoar* (schreyend, wie) *eine dreyjährige Kuh*. Der Zusatz *dreyjährig* wäre hier müssig. Sonst wird allerdings גָּעָה, der Laut des Rindes 1 Sam. 6, 12. Hiob 6, 5,* besonders von seinem Klagelaut, und in andern Dialekten (גְּעָא,) überhaupt vom Schreyen, wie שָׁאַג brüllen (des Löwen) vom Stöhnen, gebraucht. Entschieden verwerfen möchte ich nur *Aurivillii* Erklärung, der שְׁלִשִׁיָּה nach dem arab. سلس *wahnsinnig seyn* erklärt; was bey dem bestimmten Gebrauch jener Form als Ordinalzahl nicht erlaubt seyn dürfte. — כִּי מַעֲלֵה הַלּוּחִית בִּבְכִי יַעֲלֶה בּוֹ wörtl. denn die Anhöhe von Luchith, mit Weinen besteigt man sie. *Luchith* nur hier und Jer. 48, 5., lag nach Eusebius und Hieronymus zwischen Areopolis und Zoar, und führte noch zu ihrer Zeit den alten Namen (*Λουεὶθ*, *Luitha*). Obgleich Eigenname, hat es den Artikel, wohl mit Rücksicht auf die appellative Bedeutung (die bretterne). Bergig ist dort die ganze Gegend. Statt בּוֹ hat Jeremia das weit schwerere בְּכִי (Weinen steigt auf über Weinen), was schwerlich von ihm herrührte, wenn er es nicht ähnlich in seiner Handschrift des ältern Propheten gefunden hätte. Nun aber drückt auch die *LXX* בך aus, nämlich: *πρὸς σε ἀναβήσονται*. Wäre diese Lesart die ursprüngliche (wenigstens erklären sich daraus beyde andere, בו und בבכי), so wäre *Luchith* als angeredet zu betrachten. — *Und nach Horonaim hin erregt man ein Zetergeschrey*) Das zweyte כִּי ist hier durch *und* gegeben. Die Häufung dieser Partikel, welche diesem Stücke eigen ist, möchte im Deutschen zu übelklingend seyn. Hier bezieht sich auf den Satz: mein Herz klagt um Moab, ein viermaliges כִּי,

2 V. 5, und 2 V. 6. חֹרֹנַיִם (zwey Höhlen, vgl. בֵּית־חוֹרוֹן; jene Gegenden sind aber sehr reich an Höhlen, die noch heut zu Tage zu Wohnungen benutzt werden, s. Seetzen 18, S. 355 ff.) lag wahrscheinlich auf einem Abhange, auf welchem man von *Luchith* hinabstieg, daher Jer. 48, 5 statt דֶּרֶךְ חֹרֹנַיִם gesetzt hat: מוֹרַד חֹרֹנַיִם. Die übrigen Stellen, wo es noch genannt wird (Nehem. 2, 10 und Jos. Archäol. 13, 15: Ὀρώναι) beweisen für seine Lage nichts. Wenn das schwierige Wort יְעֹעֵרוּ eine richtige Lesart, wenigstens in den Consonanten enthält, so möchte ich die Form durch die aramäischartige Wegwerfung der Einen *geminata* in den Derivaten der עע erklären, wie ܓܝܓܠܐ Rad st. ܓܠܓܠܐ, ܫܫܬܐ Kette st. ܫܠܫܠܬܐ, im Hebr. טוֹטָפֹת, chald. טוֹטָפָא Stirnbinde für טַפְטְפָא (von טפף); mithin es für יְעַרְעֲרוּ nehmen. *Jarchi* führt an, daſs dieselbe Form im *Targ. Jon.* vorkomme für: לֹא יִדְרֹךְ הַדֹּרֵךְ הֵידָד (Jes. 16, 10. Jer. 48, 33), chald. לָא יְעָעֲרוּן בְּקָלְהוֹן, welches aber jetzt an beyden Stellen nicht im gedruckten Texte steht. Auf den Stamm עור führen es auch die Rabbinen meistens zurück, indem sie es durch יְעוֹרְרוּ erklären. So *Aqu.* ἐξαναγεροῦσιν. *Vulg.* *levabunt.* *Saad.* يُعَرْعُون *excitant* (nicht nach Paulus: *finiunt, consumunt*). Andere denken jedoch an יְרוֹעֲעוּ und halten es für eine Versetzung desselben. Ein *Cod.*, welcher יעצרו liest, hat sich das ע durch צ erklären wollen. Darf man an der Richtigkeit der Lesart überhaupt zweifeln, so vermuthe ich, daſs ursprünglich יְעַרְעֲרוּ gestanden habe, welches יְעוֹעֲרוּ verschrieben wurde, und dann defectiv יְעֹעֵרוּ, woraus sich dann auch das *Cholem* erklären würde. Daſs schon Jeremia hier ein schwieriges Wort vorfand, zeigt seine Aenderung in שָׁמֵעוּ. *Coccejus* vermuthet, daſs zugleich auf die Etymologie von עֲרֹעֵר *Aroer*, einer dort in der Nähe gelegenen moabitischen Stadt angespielt sey, was, wenn man Micha 1 vergleicht, dem paronomastischen Geschmack dieser Schriftsteller

eben nicht zuwider ist. זַעֲקַת שֶׁבֶר ein Geschrey, wie es wegen eines *grofsen Unglücks* (Jer. 10, 19) erhoben wird.

6. Die Feinde zerstören die Quellen des Landes, so dafs nun die schönen Auen der sonst so wasserreichen (s. 1 Mos. 13, 10. Richt. 5, 15), selbst an Heilquellen und heifsen Bädern reichen, Gegend (s. 1 Mos. 10, 19. 36, 24, und die Anm.) dahinwelken. Diese zerstörende Kriegsmafsregel kommt gerade in Beziehung auf Moab 2 Kön. 3, 25 vor, wo die Israëliten bey einem Einfall in Moab die Obstbäume fällen, die Aecker mit Steinen bewerfen, und die *Quellen verschütten.* Die Gewässer von Nimrim sind nun ohne Zweifel dieselben, von welchen der Ort *Nimra, Beth Nimra* 4 Mos. 32, 3. 36. Jos. 13, 27, nach den Talmud. und *Targg. Beth Nimrin* benannt ist, denn dieses bedeutet eben *Ort des hellen, gesunden Wassers*, vgl. نَمِرٌ, نَمِيرٌ helles, gesundes, reichlich fliefsendes Wasser: und der Ort hatte den Namen von dem Wasser, wie z. B. *Aquae Sextiae.* Zu Eusebius Zeit hiefs sie *Βηθναβρίς* und er setzt sie 5 Meilen nördlich von *Beth-Haran* oder *Julias.* Dort, wiewohl noch etwas höher, verzeichnet Seetzen's Charte einen in den Jordan fliefsenden Bach, *Nahr Nimrin* oder *Wady Schoaib.* מְשַׁמּוֹת Verwüstungen *abstr. pro concr.* verwüstet, ganz verwüstet. Jeremia hat לִמְשַׁמּוֹת, etwas erleichternd, und einige *Codd.* בְּשַׁמּוֹת eine erklärende Variante, die aber durch Verhören entstanden seyn kann, wie öfter die Verwechselungen des מ und בּ. Der Syrer erklärt: [illegible] *sie werden versiegen*, so dafs nicht von feindlicher Zerstörung die Rede wäre, sondern von physischer Calamität. Hierzu liefse sich dann 19, 6 ff. 24, 4. 7 vergleichen, wo auch physisches Unglück zu dem politischen hinzukommt, und namentlich 19, 5 das Versiegen des Nils. Nur ist zweifelhaft, ob מְשַׁמּוֹת von der natür-

lichen Austrocknung des Wassers stehn könne; man vgl. jedoch חָרֵב, welches allerdings beyde Bedeutungen hat (trocken und zerstört seyn). Die beyden כִּי dieses Verses sind abhängig von: mein Herz klagt um Moab: nicht etwa, wie es Einige gefafst haben, von den letzten Hemistichien von V. 5, woraus man dann fälschlich gefolgert hat, dafs *Nimrim* im Süden von Moab zu suchen sey.

7. Man merke auf die in diesem Stücke 4 Mal wiederholte Wendung, dafs mit עַל־כֵּן *darum* angesetzt, und dann mit einem gehäuften כִּי V. 8. 9 (2 Mal) fortgefahren wird. Aufser unserer Stelle 16, 7. 9. 11. Ebenso war schon V. 5. 6 ein 4 maliges כִּי an den Hauptsatz gehängt, vgl. V. 4 am Ende. Aehnliche Wendungen 17, 20. Ps. 1, 5. 6. 16, 9. 10. Micha 1, 8. 9. 12. 13. 14. יִתְרַת עָשָׂה ellipt. für יִתְרַת (אֲשֶׁר) עָשָׂה, erklärt man gewöhnlich: der Rest, welchen er (der Feind) gelassen, *residuum (quod) fecit (hostis)*; wo aber עָשָׂה in einer unerweislichen Bedeutung *lassen* genommen wird. Besser: der Rest (dessen was) man erworben (vgl. עָשָׂה 1 Mos. 12, 5. 31, 1. 5 Mos. 8, 17. 18), der Rest des Erwerbs, Besitzes. *Chald.* שְׁאָר נִכְסֵיהוֹן. *Saad.* الباقي الذي بقي *der Rest dessen, was gewachsen*: er denkt an Getreide und Vorräthe von Lebensmitteln, und erklärt עָשָׂה vom *Hervorbringen* der Erde (5, 2. 10). Jeremia hat יִתְרַת עָשָׂה, den *stat. constr.* sehr passend, wegen des ausgelassenen אֲשֶׁר, worin der *Genitiv* liegt. פְּקֻדָּה auf jeden Fall: Habe, Besitzung; die Bedeutung mag sich nun an die von Geschäft, Arbeit anschliefsen (wie מְלָאכָה, מַעֲשֶׂה, *res*, diese Bedeutungen haben, eig. Erwerb); oder es mag eig. das Wohlverwahrte, *opes reconditissimae* seyn. Dem Sinne nach entspricht es ganz dem עֶבְרוֹתָיו 10, 13. *Chald.* מִמְחַסְנֵיהוֹן *ihr Gebiet.* Besser der *Syr.* ܦܘܩܕܢܗܘܢ, welches Wort genau entspricht, eig. Geschäft, Amt. *Saad.* ما استودعكم vielt. استعملكم,

quodcunque ipsis paratum erit, vgl. oben zu 10, 13. Ohne allen Beweis *Aurivillius: res quaelibet fugientibus sub oculos cadens.* — Der *Weidenbach*, nach dem Zusammenhange eine der Gränzen des moabitischen Gebiets, und zwar die Südgränze (da der Jabbok jetzt die Nordgränze bildete), möchte am wahrscheinlichsten in dem Flüfschen wieder gefunden werden, welches in die Südspitze des todten Meeres einströmt, und die Gränze des peträischen Arabiens oder der Provinz *Dschebâl* ausmacht *). Sie ziehen sich nach dem Süden, wo sie wahrscheinlich nach Petra hin ihren Heerden-Reichthum hatten (s. 16, 1), zumal der (assyrische) Feind von Norden kommend gedacht werden mufs. *Aurivillius* will den Bach *Sered* (זֶרֶד) 4 Mos. 21, 12. 5 Mos. 2, 13. 14 verstehen, wahrsch. *Wady Karrak*, der aber kein Gränzflufs ist, auch seinen Namen schon hat. *Weidenbach* übersetze ich vgl. Hiob 40, 22: עַרְבֵי נַחַל *die Weiden des Baches*, wogegen *LXX*, *Saad.* u. A. bey ערבים an die Araber denken. Allerdings würde dieser Bach auch der Bach der *Araber* genannt seyn können, sofern er die Gränze nach diesen hin machte. — *Vitringa* nimmt עַל־כֵּן zu Anfang des Verses wie V. 5 für עַל־כֵּן אֲשֶׁר *weil*, und betrachtet die Feinde als Subject, so dafs der Sinn ist: *weil sie* (die Feinde) *ihre Habe und ihre verborgensten Schätze über den Weidenbach tragen*, näml. darum klagt mein Herz um Moab, zurückbezogen auf V. 5. Aber theils ist dieses zu hart, theils ist es gegen den oben be-

*) *Seetzen* nennt ihn im Text und auf der Charte *Wady el Hössa*, *Legh* aber (S. 204) *Naher el Hossan* oder Pferdeflufs (*Horse-river*), also نهر الحصان, so dafs bey dem einen oder dem andern ein Verhören Statt gefunden haben mufs. Da er seinen Anfang bey einem Orte *el Hössa* nimmt, so glaube ich, dafs hier *Hössân* (Castell) verstanden ist, und er eigentlich *fluvius castelli*, nicht *equorum* heifse.

merkten Gang dieses Abschnittes. Mit עַל־כֵּן geht immer ein neuer Absatz an.

8. אֶגְלַיִם ist vielleicht einerley mit עֵין עֶגְלַיִם Ezech. 47, 10 nahe an der Südspitze des todten Meeres, oder noch wahrscheinlicher mit Ἀγαλλεὶμ des Eusebius, welches er 8 röm. Meilen südlich von Areopolis versetzt. Vgl. zu עֶגְלַת V. 5. Also auch dieses ein Gränzort, wie בְּאֵר אֵלִים (Brunnen der Helden oder der Terebinthen). Ueber letzteres ist die Vermuthung von *Junius* gewiſs sehr glücklich, daſs es derselbe Ort sey mit *Beer* (בְּאֵר), eine Lagerstätte der Israëliten im Osten von Moab, welche 4 Mos. 21, 16—18 durch ein kleines Lied gefeyert wird, worin es heiſst, daſs *Fürsten* und *Edle* diesen Brunnen mit ihren Stäben gegraben. Dieses sieht ganz aus wie eine etymologische Erklärung des Namens *Heldenbrunnen, Beer Elim*: und die Lage des Ortes auſserhalb der Gränze in die Wüste hinein ist ganz vorzüglich passend. Vor בְּאֵר אֵלִים ist עַד aus dem zweyten Gliede zu ergänzen. Für יְלָלָתָהּ lesen sehr viele *Codd.* beyde Mal ohne Mappik יְלָלָתָה (s. *de Rossi Scholia crit.* S. 48), welches aber kein Beweis ist, daſs die Schreiber derselben das ־ָה für bloſses *He paragogicum*, nicht *Suffixi*, gehalten wissen wollen, denn viele Abschreiber haben dieses Zeichen vernachlässigt (wogegen es in gewissen *Codd.* bekanntlich selbst in י und ו *mobile* vorkommt) und alle unsere Ausgaben haben es an mehreren Stellen nicht, wo ־ָה dennoch sicher *Suffixum* ist (2 Mos. 9, 3. 9. 18. Amos 1, 11). Alle alte Verss. haben es hier als *Suffixum* aufgefaſst und offenbar ist dieses passender, als es absolut zu nehmen. Ein ähnlicher Fall ist 21, 2. Die Wiederholung desselben Wortes in beyden Gliedern thut hier eine gute Wirkung (vgl. V. 13. 16, 7. und zu 11, 5); und es ist ein sehr unglücklicher Einfall von *Lowth*, das letztere tilgen zu wollen. Aehnliche Fälle Ps. 130, 6. 131, 2.

9. Schon ist Blut genug im Lande vergossen, aber neue Feinde sollen den Rest überfallen. דִּימוֹן s. v. 2.

דִּיבוֹן V. 2 (s. die Note), und diese Form ist sicherlich wegen der Anspielung auf דָּם gewählt. Unter den *Gewässern Dimon's* kann der *Arnon* verstanden werden, von dessen nördlichem Ufer es nicht weit entfernt liegt: wie Richt. 5, 19 *das Wasser Megiddo's* für Kischon-Fluss steht. *Seetzen* (18, S. 431) und *Legh* erwähnen zwar auch nördlich davon ein Flüsschen *ul Wale*, aber in einer Entfernung von drittehalb Stunden. Wahrscheinlich waren dort auch Winterbäche (אַכְזָבִים), die nicht immer flossen. נוֹסָפוֹת richtig *Vulg. additamenta*, näml. *malorum et calamitatum*, oder: nach dem unmittelbar vorhergehenden: *sanguinis*, also: neues Blutvergiessen. Bey dem Verbo יָסַף wird häufig der Begriff hinzugedacht, der schon im Satze lag (s. Hiob 20, 9. 34, 32. 4 Mos. 11, 15, vgl. m. Wb. I, 392). Man kann auch die Schwurformel: כֹּה יַעֲשֶׂה לִּי יְהוָה וְכֹה יוֹסִיף 1 Sam. 3, 17 vergleichen. *Chald.* כְּנִישַׁת מַשְׁרְיָן *Versammlung von Heeren* (als ob es von אסף käme). *Saad.* اشاقات *Schmerzen*, nach derselben Ableitung, indem er zugleich die Form des Wortes wiedergeben will. — *Ueber die Geretteten in Moab (sende ich) einen Löwen*) Man hat ein Verbum hinzuzudenken: nicht sowohl geradezu aus dem vorigen Verse אָשִׁית, als einen ähnlichen Begriff, etwa אֲשַׁלַּח. אַרְיֵה wollen einige, z. B. Bochart (*Hieroz. II, S. 49. Lips.*) collectiv und eigentlich nehmen, von göttlichen Strafgerichten durch diese reissenden Thiere (3 Mos. 26, 22. Jer. 15, 3. 2 Kön. 17, 25. 26): allein der Zusammenhang fordert ein Fortschreiten des Blutvergiessens durch Feinde, daher *Löwe* als Bild eines feindlichen Helden zu nehmen ist. Jer. 4, 7 von Nebucadnezar: *es steigt der Löwe aus seinem Dickicht, der Zerstörer der Völker bricht auf u. s. w.* Vgl. 5, 29, und das ähnliche Bild vom *Raubvogel*, womit Cyrus verglichen wird 46, 11 und das. die Anm. Auch die Araber nennen tapfere Krieger *Löwen* (s. zu 29, 1). אַדְמָה *das (moabitische) Land* hat der *Alex.* als *Nom. propr.* Ἀδαμά genommen, und auch neuere Ausleger den-

ken an אַרְמָה, eine von den 4 Städten, die mit Sodom untergingen (1 Mos. 14, 2): so daſs hier Moab *der Ueberrest von Adma* genannt sey: was gegen die Vocale und sehr gezwungen ist. Fälschlich führt *Kocher* dafür an, daſs אַרְמָה ohne Artikel stehe, denn in der Poësie ist auch beym *Appellativo* hier kein Artikel erforderlich. — V. 8. 9 sowie Kap. 16, 1—5 fehlen in der Nachahmung bey Jeremia ganz. Die letzteren muſsten es auch schon deswegen, weil sie die Blüthe des Reiches Juda voraussetzen.

Kap. 16.

1. Das so gedemüthigte Moab fordert nun der Prophet auf, sich durch Abtragung des verweigerten Tributs die verscherzte Gunst Israëls wieder zu erwerben. Man kann den Vers auch als Worte der Moabiter fassen, mit denen sie einander selbst diesen Rath ertheilen. כַּר מוֹשֵׁל אֶרֶץ *coll.* die Lämmer des Herrschers im Lande, d. i. die dem Herrscher im Lande gebühren. So wird etwas stolz der König von Juda genannt, als rechtmäſsiger Beherrscher vieler Länderstücke, die sich Moab anmaſste. Unter den *Lämmern* ist nun höchst wahrscheinlich der sehr beträchtliche Tribut von Lämmern und Widdern zu verstehen, den die Moabiter bis Ahab dem Reiche Israël zahlten (2 Kön. 3, 4). So *Chald.* מִסִּין *die Abgaben, Jarchi, Aben Esra* u. A. Ihr Gebiet war im Alterthum und ist noch jetzt sehr reich an Schaafheerden, vgl. Seetzen B. 18. S. 435, welcher die Reise mit einigen Einwohnern von Hebron und Jerusalem machte, die in jener Gegend Schafe aufgekauft hatten. Einen ähnlichen Tribut erhielten die Perser jährlich von den Kappadoziern und Medern, von ersteren 50000, von letzteren 100000 Schaafe (Strabo XI, S. 368). Für כַּר lesen 4—5 *Codd.* und der Syrer בַּר *Sohn*, wo der Sinn seyn würde, daſs die Moabiter ihres Königs Sohn als Gesandten nach Jerusalem senden sollten, um Aufnahme für die Flüchtlinge bittend. Aber die Lesart ist zu wenig bestätigt. Schon

die *LXX* lesen das כ, nämlich: ὡς ἑρπετὰ ἐπὶ τὴν γῆν, für das hebräische כרמשל־ארץ (כְּרֶמֶשׂ עַל־אֶרֶץ). Besser schon *Gr. anon.* ἀμνὸς κυριεύων. *Hieron. agnum* (*Domine*), *dominatorem terrae* (wobey an den Messias gedacht wird). *Saad.* في المرج *in den Auen* (כר Aue). *Hoheisel* (*Observatt.* S. 155) führt eine Sitte der Athener an, nach welcher das Ueberschicken eines Lammes eine Kriegserklärung war, und will dieses hier, aber ironisch genommen, anwenden; nur fehlt jede Spur von dem Vorhandenseyn dieser Sitte bey den Morgenländern.

Sela (סֶלַע Fels), griech. *Πέτρα*, die erst jetzt wieder aufgefundene Hauptstadt der Edomiter (2 Kön. 14, 7), etwa 1½ Tagereisen südöstlich von der Südspitze des todten Meeres; führte ihren Namen von der That, sofern sie fast gänzlich aus Felsenwohnungen bestand. Es wird interessant seyn, die alten Nachrichten von diesem Orte mit denen der neuesten Besucher zu vergleichen. *Strabo* (XVI, 4. §. 21) nennt sie die Hauptstadt der Nabathäer, und beschreibt sie als in einem wohl bewässerten, aber von unersteiglichen Felsen umgebenen, Thale gelegen, in einer Entfernung von 3 bis 4 Tagereisen von Jericho. Ein Freund dieses Geographen, der Philosoph Athenodorus, der dort einige Zeit gelebt hatte, sprach mit Bewunderung von der vorzüglichen Verfassung und den trefflichen Gesetzen der Stadt. Diodor (19, 55) erwähnt es zur Zeit des Antigonus als einen von der Natur sehr befestigten Handelsplatz mit Höhlenwohnungen; als Handelsplatz wird es auch von Plinius (*Hist. nat.* VI, 28 s. 32) genannt. Nach Josephus (Archäol. 4, 4. §. 7) hiess sie damals auch *Ἀρκη* (vermuthlich zu lesen *Ἀρεκη*; vgl. *Eusebius* u. d. W. *Ἀρκέμ*, *Πέτρα*, vgl. §. 4, 7 §. 1, wo *Ῥεκέμη* steht), und war noch 14, 2 die Residenz des Königs Aretas (حارث) *). Unter Trajan wurde die

*) Ob diese Angabe des Josephus ganz richtig sey, ist mir noch zweifelhaft; wenigstens haben die Neuern hier

Gegend den Römern unterworfen (*Dio Cass.* 68, 14), und Hadrian scheint sie nach seinem Namen benannt zu haben, daher auf Münzen: *Ἀδριάνη πέτρα Μητρόπολις* (*Ekhel doctr. numm. vett.* II, S. 503). In den Acten einiger Kirchenversammlungen kommen Bischöfe derselben vor, und sie selbst unter dem Namen *αἱ Πέτραι* (wie *Πέλλα* und *Πέλλαι*). S. *Relandi Palaestina* S. 926—951. *Cellar. geogr. II*, S. 418. *Salmas. ad Solin.* S. 333. *Bernard ad Jos. Archaeol.* 4, 4. §. 7. Mannert's Geogr. der Griechen und Römer VI, 1 S. 160. Ritter's Erdkunde Th. 2. S. 217. Seetzen erfuhr zu *Kärrak* und Jerusalem mancherley widersprechende Nachrichten über einen Ort *Bedra*, vermuthete aber richtig, daſs die Ruinen des alten Petra in *Wady Musa* oder *Pharaun* zu suchen seyn müſsten, von denen ihm einst ein Araber aus jener Gegend sagte: ach! weinen muſs ich, so oft ich die Trümmern von Wady Musa, besonders von Pharaun sehe.

wiederum einige offenbar verschiedene Orte verwechselt. Fast allgemein hält man nämlich für einerley mit Petra das chald. רקם, welches *Onk.* und *Pseudojon.* 1 Mos. 16, 14. 20, 1 für קדש setzen, und wiederum الرقيم, welches bey *Abulfeda* (*Annal. muslem.* IV, 4. ed. Reiske, und S. 15 von *Schultens Excerpt*, in der *vit. Salad.*) als bey *Kärrak* gelegen vorkommt, zumal es *Abd el Bhak* als einen aus Felsenwohnungen bestehenden Ort beschreibt (*ind. geogr.* v. *Errakimum*). Allein aus der Stelle des *Abulfeda* erhellt deutlich, daſs es nördlich von *Kärrak* zu suchen sey; denn *Nureddin* kam auf dem Zuge von Damascus nach *Kärrak* bis dahin, und kehrte wieder um. Gerade in jener Gegend fand auch *Seetzen* eine Menge Dörfer, die in den Basaltfelsen gehauen, und deren Häuser ganz oder halbe Grotten waren (B. 18 S. 353). — Nicht minder falsch ist es, wenn *Bochart* (*Geogr.* S. 688) auch das arabische الحجر (Fels) und חגרא bey *Onk.* 1 Mos. 16, 14. 20, 1 (im hebr. Texte *Schur, Bered*) für unser *Petra* hält. Dieses liegt nämlich bey weitem südlicher, wie aus *Abulfeda* erhellt (s. *Schultens ind. geogr.* v. *Errakimum*. *Abulfedae Arabia ed. Rommel* S. 84).

Diese Vermuthung hat sich nun durch Burckhardt und die englische Reisegesellschaft vollkommen bestätigt. Die letztere kam auf einem Wege von etwa 4 Tagereisen von *Kärrak* über *Schaubek* (شوبك) zu dem Dorfe *Wady Musa* (Thal Mose's), hinter welchem ein gleichnamiges Thal oder vielmehr ein sehr enger, zwischen 8 und 15 Fuß weiter, 2 bis 3 englische Meilen langer, Pass, von beyden Seiten von ungeheuer hohen Felsenwänden umgeben, zu den Ruinen von *Petra* führt. Noch in dem Passe selbst findet sich ein sehr merkwürdiger in den Felsen gehauener Tempel der Victoria, und auf demselben eine grosse Vase, von welcher die gemeinen Araber glaubten, dass Pharao darin grosse Schätze verborgen habe, und wovon dieser Tempel und dann die ganzen Ruinen den Namen *Hhasana Pharaun* (خزانة فرعون) Schatzkammer des Pharao), auch *Hhurbet Pharaun* (خربة فرعون) führen. Die ehemalige Stadt selbst bestand aus einem sehr geräumigen Platze, welcher rings, ausgenommen in Nordosten, mit in den Felsen gehauenen Wohnungen eingeschlossen war, deren Eingänge auf das mannichfaltigste, geschmackvollste und reichste mit allen Arten architectonischer Zierrathen geschmückt waren. Am Ausgange des Felsenthals war ein Amphitheater und zur Linken das bedeutendste, palastähnliche Gebäude. *Burckhardt's* Beschreibung mag, da sie ganz kurz ist, hier wörtlich selbst einen Platz finden. „Zwey starke Tagereisen nordöstlich von *Akaba* ist ein Bach und gleichnamiges Thal, *Wady Musa* genannt. Dieser Ort ist äusserst merkwürdig durch seine Alterthümer und die Ueberreste einer alten Stadt, welche ich für Petra, die Hauptstadt des peträischen Arabien, halte, ein Ort, welchen soviel ich weiss kein europäischer Reisende besucht hat. In dem rothen Sandsteine, aus welchem das Thal besteht, finden sich mehr als 250 *Grabhöhlen*, die ganz aus dem Felsen gehauen sind, grösstentheils mit architectonischen

Verzierungen in griechischem Geschmack. Man findet dort ein Mausoleum in Gestalt eines Tempels [offenbar dasselbe, was *Legh* den Tempel der Victoria nennt], nach einem colossalen Maſsstabe, gleichfalls aus dem Felsen gehauen, mit allen Gemächern, Vorhalle, Peristylium u. s. w. Es ist ein äuſserst schönes Denkmal der griechischen Baukunst und vollkommen erhalten Ebendaselbst sind noch andere Mausoleen mit Obelisken, anscheinend im ägyptischen Styl, ein ganzes in den Felsen gehauenes Amphitheater nebst den Ueberbleibseln eines Palastes und mehrerer Tempel.“ Eine Strecke südwestlich von diesen Ruinen kamen sie an den Berg *Hor* (4 Mos. 20, 22. 33, 32), auf welchem Aharon gestorben, daher jetzt *Dschebel Nabi Harûn* (جبل نبي هارون Berg des Propheten Harun), auch *Sidna Harun* (سيدنا هارون unser Herr Aharon) genannt, wo ein alter Einsiedler das vorgebliche Grab des Propheten bewachte. So wäre es denn nicht mehr zweifelhaft, wo das Felsennest von Esau, und wo der Sitz der Weisen und der Schätze von Edom (Obad. 3. 6. 8) zu suchen sey! Die von den Alten angegebenen Entfernungen (s. oben bey *Reland*, *Cellarius* und *Mannert*) z. B. die des Strabo, daſs es 3 bis 4 Tagereisen von Jericho, und 5 Tagereisen vom Palmenhaine bey *Aila* entfernt sey, stimmen recht gut zu dem, was man den englischen Reisenden sagte, daſs bis zur Südspitze des todten See's nur 1½ Tagereisen sey, bis zum Sinai etwa 3. Burckhardt gibt von *Wady Musa* bis zum todten Meere etwa 2 sehr starke Tagereisen an. Es muſs also auf den Charten eben dahin gesetzt werden, wo bey *d'Anville* und *Paultre Karrak* steht (s. oben zu 15, 1).

Dieses Petra scheint nun zur Zeit unseres Orakels im Besitz der Moabiter gewesen zu seyn, und vielleicht war dieses der Fall seit dem 2 Kön. 3 und 2 Chron. 20 erzählten Kriege, wo die Edomiter viel gelitten zu haben

scheinen, vgl. mit Amos 2, 1—3, wo von grausamer Ermordung des Königs von Edom die Rede ist. In jenem heerdenreichen Lande war dann vermuthlich der Kern ihrer Heerden, weshalb sie die Lämmer von dorther schicken sollen. Allenfalls wäre der Ausdruck *von Sela* auch dann passend, wenn die Moabiter nur ihre Heerden bis Sela hin weideten. Zwischen Sela und Jerusalem liegt nun eine sehr bedeutende *Wüste*, deren hier der Dichter erwähnt, *durch* welche (eig. *nach* welcher hin, מִדְבָּרָה) sie die Tributheerden gen Zion schicken sollen. Den Commentar dazu gibt Strabo a. a. O., wenn er von Petra sagt: ἔξω δὲ τοῦ περιβόλου χώρα ἔρημος ἡ πλείστη, καὶ μάλιστα ἡ πρὸς Ἰουδαίᾳ. *Hieron.* zu Ezech. 48: *Cadesbarne in deserto est; quod extenditur usque ad Petram.* *Legh* S. 231: „vom Gipfel des Berges Hor sahe man im Süden eine ungeheure Bergkette sich von Osten nach Westen erstrecken, in welcher der Berg Sinai deutlich zu unterscheiden war: *nach Westen war eine unabsehbare Wüste ausgebreitet;* im Osten waren die hohen Klippen, von welchen her wir den ersten Schimmer von den Felsen Petra's gesehen; unter uns die dunkeln, schauerlichen Felsen, die wir so eben untersucht hatten." Für בַּת צִיּוֹן haben einige *Codd.* בית ציון, s. über diese Variante zu 10, 32.

2. Bey Zeiten möge sich Moab Israëls Gunst erwerben (V. 1); denn bald werde es unstät und flüchtig an dessen Gränze stehen, und um Aufnahme und Schutz flehen. Mit *schweifenden Vögeln* werden *Flüchtlinge* auch Ps. 11, 1. Sprüchw. 27, 8 verglichen. קֵן *Nest* steht auch 5 Mos. 32, 11 für die jungen Vögel in demselben (vgl. *nidi loquaces Virg. Aen.* 12, 475; *immites Georg.* 4, 17), und מְשֻׁלָּח s. v. a. verjagt, vertrieben (vgl. שִׁלַּח 1 Mos. 3, 23. Jes. 50, 1. Jer. 28, 16); also: die aus dem Nest gescheuchten Vögel. בְּנוֹת מוֹאָב erklären die hebräischen und viele neue Ausleger durch: *Städte* oder Ortschaften Moabs, nach dem bekannten geographischen Sprachge-

brauche, die um eine gröfsere *Stadt* her liegenden Ortschaften *Töchter* derselben zu nennen (5 Mos. 21, 25. 32. Jos. 15, 45, s. auch 4, 4). Aber hier ist der Fall verschieden, und nur בְּנוֹת יְהוּדָה Ps. 48, 12 kann als analog angeführt werden, welches im Parallelismus mit הַר צִיּוֹן steht. Aber hier und dort kann wenigstens die gewöhnliche Bedeutung beybehalten werden. Hier würden dann die Weiber als Flehende erscheinen. *Saadia* auf die obige Art: اهل رساتيق ماب *die Bewohner der Ortschaften Moabs*: Sie stehen an den *Furthen des Arnon*, also der alten (nach hebräischer Ansicht) rechtmäfsigen Gränze (4 Mos. 21, 23). Bis dorthin haben sie sich freywillig zurückgezogen, den Hebräern denjenigen Theil des Gebiets, den sie ihnen entrissen hatten, überlassend. מַעְבָּרוֹת לְאַרְנוֹן ist *Accus.* auf die Frage wo? *Syr.* ܒܡܥܒܪܬܐ ܕܐܪܢܘܢ. *Vulg. in transcensu Arnon.* Der *Arnon*, jetzt *Mudscheb* (موجب) *), fliefst in einem gleichnamigen (4 Mos. 21, 15. 5 Mos. 2, 24. 3, 9), tiefen, fürchterlich wilden Felsthale in einem engen Bette (Seetzen 18 S. 432) und macht heut zu Tage die Gränze zwischen den Landschaften Belka und Karrak.

*) Der samarit. arabische Uebersetzer des Pentateuch, *Abusaid*, gibt אַרְנוֹן beständig durch موجب, wobey *van Vloten* (*Spec. philol.* über *Abusaid. Lugd. Bat.* 1803. S. 75) ohne Grund anstöfst. Auch *Abulfeda* (*tab. Syriae* S. 90) hat den Namen, wo der Herausgeber ihn sehr mit Unrecht aus dem Texte getilgt hat. Als Namen eines Thales führt ihn schon *Abd el Hack* (*Schult. ind. geogr. v. Caracha*) an, auch *Firusabadi* im *Kamus*, wiewohl unbestimmt, als eine Gegend zwischen Jerusalem und Belka; durch *Seetzen* erfährt man, dafs auch der Flufs denselben Namen führt. *Legh* (S. 242) gibt als jetzigen Namen *Mosit* an, offenbar durch Versehen oder Druckfehler. Er fand über diesen Flufs Ruinen einer römischen Brücke, und in der Nähe eine römische Strafse nebst den Meilensteinen.

V. 3—5. nehme ich (mit J. D. Michaëlis, Lowth, Eichhorn u. A.) als bittende Anrede der moabitischen Flüchtlinge an die Juden, und V. 6 als die abweisende Antwort derselben. Dagegen fassen die meisten älteren Erklärer (ausgenommen *Saadia*) nebst *Vitringa* und *Rosenmüller* V. 3—5 als Ermahnung des Dichters an Moab über das, was es zu thun habe, wenn das Unheil von ihm weichen solle, nämlich sich in der Noth menschenfreundlich gegen die Juden beweisen; und V. 6 als Aeufserung des Propheten (oder nach Rosenmüller einfallende Stimmen der Juden), dafs von dem Uebermuthe Moabs eine Befolgung dieses Rathes nicht zu erwarten sey. Nach dieser Ansicht würde die Stelle lauten:

3. *Wende Verstand an, übe Klugheit,*
gib kühlen Schatten am Mittag,
verbirg die Vertriebenen,
verrathe den Flüchtling nicht.
4. Lafs bey dir herbergen *meine Vertriebenen, Moab*,
sey ihnen ein Schirm gegen den Verwüster;
so wird aufhören der Druck,
ein Ende nehmen die Verwüstung,
und es weichen die Unterdrücker aus dem Lande.
5. *Aber* befestigt wird durch Liebe (unser) Thron,
und es *sitzt* darauf mit Milde im Hause Davids
ein Richter u. s. w.
6. (Doch) wir kennen den Hochmuth Moabs u. s. w.

Diese Erklärung hat für sich, dafs nach ihr V. 4 die Worte נִדָּחַי מוֹאָב ganz gewöhnlich und den Accenten nach aufgefafst werden können; aber dagegen mufs das erste Glied von V. 3 sehr gezwungen erklärt werden, und ferner ist der Zusammenhang von V. 4 und 5 nicht klar. Soll die Befestigung des israëlitischen Thrones als eine Folge des aufhörenden Drucks betrachtet werden? Dieser betraf aber doch Moab. Vitringa denkt es sich so, dafs der Druck Assyriens, der auf Moab *und Israël* lastete, aufhören, dann aber für Israël eine bessere Zeit folgen werde, wo Moab Ursache genug haben werde, sich des mächtigen Herrschers Gnade zu sichern (V. 1). Schöner

und lebendiger erscheint aber alles, wenn die stolzen Moabiter, die noch vor Kurzem Israëls Joch abschüttelten, sich jetzt in der Noth zu ihm flüchten müssen, und mit Verweisung auf ihren Uebermuth abgewiesen werden: die glänzendste Genugthuung, die dem Nationalgefühl des Israëliten werden konnte. Bey Erklärung der folgenden Verse soll auf beyde Ansichten Rücksicht genommen werden.

3. Man denke vor diesem Verse לֵאמֹר hinzu. *Saad.* يسألونهم *sie fragen* oder *bitten sie.* הָבִיאוּ עֵצָה wörtl. *bringet Rath,* s. v. a. 2 Sam. 16, 20: הָבוּ לָכֶם עֵצָה *gebet Rath* (לָכֶם ist pleonastisch), aber wohl mit dem Nebenbegriffe der den Rath begleitenden *That* (vgl. 9, 6), welcher in הָבִיא *bringen* liegt. *Aqu. Theod.* φέρετε βουλήν. *LXX.* βουλεύου. פְּלִילָה eig. Recht, Gerechtigkeit, wozu auch Billigkeit gehört, wie sich beydes in צֶדֶק vereinigt. *Saad.* أعطنا مشورة اصنعوا لنا حيلة *gebet uns Rath, schaffet uns einen Ausweg.* (حيلة hier *inventum, quo quis res suas expedit,* nicht *machinatio* nach Paulus, der auch أعطونا schreibt). Nach der anderen Ansicht erklären *Hieron.* *ini consilium.* *Chald.* אַתְמְלִיכוּ מְלַךְ. *Aben Esra:* הביאי לנפשך עצה also: gebet *euch selbst* Rath, d. i. wendet Verstand an, und עֲשׂוּ פְלִילָה eig. übet Urtheil, *facite διάκρισιν,* thut, was die Klugheit gebietet; beydes offenbar gezwungener und wider den einfachen Sprachgebrauch, nach welchem die Worte einen vorauszusetzen, dem es an Rath und Hülfe gebricht *). Das Chethib הָבִיאוּ, עֲשׂוּ bezieht sich auf das Volk, das Keri הָבִיאִי, עֲשִׂי auf das Land (welches dichterisch für das Volk steht), und in dieser Person läuft hernach die Construction fort. — *Gebet kühlen Schatten am Mittag*) wörtl. mache deinen Schatten mitten am Mittag, wie in

*) Zur Rechtfertigung dieser Erklärung finde ich nachträglich noch die Stelle Ps. 90, 12: וְנָבִא לְבַב חָכְמָה dass *wir uns erwerben ein weises Herz.*

der Nacht. כַלַּיִל für כְּצֵל לַיִל wie nächtlichen Schatten d. i. nächtliche Kühle. Der *kühle, nächtliche Schatten* ist Bild des *Obdachs* und der Erquickung (4, 6. 25, 4. 32, 2.). Für *Schutz* gebrauchen es auch die Lateiner (*Liv.* 7, 30: 32, 11. 34, 9). Sehr ähnlich ist die Stelle der Hamâsa (S. 425), wo es zum Lobe eines Edeln heifst:

شَامِسٌ فِي ٱلْقُرِّ حَتَّى إِذَا مَا ذَكَتِ ٱلشِّعْرَى
فَبَرْدٌ وَظِلٌّ

Der Sonne gleich wärmte er in der Kälte, und wenn der Sirius glänzte, da war er Kühlung und Schatten.

Vgl. auch die von Taurizi im Scholion angeführte Stelle. In der Sunna heifst es (Fundgruben I. S. 159): „Sieben Arten der Menschen wird der Herr überschatten mit seinem Schatten am Tage, wo kein Schatten seyn wird als der seinige: den gerechten Imam, den Jüngling u. s. w."
— *Verberget die Vertriebenen* u. s. w.) vor den verfolgenden Feinden. Bey Vitringa's Ansicht könnte man sich darauf berufen, dafs Moab auch sonst öfter als Aufenthaltsort vertriebener Hebräer vorkommt (s. Einleit. S. 502).

4. Die Worte נִדָּחַי מוֹאָב sollen nach den Accenten nicht verbunden, sondern nach Vitringa's Weise aufgefafst werden (s. zu V. 3–5). Aber *LXX. Chald. Syr.* haben sie verbunden, und נִדְּחֵי מוֹאָב punctirt: οἱ φυγάδες Μωάβ, מְטַלְטְלֵי מַלְכוּת מוֹאָב, [illegible]. Man hat dabey nicht nöthig, mit *Lowth* die Punkte zu ändern; blos mit Aenderung des Accents wird man erklären können: *meine* näml. *Moabs Vertriebene*, wo das Pronomen der ersten Person pleonastisch steht, wie häufiger das der dritten (17, 6). Ein sehr ähnlicher Fall, wo die Accentuation zwey zusammengehörige Worte getrennt hat, ist 1 Mos. 49, 26: עַד הַרְרֵי *alte Berge.* — *Denn aufhören wird der Druck* u. s. w.) so dafs wir wieder in unser Vaterland

zurückkehren können, und auch nicht länger lästig zu seyn nöthig haben.

5. Die Flehenden fügen Segenswünsche hinzu und brauchen den Segen, den diese Menschlichkeit dem Hause Davids bringen werde, als Motiv der Erhörung ihrer Bitte. Daſs *Gerechtigkeit* und *Milde* des Herrschers die Thronen stützen und Gottes Segen erwirken, kommt öfter vor (s. zu 9, 6, vgl. Ps. 89, 15: *Recht und Gerechtigkeit sind die Stütze des Thrones*). אֱמֶת öfter neben חֶסֶד von Liebe und Güte, namentlich Milde des Herrschers (42, 3). אֹהֶל דָּוִד ist nicht verschieden von בֵּית דָּוִד, wie auch umgekehrt בַּיִת, بيت vom Zelte gebraucht wird.

6. Diese Worte, welche im Original eine so passende Beziehung haben, haben sie bey Jeremia gar nicht, und stehen dort ziemlich unpassend zum Theil als Rede Jehova's: sind obendrein durch müſsige Einschiebsel in 2 Verse auseinandergezogen. Ueber Moabs *Uebermuth* wird auch unten 25, 11. Zeph. 2, 8 geklagt (vgl. 4 Mos. 24, 17. Jer. 48, 45), und Jer. 48, 7 über das Vertrauen auf seine Schätze. Zeph. a. a. O.:

Ich hörte die Schmähungen Moab's,
Und die Lästerungen der Söhne Ammons,
Wie sie mein Volk geschmähet,
Und Uebermuth übten auf seinen Gränzen.

לֹא־כֵן das Unrichtige d. i. Falsche, Eitele. בַּדִּים für Groſssprechereyen Hiob 11, 3. Jer. 48, 30. LXX οὐχ οὕτως ἡ μαντεία, οὐχ οὕτως, indem sie לָכֵן aus dem folgenden Verse hieher zogen, und es so faſsten, wie zu 10, 24 erläutert ist.

7. *Darum weinet Moab um Moab*) eine Lieblingswendung dieses Abschnitts, s. 15, 7. 16, 9. 11. Sie weinen, weil die Hoffnung, eine Zuflucht bey den Israëliten zu finden, ihnen genommen ist. Bey der andern Erklärung von V. 3 — 6 ist dieses לָכֵן ohne Bedeutung. In der Nachahmung bey Jeremia ist die Härte, die hier

im Original liegt, durch Umwandelung in die erste Person vermieden. — Das schwierige Wort אֲשִׁישֵׁי nimmt Rosenmüller mit dem Chaldäer und nach der Parallelstelle im Jeremia (wo אַנְשֵׁי steht) für: Männer, Helden: und beruft sich zugleich auf das Verbum הִתְאֹשָׁשׁוּ 46, 8, welches eine Form אָשַׁשׁ voraussetze. Allein letztere (s. die Note) schliefst sich an איש selbst, und wir fanden sehr häufig, dafs die erleichternden Lesarten jüngerer überarbeitender Schriftsteller nicht gerade denselben Sinn, wie das Original, ausdrücken. Der Nachahmer scheint an אישי gedacht zu haben, las auch vielleicht so, oder hielt das seltene Wort für verschrieben, und setzte etwas leicht verständliches dafür. Dasselbe אַנְשֵׁי ist auch Jer. 48, 36 (vgl. Jes. 16, 11) willkührlich und frey eingeschoben Statt eine solche Form (אֲשִׁישֵׁי = אישי = אַנְשֵׁי) ohne weiteren Beweis anzunehmen, fasse man es mit *Kimchi*, *Jarchi*, dem Syrer nach dem aramäischen und arabischen Sprachgebrauche durch: *Gründe*, *Grundvesten*, welche hier für *Trümmern* stehen, wie unten מוֹסְדִים 58, 12. Im Arab. hat man die Formen أُسٌّ, أَسِيسٌ, أُسٌّ (*Hariri Cons. IV.* S. 48), أَسَاسٌ (*vit. Tim.* 1, 230. Z. 4), im Chald. אֻשִּׁין Esra 4, 12, 5, 16, welches R. Tanchum أَسَاسَات übersetzt, im Syr. ܐܫܝܐ, welches auch der Syrer hier gebraucht. An diese Bedeutung schliefst sich wahrscheinlich auch die andere von אֲשִׁישִׁים, אֲשִׁישׁוֹת *Kuchen*, *liba* (vgl. כַּוָּן Kuchen, von כִּוֵּן, *Pi.* von כּוּן), von der Grundbedeutung des Stammes אָשַׁשׁ, أَسَّ *sternere*, zu Boden legen, ausbreiten, vgl. dann אֲפִיחִים Kuchen, von צָפַח, טָפַח ausbreiten. (*Aqu.* τοῖς λυγρόσιος (verwechselt für רְשִׁישִׁים) אַךְ נְכָאִים bezieht man fast allgemein auf die אֲשִׁישִׁים, also: um die Trümmern von Kir-Hareseth, die *so ganz zerschlagen* sind; was aber nicht pafst, und aus welchem Grunde *Vitringa*

vorzüglich die Erklärung durch: *fundamenta* verwarf. Das Adjectiv נָכֵא ,נָכֵה ,נָכֶה kommt aber sonst immer tropisch vor für: *niedergeschlagen*, (s. 66, 2. Sprüchw. 15, 2. 17, 22. 18, 14.), und so fasse ich es auch hier in Beziehung auf die Moabiter. So *Saad.* وهم مكتأبين *und sie sind betrübt.* 6 *Codd. Ross.* lesen auch נְכָאִים, welche Form sonst gewöhnlich ist. אַךְ behält auch hier seine Bedeutung: *nur, nicht anders als* d. i. dann s. v. a. gänzlich, vgl. 5 Mos. 16, 15: וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ *und sollst nur fröhlich seyn*, nichts thun, als fröhlich seyn. Der Sprachgebrauch würde auch wohl erlauben, zu erklären: (als) *lauter* Betrübte, vgl. אַךְ חֹשֶׁךְ lauter Finsterniſs Ps. 139, 11, אַךְ הֶבֶל lauter Tand 39, 12. — Die Stadt קִיר חֲרֶשֶׂת oder קִיר חֶרֶשׂ V. 11. (Mauer von Scherben oder vielmehr Backsteinen, *Aqu.* τοίχῳ ὀστρακίνῳ. *Symm.* τεί-χει ὀστρακίνῳ. *Vulg. muri cocti lateris*) kommt auſserdem noch 2 Kön. 3, 25 als eine wichtige Stadt Moabs vor. *Vitringa* hält sie für dieselbe mit *Kir-Moab* 15, 1, was nicht unwahrscheinlich ist, da sie hier als zertrümmert angeführt wird, und ebenfalls als eine der Hauptstädte erscheint. Den Namen *Kir-Moab*, den sie zum Unterschied von andern gleichnamigen Orten (22, 6) bey den Hebräern führen mochte, wählte der Schriftsteller oben des Parallelismus und Gleichklangs mit *Ar-Moab* wegen. Der Name paſst sehr gut zu der Haupt*veste* des Landes. *Chald.* כְּרַךְ תּוּקְפְּהוֹן *ihre starke Veste.*

8. Das Wort שַׁדְמוֹת, שַׁדְמוֹת ist ungewisser Bestimmung, da uns die Etymologie und Dialektsvergleichung verläſst. Klar ist die Bedeutung: *Gefilde*, und zwar Korngefilde (Hab. 3, 17) und Weinpflanzung (5 Mos. 32, 32); letzteres hier. Mehrere alte Erklärer geben es auch durch: Weinstöcke, *Symm.* κλήματα (wofür *Biel* in einer von Schleuſsner wiederholten Bemerkung sehr zur Unzeit κλίματα vorschlägt, vgl. κληματίς 5 Mos. 32, 32 *LXX*). *Syr. Saad.* und *Arabs Erp.* im *Deut.* ܫܒ̈ܒܠܐ,

نوالي, ebenso *Abulwalid:* الاجفان, und nach ihm Kimchi. Ueber die *Enallage generis* in אֻמְלַל s. Lehrgeb. S. 720. Von *Hesbon* s. zu 15, 4. Weinbau fand in jenen Gegenden auch noch Seetzen (B. 18. S. 428). — Den Grund, weshalb die Weinpflanzungen verwelkt dastehn, enthalten die folgenden Worte, welche wörtl. lauten: *der Weinstock Sibma's* (*Nom. absol.*), *die Herrscher der Völker zerschlugen seine edlen Reben.* שִׂבְמָה wird 4 Mos. 32, 38 neben Nebo und Baal-Meon genannt. Hieronymus zu d. St. sagt aber, dafs es kaum 500 Schritt (½ röm. Meile) von Hesbon entfernt gelegen habe. הָלַם kommt Ps. 74, 6 vom *Zerschlagen* (der Tempelzierrathen) durch den verwüstenden Feind vor. בַּעֲלֵי גוֹיִם *Herren der Völker* können hier die feindlichen Krieger, unter denen man sich doch die Assyrer zu denken haben wird, alle genannt werden, sofern sie zur Zeit ihrer Oberherrschaft die Völker (Vorderasiens) beherrschten. Andere verstehen die Könige oder Fürsten der Feinde, die diese Verwüstungen durch ihre Krieger veranstalteten. *Saad.* ملوك ذوي الامم *die Könige, die Herren der Völker.* Ueber שְׂרוּקֶּים s. zu 5, 2. Aufmerksamkeit verdient übrigens die Erklärung von *Coccejus* (im *Lex.*), *Vitringa, Lowth, Eichhorn* u. A., welche diese Worte fassen:

der Weinstock Sibma's (welkt),
dessen edle Reben die Herrscher der Völker berauschten u. s. w.

הָלַם wird dann in dem Sinne wie 28, 1 gebraucht, und es gehört zum Lobe des Weinstockes, dafs Könige sich in ihm berauschen, wozu man 1 Mos. 49, 20 und die Gewohnheit morgenländischer Herrscher, sich die edelsten Produkte aller Provinzen für ihre Tafel liefern zu lassen (Heeren's Ideen Th. 1. S. 544), vergleichen kann. Auch die folgenden Hemistichien beschreiben den früheren blühenden Zustand dieser Reben. Ich würde dieser Erklärung beytreten: nur wäre dann des gewaltthätigen Wüstens der Feinde in den Pflanzungen gar nicht gedacht,

und das Verwelktseyn stünde ohne Grund. — *Bis Jaëser reichten sie, irrten in der Wüste*). Die Lage von Jaëser (יַעְזֵר, יַעֲזֵיר) ist durch Eusebius genau bestimmt. Ἰαζὴρ, πόλις τοῦ Ἀμοῤῥαίου ἀπὸ ῑ σημείου Φιλαδελφίας πρὸς δυσμὰς ἐν τῇ νῦν Περαίᾳ τῆς Παλαιστίνης .... διέστηκε δὲ τῆς Ἐσσεβὼν σημείοις ιέ, καὶ φέρεται ἐπ' αὐτῆς ποταμὸς μέγιστος ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ἐκπίπτων. Unter dem Worte Ἀσώρ gibt er die Entfernung von Philadelphia nur 8 röm. Meilen an, und westlich muſs wohl von südwestlich verstanden werden. Dort fand Seetzen (S. 429) auf dem Wege von Ammân herunter die Ruinen von Szâr, und einem andern Orte Szîr, von wo ein kleiner Fluſs (Nahar Szîr) in den Jordan flieſst (S. 430). Daſs die Ranken des Weinstock's von Sibma bis Jaëser und in die Wüste reichen, ist dichterischer Ausdruck für die Verbreitung der üppigen Weinpflanzungen nach diesen Gegenden. Vgl. Ps. 80, 14, wo es nur tropisch steht. Sehr gewählt ist der Ausdruck des *Irren's* in der Wüste, wo die Rebe keinen Stab oder Baum mehr findet, an den sie sich schlieſse, so wie der Wanderer keinen Weg. — *Seine Ranken breiteten sich aus, gingen über's Meer*) Unter יָם kann hier nichts anders, als das todte Meer verstanden werden, wie in der ähnlichen Stelle Ps. 80, 14 das mittelländische. Für den Ausdruck vgl. auch 1 Mos. 49, 22: בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר *die Zweige schritten über die Mauer.* Jeremia (48, 32) macht daraus einen See Jaëser (יָם יַעְזֵר), welches *Vitringa, Rosenmüller* u. A. als die richtige Interpretation des יָם in unserer Stelle ansehen. Allein in diesem Falle möchte ich um so weniger den Text des Jeremia für authentische Erklärung des jesaianischen gelten lassen, da gegen die Sachrichtigkeit und selbst die Lesart desselben Zweifel obwalten. Von einem *See Jaëser*, den ältere Charten aus der Stelle des Jeremia gezeichnet haben, weiſs nämlich durchaus kein Geograph oder Besucher jener Gegend. Seetzen sagt (S. 430): „wir kamen in der Nähe von Quellen des

Nahar Szir hin, welche ich für Jaser halte, von einem Landsee wuſste mir kein Mensch zu sagen; aber ich sahe dort etliche Teiche." Auch *Legh's* Reisegesellschaft, die denselben Weg nahm, erfuhr nichts davon. Jeremia, der hier blos den todten und gelehrten Ueberarbeiter macht, konnte jene Gegenden schwerlich durch eigene Anschauung, und scheint das ihm zu kühn scheinende Bild des Jesaia hier auf seine Art gemildert zu haben, indem er aus der Verbindung auf einen See bey Jaĕser schloſs *). Obendrein sind die Worte des Jeremia: עברו ים עד ים יעזר נגעו blos versetzt aus denen des Jesaia: עד יעזר נגעו ... עברו ים, mit nochmaliger Einschaltung des ים, welches fast kritisch verdächtig ist, wenigstens von den *LXX* nicht gelesen wurde. Diese lesen: πόλεις Ἰαζὴρ ἥψαντο d. i. ערי יעזר נגעו, worin vielleicht die richtige Lesart ערי יעזר כ׳ steckt, aus welcher leicht עד ים יז entstehen konnte, da das ם so häufig abbrevirt wird. Auf jeden Fall müssen wir wenigstens gegen einen See Jaĕser *an unser Stelle* protestiren. Auch dieser Aus-

*) Von Jeremia möchte ich nämlich noch mehr und williger annehmen, was *Eichhorn* (hebr. Propheten I, S. 254) von unserem Stücke des Jesaia sagt: „doch scheint er das Land eher durch fremde Erzählung als Autopsie gekannt zu haben. Denn er scheint die ihm bekannt gewordenen geographischen Namen mehr nach dem Zufall aufzugreifen, als sie nach ihrer Lage zu ordnen: daher er, soweit wir nach unserer Kenntniſs der Geographie des Landes urtheilen können, die Oerter etwas bunt durch einander setzt. Zu geographischen Ortsbestimmungen scheint daher dieses Gedicht nicht geeignet zu seyn." Dennoch nimmt dieser Gelehrte weiter unten (Th. 2, S. 595) an, daſs Jaĕser vielleicht auf dem ihm benachbarten Landsee den gewonnenen Wein von Sibma *verfahren habe*, wozu doch eine sehr beträchtliche Ausdehnung desselben gehören würde. Die meisten älteren Charten, und nach ihnen *d'Anville* und selbst *Paultre*, zeichnen einen kleinen See, aus welchem der Fluſs Jaĕser wie aus einer Quelle entspringt, aber allerdings ganz willkührlich.

druck bezieht sich übrigens auf die Ausbreitung der Weinpflanzungen über's todte Meer hinaus, schwerlich auf die Ausfuhr der edlen Reben und Weinfächser oder des Weins in die Länder jenseit des Meeres.

9. *Darum weine ich, wie um Jaëser, um den Weinstock Sibma's*) wörtl. mit dem Weinen Jaëser's um den Weinstock Sibma's. בִּבְכִי יַעְזֵר s. v. a. כִּבְכִי יַעְזֵר oder noch häufiger ohne Präposition (Lehrgeb. §. 218, 5 *litt. b*) für: wie das Weinen Jaëser's. בְּכִי יַעְזֵר kann aber nach dem Sprachgebrauch seyn: *das Weinen Jaëser's*, wo der Sinn wäre: *nicht minder als Jaëser* (weine ich), oder *das Weinen* (des Propheten) *um Jaëser*, wie fast alle Ausleger annehmen. *Aben Esra* erklärt es durch בכי על יעזר. Bey Jeremia steht מִבְּכִי comparativ: mehr als Jaëser, oder: als um Jaëser, wahrscheinlich wegen der Ungewöhnlichkeit jener Redeweise. — *Ich benetze dich mit meinen Thränen*) אֲרַיָּוֶךְ offenbar versetzt (wenn nicht ursprünglich verschrieben) für אֲרַוָּיֵךְ, mit dem Tone auf *Penultima*, wie אֲהֵבָתֶךְ Ruth 4, 15, שׁוֹבְבָתֶךְ Jes. 47, 10. — *Denn in deine Obstlese und Erndte fällt der* (*Schlacht-*) *Ruf*) קַיִץ vorzugsweise von der Obsterndte (28, 4), sonst vom *Obste* selbst (2 Sam. 16, 1). Daher die Variante קֵיצֵךְ (s. *de Rossii Schol. crit.* zu d. St.). Für קצירך ist bey Jerem. בצירך *Weinlese* gesetzt, wegen der vorhergegangenen häufigen Erwähnung des Weins, und für הֵידָד das erklärende שׁוֹדֵד. Ersteres steht hier vom Schlachtgeschrey (Jer. 51, 14) und bildet einen schönen Gegensatz gegen das frohe Jauchzen der Schnitter und Winzer (hier und V. 10). Wie sehr zur Unzeit *Lowth* und *Dathe* die Lesart בציר und שודד hier aufnehmen wollen, sieht jeder von sich selbst.

10. הֵידָד hier vom frohen Zurufe der Winzer und Kelterer (Jer. 25, 30). In dem Gegensatz dieses הֵידָד mit dem so ganz verschiedenen im vorigen Verse liegt ein schönes Wortspiel, welches der ältere Dichter nur angedeutet hat, dem Leser das Vergnügen überlassend, es

aufzufinden und auszufüllen. Bey Jeremia (הידד לא הידד) wird es stark hervorgehoben, verliert aber eben dadurch an Anmuth und an Kraft. Dafs כרמל hier als Appellativum stehe, ist von vielen neuern Auslegern und vielleicht schon von Jeremia übersehen worden. Er hat es für den *Carmel* genommen, und daher wenigstens *das Land Moab* noch besonders hinzugesetzt.

11. הָמָה von der *tobenden, unruhigen* Bewegung im Innern, als Folge der Affecten der Angst (Jer. 4, 15), der Sehnsucht (Ps. 42, 6. 12. Hohesl. 5, 4), des Mitleids (Jer. 31, 20), in Verbindung mit מֵעִים (Jer. 31, 20) und לֵב (Ps. a. a. O.), wie etwa unser *Klopfen des Herzens* (was der Hebräer aber auch hat 1 Sam. 24. 6), hier verglichen mit dem Toben und Rauschen der Harfe, welches mit demselben Verbo ausgedrückt wird (14, 11). So erzählt *Forster* von den Wilden der Südsee, dafs sie die Barmherzigkeit ein Bellen der Eingeweide nännten. Der Vergleichungspunct liegt nicht in dem Klagen und Seufzen (הָמָה Ezech. 7, 16), da כִּנּוֹר nie als Instrument der Klage vorkommt: eher ist dieses bey Jeremia der Fall, wo deshalb auch die *Flöten*, das Instrument der Todtenklage (Matth. 9, 23. Luc. 7, 32), gewählt sind. Weit natürlicher sind aber beyde Bilder, als ein ähnliches geschmackloses bey *Motanabbi* (Ged. 55. V. 26).

ولكن هبّ خوفك في حشام هبوب الريح
في رجل الجراد

Aber es rauschet Furcht vor dir in dem Innern, wie der Wind rauscht in den Flügeln der Heuschrecke.

Ueber *Kir-Heres* s. V. 7.

12. Die Wörter נִרְאָה und נִלְאָה geben eine von den meisten Auslegern übersehene Paronomasie, besonders auf die Aehnlichkeit der *liquidae* ר und ל gegründet, wie Micha 1, 13 mit רֶכֶשׁ und לָכִישׁ ein Wortspiel gebildet wird. Ueber die Verwechselung dieser Buchstaben

s. Wb. II, 515. Wörtl. dann erscheint Moab (und) müht sich ab auf der Höhe. נִרְאָה ist das eigentliche Wort vom Erscheinen der Menschen vor ihren Göttern (1, 12); נִלְאָה aber, *das Abmühen*, ist von dem ganzen beschwerlichen Ritual zu verstehen, welches die Hebräer bey den Götzendienern, z. B. den Baalspfaffen (1 Kön. 18, 26 ff.), verspotteten, weil es nichts ausrichte. Dieses letztere liegt in וְלֹא יוּכָל vgl. Jer. 3, 5. 20, 7. Ps. 21, 12 und oben 7, 1. Schleppend bleibt die Verbindung: כי נראה כי נלאה immer, und die Conjectur, dafs das erstere blos eine Variante des zweyten sey, drängt sich fast unwillkührlich auf.

13. 14. Die Nachschrift des Propheten und Anwendung auf die jetzige Zeit. Der Ausdruck sagt nichts darüber aus, ob das Orakel früher durch ihn selbst gegeben, ob also Orakel und Nachschrift von demselben Verfasser sey: doch scheint mehr das Gegentheil daraus hervorzugehen, eben weil der Identität des Mittlers dieser Offenbarung nicht gedacht wird. מֵאָז *vordem, vorlängst* wird auch 44, 8. 45, 21. 48, 3. 5. 7 in Bezug auf frühere Orakel gebraucht. Der Zusatz: *wie eines Tagelöhners Jahre* hier und 21, 16 soll der Zeitangabe etwas bestimmteres geben, sofern der Lohnarbeiter zwar seine Zeit ausdient, aber auch nicht länger. Daher der Sinn: nicht länger und nicht kürzer. מְעַט מִזְעָר 10, 25.

Kap. 17, 1—11.

Orakel gegen das Reich Samarien und das damascenische Syrien. Damascus (V. 1) und Samarien (V. 3) werden verödet werden, wie es die Gegenden jenseit des Jordan schon sind (V. 2). Ephraim's Herrlichkeit verschwindet, die Feinde bereiten ihm Niederlagen, und wenig wird gerettet werden (V. 4—6. 9), zur Strafe dafür, dafs es Jehova vergafs, und sich zu fremden Völkern hielt (V. 10. 11). Dann, wenn es zu spät ist, wird es sich von seinen Götzen wenden, und nach seinem Schöpfer und Schutzgott hinblicken (V. 7. 8).

Ueber die Veranlassung und Abfassungszeit des Orakels kann wenig Zweifel obwalten. Es muss zu der Zeit ausgesprochen seyn, wo die Könige von Ephraim und dem damascenischen Syrien gegen Juda verbündet waren (weshalb sie hier in Ein Orakel zusammengefasst sind), wo die Assyrer, von Ahas herbeygerufen, schon die Gegenden jenseit des Jordan verödet hatten (V. 2) und für Syrien und Ephraim bald dasselbe fürchten liessen; also gleichzeitig mit dem Abschnitte 8, 1—9, 6. So *Lightfoot* (*Opp. T. I.* S. 101), *Rosenmüller* und die meisten Neuern. Nur *Eichhorn* (hebr. Propheten I, 211 ff) und *Bertholdt* (Einleit. IV. S. 1388) denken sich den Untergang von Damascus schon vorangegangen, wo V. 1 dann nicht als zukünftig, sondern als gegenwärtig aufgefasst, und das Ganze als eine durch den Untergang von Damascus veranlasste Warnung für Israel genommen wird; allein schon der gewöhnliche Sprachgebrauch möchte für die Auffassung von V. 1 als *Futurum* sprechen. Ohne alle Begründung ist aber *Grotius* Meinung, dass das Orakel im ersten Jahre des Hiskia geschrieben sey, und die Zerstörung des unter Tiglatpilesar zwar eroberten, aber nicht zerstörten, Damascus, welche zu gleicher Zeit mit der von Samaria erfolgt seyn möge, voraussetze. Ist doch V. 3 unseres Orakels noch von einer *Herrschaft* in Damascus die Rede! Ausserdem ist oft bemerkt worden, dass keine wörtliche Erfüllung solcher prophetischen Flüche vorausgesetzt werden dürfe. Damascus wurde nämlich von den Assyrern unter Tiglatpilesar zwar eingenommen (s. Einleit. zu Kap. 7), aber sie wurde nicht zerstört, und erscheint bald darauf wieder als blühende Stadt, gegen welche die Propheten neue Strafreden ausstossen (Jer. 25, 9. 10, 27, 8. 49, 23. 24. Zach. 9, 1. Ezech. 27, 18). Vgl. die Einleitungen zu den Orakeln über Babel (Kap. 13. 14) und Moab (Kap. 15. 16). Die jesaianische Echtheit des Stückes ist nicht zweifelhaft; wird auch durch mehrere Berührungen der Sprache, Bilder und Vorstellungen, soviel deren in einem kleinen Abschnitte erwartet werden können, verbürgt.

1. Die Inschrift: מַשָּׂא דַּמָּשֶׂק ist zu eng gefasst, da das Orakel sich auch auf *Ephraim* bezieht (V. 3. 4 ff.), und ist vom Sammler wahrscheinlich aus V. 1 genommen,

ohne dafs er tiefer in den Inhalt des Orakels eindrang. Ueber die früheren Schicksale der Stadt und des Reiches Damascus, welche auf unser Orakel weiter keinen Einfluss haben, s. *Vitringa* 1, S. 650 ff. und Beck's Anleit. zur allgem. Weltgesch. I, S. 583 ff. Als Königreich war es zur Zeit des Salomo durch Reson (רזון = רזן Fürst), einen Feldherrn des Königs von Nesibis, gegründet worden, und war seitdem in stete Kriege mit dem Reiche Ephraim verwickelt gewesen, bis es sich unter Rezin mit diesem Reiche gegen Juda verbunden hatte. — *Siehe, Damascus wird keine Stadt mehr seyn*) wörtl.: siehe, Damascus wird entfernt werden aus den Städten. הִנֵּה mit dem Particip zeigt im prophetischen Style stets das *Futurum* an (3, 1. 7, 14. Jer. 30, 10. Lehrgeb. 792), wie es hier alle alte Vers. ausgedrückt haben, überhaupt höchst selten einen gegenwärtigen Zustand (2 Mos. 34, 10. 1 Mos. 16, 11). מֵעִיר ellipt. für מִהְיוֹת עִיר so dafs es keine Stadt mehr ist (vgl. 7, 8). — *Ein Haufen Trümmern wird es*) מְעִי, welches nur hier vorkommt, ist einerley mit עִי, und ersteres *contr.* aus מְעְוִי (von עָוָה umkehren, zerstören), wie עִי aus עְוִי. Gewählt ist die seltene Form wahrscheinlich des Gleichklanges wegen mit מעיר vgl. 15, 4. 59, 13.

2. Schon sind die Städte jenseit des Jordan von Einwohnern entblöfst; bald werden Damascus (V. 1) und Samaria (V. 3) dasselbe Schicksal haben. עָרֵי עֲרֹעֵר gibt eine Paronomasie, und ist ohne Zweifel durch: Städte *bey* und *um* Aroër aufzulösen, wie Jos. 13, 17: עָרֵי חֶשְׁבּוֹן *Städte um Hesbon.* Der Ausdruck scheint parallel dem häufigern: Töchter einer Stadt (s. zu 3, 16). Gar schwierig ist aber die Bestimmung von עֲרֹעֵר, sowohl in allgemeiner geographischer Hinsicht, als in Beziehung auf diese Stelle. Am häufigsten erscheint *Aroër* als eine am Flusse Arnon gelegene Stadt, und Südgränze des Stammes Ruben sowohl, als des ganzen Gebietes jenseit des Jordan (5 Mos. 2, 36. 3, 12. 4, 48. Jos. 12, 2.

parallelen Gliede מַמְלָכָה מִדַּמָּשֶׂק. Ephraim verliert seine königliche Veste, wie Damascus und das übrige Syrien sein Königthum. Vgl. Hos. 10, 14. Micha 1, 6. — *und dem Rest von Syrien*) Einige Erklärer haben hier den Athnach nach דמשק setzen, und die Worte וּשְׁאָר אֲרָם zum folgenden ziehen wollen, so dafs es hiefse: und dem Rest von Syrien geht es wie der Herrlichkeit von Israël. Allein auch Damascus soll ja dasselbe Schicksal haben, und das dritte Versglied sagt es von beyden aus: Damascus und Syrien soll es gehen, wie Ephraim, beyde Verbündete sollen Ein Schicksal theilen. Ueber הָיָה כְּ s. zu 1, 9. Für den Ausdruck vgl. Hos. 9, 11: *Ephraim, gleich einem Vogel fliegt hinweg seine Herrlichkeit.* In der Uebersetzung ist statt *ihm* zu lesen *ihnen.*

4. Die *Herrlichkeit Jakobs* d. i. Israël's oder Ephraim's. *Jakob* = Israël steht am häufigsten freylich für die ganze Nation, aber auch für das Reich Israël Hos. 12, 3. 4. 5. Micha 1, 5: *Wo ist Jakob's Uebertretung? Nicht zu Samarien? Und wo die Höhen Juda's? Nicht zu Jerusalem?* sowie späterhin für *Juda* (Obad. 18. Nah. 2, 3). Vgl. über den Gebrauch von Israël oben zu 9, 7. *Eichhorn* zu d. St., welchem es entgangen ist, dafs Jakob für das Reich Israël gebraucht werde (was aber an sich höchst natürlich ist, da es als der dichterische Ausdruck für Israël seiner Natur nach den Sprachgebrauch desselben theilen mufs), mufs dem Orakel eine gezwungene Wendung geben, um es mit auf Juda zu beziehen, gesteht aber selbst, dafs es weit passender seyn würde, wenn sich die obige Auffassung des Ausdrucks *Jakob* erweisen lasse. Die Stelle des Micha ist dafür entscheidend. — *Sein fettes Fleisch wird mager*) vgl. 10, 16.

5. Die gänzliche Niederlage wird hier mit einer Korn- und V. 6 mit einer Obsterndte verglichen, bey welcher nur eine sehr kleine Nachlese übrig bleibt. Das Bild von der Korn-Erndte s. auch Joël 3, 18. Apoc. 14, 15. 16 und ähnlich bey arabischen Schriftstellern, z. B.

vit. Tim. II, S. 116. Z. 4 in der Kriegserklärung des Sultans von Aegypten an Timur: لنحصدنكم حصد الهشيم ولندوسنكم دوس الحطيم *wir wollen euch mähen, wie man dürres Gras mäht, und wollen euch zertreten, wie man Spreu zertritt.* Aehnliche Bilder für dieselbe Sache werden hergenommen von der Weinerndte (Jer. 49, 9. Obad. 5. Apoc. 14, 18. *vit. Tim. T. I.* S. 256. Z. 13), vom Keltertreten (63, 1 ff.), vom Dreschen des Getreides (21, 10), vom Fällen eines Waldes (10, 34), Zerstören des Weinbergs (18, 4). — *Es ist* (oder *wird seyn*), *als ob die Schnitter Halmen sammeln*) קָצִיר die Erndte, hier dichterisch für קֹצְרִים die Schnitter, wie z. B. מְרִי Widerspenstigkeit für Widerspenstige (Ezech. 2, 7. 8. 44, 6), קֹדֶשׁ Heiligthum für Heilige (3 Mos. 21, 6). Man könnte es auch durch אֹסֵף oder אִישׁ auflösen (Lehrgeb. §. 165, 3. 164, 2). אָסַף hier viell. vom Zusammenfassen der Halmen mit der Hand, um sie zu mähen. — *Als ob man Aehren liest im Thale Rephaim*) Dieses Hemistich steigert den Sinn, weil nach der Aehrenlese um so weniger übrig bleibt. עֵמֶק רְפָאִים das *Thal der Rephaiten*, eines alten canaanitischen Riesenvolkes (1 Mos. 14, 15. 15, 20), erstreckte sich von Jerusalem südwestlich nach Bethlehem und Philistäa hin (Jos. 15, 8. 18, 16. 2 Sam. 5, 18. 22. 23, 13, vgl. Jos. Archäol. 7, 10) und scheint sehr fruchtbar und getreidereich gewesen zu seyn, weshalb es hier beyspielsweise hervorgehoben wird.

6. Der Prophet geht hier zum Bilde von der Oliven- und Obsterndte über, vgl. 24, 13. עֹלֵלֹת *Nachlese* ist hier und Richt. 8, 2 mit dem *Singular* im *Masc.* construirt, eine nicht seltene *Enallage generis*, besonders bey leblosen Dingen und wenn das Prädicat voransteht (16, 8). נֹקֶף זַיִת das Olivenschlagen, weil man sie mit Stöcken oder Stangen abschlägt, wofür חָבַט, خبط (5 Mos. 24, 19) und נקף gebraucht wird (24, 13).

בְּגַּבַּת für בְּגַּבַּת — *Zwey, drey Beeren oben im Laube*) oder *Wipfel*, die man nämlich nicht erreichen konnte. שְׁנַיִם kommt für eine kleine Zahl vor, wie unser *ein Paar* (1 Kön. 17, 12), hier: *zwey, drey*, und nachher: *vier fünf*, wie Jer. 3, 14: *eins, zwey*. Zu גַּרְגְּרִים bemerkt *Juda ben Karisch ms.* حبوب الزيتون وكذلك قول المشنة في التين גרוגרות תאנים (es bedeutet) *die Olivenbeeren. In der Mischna wird die Form* גרוגרות *von den Feigen gebraucht.* Im Arab. steht جُرْجُر nach *Dschauh.* von der Bohne s. v. a. فول, aber *Saad.* braucht es auch hier von der Olivenbeere. Von *Beeren* sehr verschiedener Art wird es im Talmudischen gebraucht (s. *Buxtorf.* 485), wo auch גלגל dafür vorkommt (*Mischna Schabb.* 6). Vielleicht ist letztere Form die ursprüngliche, da sie eine sehr leichte Etymologie gibt, von גרגר sich aber keine passende angeben läſst. Ebenso wird für גַּל Steinhaufen im Talmud. גַּרְגִּיר gesagt (*Schebiith cap.* 3). — Das nur hier und V. 9 vorkommende אָמִיר geben die Verss. und Rabbinen einstimmig durch: *Ast* oder *Gipfel*. *LXX.* ἐπ' ἄκρου μετεώρου. *Vulg. in summitate rami. Chald.* בְּרֵישׁ עֲנַפָּא. *Saad.* في راس عصن. *Kimchi:* הַעֶלְיוֹן הַקָּצִיר der oberste Zweig, ebenso *Aben Esra*, welche es beyde mit אמר *Hiph.* (besser *Hithpa. sich erheben*) combiniren, und letzterer beruft sich zugleich auf das Arabische. Man muſs dort أمر *I. V.* Herrschaft üben, أمير Fürst, Emir vergleichen, wo es dann: *hoher Ast, Wipfel* bedeuten kann. So wird فرع *Gipfel*, vom Berggipfel, Wipfel und hochhängenden Äste eines Baumes, aber auch vom Haupt, Anführer gebraucht, wie im Hebr. פְּרָעוֹת Richt. 5, 2. Die von mir (im Wb. I, S. 47) gegebene Vergleichung von خضرا *Laub*, scheint mir jetzt nicht mehr passend, da dieses Wort etymologisch mit خضرا *Wolle* zusammenhängt, und vielmehr

zur Erklärung des hebr. צַמֶּרֶת (Ezech. 17, 3. 22. 31, 3) dient. — *vier, fünf* (Beeren) *in den Zweigen des Fruchtbaums*) בִּסְעִפֶיהָ פֹּרִיָּה eigentlich: in seinen, des Fruchtbaums, Zweigen. Das הָ ist hier überflüssiges *Suffixum*, wie es im Aramäischen so häufig ist, vgl. Sprüchw. 14, 13: אַחֲרִיתָהּ שִׂמְחָה *das Ende der Freude*. Hohesl. 1, 6. 3, 7, und oben 16, 4 mit der ersten Person. Die meisten alten Erklärer haben sich von der ungewohnten Construction irre machen lassen, richtig aber *Saad.* في افنان الشجرة المثمرة *in den Zweigen des Fruchtbaums.* Dieser hat auch die Ellipse in פֹּרִיָּה (*arbor*) *fructifera* richtig ausgefüllt, vgl. für die Form עֵץ פֹּרִיָּה Ps. 128, 3, und für die Ellipse פֹּרָת Fruchtbaum 1 Mos. 49, 22.

V. 8. Dann, wenn es freylich zu spät ist, wird das Volk die Nichtigkeit seiner Götzen erkennen, und sich zu Jehova wenden, vgl. 2, 20, und das Umgekehrte 9, 10. אֲשֵׁרָה *Götzenbild*, wahrscheinlich *Astarte*, wie die Induction der Beyspiele in m. Wb. 1, S. 75 ff. wohl genügend zeigt. Eine noch vollständigere Behandlung würde hier zu weit führen, vgl. aber außerdem *Spencer de legg. Hebr. rit. lib. II. cap* 27. S. 705. *Castelli Heptagl. col.* 2937. *Jurieu origine des cultes* S. 670. *Pfeiffer Opp. omnia* S. 180. *Vitringa* zu dieser Stelle, welche alle in demselben Resultate übereinstimmen. *Saadias* gibt es السواري (nach Paulus) lies السواري *Säulen*, wie es im Pentateuch beständig gegeben ist (2 Mos. 34, 13. 5 Mos. 7, 5. 16, 21). Ebenso *Abulwalid* im *Sing.* شجر, aber mit dem Zusatze, daß es jeden heiligen und dem Götzendienst bestimmten Baum bedeute. Ebenso *Kimchi* und fast derselben Annahme folgten die *LXX* mit ihrem ἄλσος, wobey jedoch zu merken, daß bey *Procopius* zu 1 Sam. 7, 4 ἄλση [illegible] durch τῆς Ἀστάρτης ἀγάλματα erklärt wird. Bey חַמָּנִים (27, 9) theilen sich die alten Verss. und Ausleger (s. in *Michaelis Supplemm.* [illegible]) zwischen *Bildsäulen* überhaupt, und *Sonnen-*

säulen (von חַמָּה), von welchen ersteres vorzuziehen ist, und zwar scheint das Wort nicht semitischen, sondern nach *Lorsbach* (*Jen. A. L. Z.* 1815 *no.* 59) persischen Ursprungs, wo خمانایی *chamanaji* Aehnlichkeit, Bildniſs bedeutet (s. *Castelli Lex. pers. col.* 89. 245). Daſs schon vor dem Exil einzelne Wörter des persischen Sprachstammes ins Hebräische übergegangen sind, kann wohl nicht geleugnet werden (s. mein kl. Wb. Vorrede S. IV. V. und zu 30, 33. 39, 2). Eine Ableitung aus dem Persischen hat auch schon Adelung (Mithridates I, S. 169) versucht, indem er *Oman* heiliges Feuer, sanskr. *homa* vergleicht. *Saadia* hier bey Paulus انذار, lies انداد *idola*, wie 27, 9 und 3 Mos. 26, 30. Gegen *Bocharts* (*Canaan* 2, 17) und *Spencer's* (*de legg. rit. III, diss.* 6. *cap.* 1) Erklärung durch: Sonnentempel s. *Vitringa* zu d. St.

9. Sinn: Ephraims feste Städte werden nach jener Niederlage einsam und allein im Lande übrig seyn, wie bey einem gefällten Walde hier und da ein kleiner Zweig zur Nachlese übrig gelassen wird für die Armen im Volke (nach 3 Mos. 19, 9. 10. 5 Mos. 24, 19. 20. 21. Ruth 2, 2 ff.), die die Reiser zusammenlesen (27, 11. 1 Kön. 17, 12). Der Sinn ist derselbe, wie V. 6, nur ist das Bild der Niederlage vom Fällen eines Waldes hergenommen (10, 34), und ist ausdrücklich angegeben, worin das Uebriggebliebene bestehen soll, nämlich in einigen wenigen festen Städten, die der Feind verschonen wird, und die dann allein im verödeten Lande stehen, wie Zion nach 1, 8. Die Bedeutungen חֹרֶשׁ Wald, Dickicht (1 Sam. 23, 15. Ezech. 31, 3), chald. חוּרְשָׁא, אָמִיר Zweig V. 6, מִפְּנֵי eig. *wegen* 10, 27. 57, 1. Jer. 9, 6 (vgl. im Arab. لوجه z. B. لوجه الله um Gotteswillen *Kor.* 76, 9) machen hier keine Schwierigkeit, aber daſs *Söhne Israels* vorzugsweise für die *Armen im Volke* stehen soll, kann willkührlich scheinen. Der Schriftsteller

scheint sich aber die Masse des Volkes als die dürftigere Klasse gedacht zu haben, im Gegensatze der Reichen oder des Königs, die den Wald hauen lassen. Nicht selten wird auf diese Art *das Volk*, als der niedere Theil, dem Könige oder den Reichen und Magnaten entgegengesetzt (vgl. Micha 3, 3 und zu 8, 1). Für die gewöhnliche Lesart möchte es keine bessere Erklärung geben; eine ganz andere ist aber von den *LXX* ausgedrückt worden, nämlich: *τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσονται αἱ πόλεις σου ἐγκαταλελειμμέναι, ὃν τρόπον ἐγκατέλειπον οἱ Ἀμοῤῥαῖοι καὶ οἱ Εὐαῖοι ἀπὸ προσώπου τῶν υἱῶν Ἰσραήλ.* Wörtlich so die alte *Vulg.*, aber der Araber hat statt der Heviter gesetzt: الموابيون *die Moabiter* (was ihm wegen der Verbindung mit den Amoritern jenseit des Jordan bequemer schien). Offenbar las oder conjecturirte der *Alex.* statt החרש והאמיר — החוי והאמרי (gar gezwungen ist nämlich Vitringa's Vermuthung, dafs sie die *Heviter* aus החרש durch Combination mit der Stelle Richt. 1, 35 herausgebracht hätten — denn dort stehen die *Amoriter*, nicht Heviter, und der Alexandriner ändert eher frisch weg den Text, ehe er solchen Grübeleyen nachhängt) und dachte an die Flucht der Canaaniter vor den eindringenden Israëliten unter Josua, welcher Lesart und Erklärung unter den Neuern auch *Michaelis* (orient. Bibl. Anh. XIV, S. 22), *Lowth, Koppe, Dathe, Eichhorn* u. A. gefolgt sind. Ersterer (in den Anmm. zur Bibelübers.) erinnert insbesondere daran, dafs unter Josua wahrscheinlich mehrere kanaanitische Stämme übers Meer nach der afrikanischen Küste ausgewandert wären. — Ist gleich dieser Sinn nicht unpassend, so ist es doch sehr mifslich, eine solche Lesart auf die Auctorität eines in kritischen Dingen so unzuverlässigen Uebersetzers anzunehmen, auch ist die Vergleichung bey weitem matter, als das echtjesaianische Bild, welches die Texteslesart gewährt. Alle übrige Uebersetzer haben diese gewöhnliche Lesart, so wenig sie sie verstehen, und so seltsam sie herum-

rathen. *Aqu. testa et Emir. Symm. silva et Amir. Theod. Hores et Amir* (alle 3 nur bey *Hieron.*). *Syr.* ܓܘܒܐ ܕܚܪܣ ܘܕܥܡܝܪ *die Cisterne Hares und Amir. Saad.* die Städte *Haresch* und *Emir. Hieron. aratra* (von חָרַשׁ pflügen) *et segetes* (vgl. עָמִיר Garbe). Alle aber denken an dieselbe Flucht der Canaaniter, und die meisten nehmen die Worte ebenfalls als *Nomina propria.* Wollte man bey jener historischen Beziehung bleiben, so wäre: *Wald und Zweig*, oder: *Saat und Zweig* vielleicht als eine sprüchwörtliche Redensart zu nehmen, für: Feld und Wald, und der Sinn: sie werden menschenleer seyn, wie damals, als die Canaaniter Feld und Wald vor den Israëliten verliefsen. Aehnlich Hieron. Luther, Hensler. Doch steht die Erklärung der ersteren bedeutend nach. Sonderbar ist, dafs *Jarchi* die *gewöhnliche Lesart* dennoch von den *Amoritern* erklärt. Er hat hier die Erklärung, die bey den *LXX* zum Grunde liegt, aus Tradition gekannt, und angewandt, ohne zu bedenken, dafs sie auf einer andern Lesart beruhe.

10. In den Worten צוּר מָעֻזֵּךְ liegt wahrscheinlich eine Anspielung auf עָרֵי מָעֻזּוֹ im vorigen Verse.

Die zweyte Hälfte des Verses gehört zu V. 11 und der Sinn der schwierigen Stelle, wie man auch in Erklärung einzelner Wörter abweichen möge, ist: Ephraim, seines Schutzgottes vergessend, pflanzte fremde Reben in seine Weinpflanzungen, in der Hoffnung, sie zu veredeln, pflegte sie und sah sie bald gedeihen, aber statt der glücklichen Erndte harret seiner Unheil und Schmerz, d. i. ohne Bild: Ephraim glaubte sich durch das Bündnifs der Fremden (d. i. der Syrer) zu ehren und heben, warb um die Gunst derselben (vgl. 2, 6) und freute sich ihrer, aber statt der Früchte solches gottlosen Bundes wird ihm Unglück und Schmerz zu Theil werden. Das Pflanzen fremder Fächsern in Ephraims Weinberg gibt ein schönes Bild des Einführens fremder Sitten, und überhaupt hier

der Hinneigung zu fremden Völkern, in Hinsicht auf Politik und Religion. — *Deshalb pflanztest du liebliche Pflanzungen*) נִטְעֵי נַעֲמָנִים eig. Pflanzungen der Annehmlichkeiten. Das Stw. נעם steht öfter von Schönheit der Gegend (1 Mos. 49, 15). Die Form נַעֲמָן ist in abstracter Bedeutung zu nehmen: *amoenitas*, wie אֲבָדָן Verderben, מִגְדָּן Kostbarkeit, nicht als *Adj. plantae voluptuosorum*, welche Bedeutung das Stammwort nicht hat. *Saad.* konnte es beybehalten: غروس نعمانية *angenehme Pflanzungen*. *LXX*. φύτευμα ἄπιστον, wo נעמנים für נאמנים genommen ist (auch *Hieron. fidelem*), und die Negation dann des Sinnes wegen willkührlich hinzugesetzt. — *und stecktest fremde Reben*) wörtl. bepflanztest es mit der Rebe der Fremde. זָרַע hier vom Pflanzen (40, 24), das *Suffixum* ־ֶנּוּ als Neutrum auf die Pflanzungen bezogen. Die Verbindung זְמֹרַת זָר *Rebe des Fremden*, ist wie בִּרְכַּת טוֹב guter Wunsch Sprüchw. 24, 25, עֲצַת רָע böser Rath Ezech. 11, 2; vgl. unten 22, 24 und Lehrgeb. §. 163, 1, d. *Fremde* Reben sind die besseren, edleren, womit man das Gewächs veredlen will (vgl. 5, 1). Daher *Aben Esra*: שׂוֹרֵק זָר.

11. Das erste Hemistich wörtlich: *nachdem du gepflanzt, zogest du groſs* näml. die gepflanzten Reben. בְּיוֹם bloss *als*, *nachdem* z. B. 1 Mos. 2, 4: בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם וְגוֹ׳ *nachdem Gott Jehova Erde und Himmel erschaffen hatte, da u. s. w.* שִׂגְשֵׂג, welches nur hier vorkommt, wird gewöhnlich von שָׂגַג abgeleitet, welches man für s. v. a. שָׂגָה, שָׂגָא *groſs*, *viel seyn* nimmt, also: תְּשַׂגְשֵׂגִי *du zogest groſs* das Gepflanzte, pflegtest es. *Kimchi* und *Aben Esra*: תְּגַדְּלִי. *Syr.* ܡܦܩ ܫܘܫܢܗ *es geht seine Blume hervor*; wobey das Verbum vermuthlich intransitiv genommen ist. Oder: machtest du viel *sc.* לָטַעַת zu pflanzen, also: pflanztest du viel, was aber minder passend ist. Man kann indessen שִׂגְשֵׂג auch von שׂוּג, סוּג (Hohesl. 7, 3) zäunen, ableiten, also: umzäu-

ten und Aethiopien gerügt wird; allein bemerkenswerth ist die Schonung und das Lob, mit welchem hier von dem mächtigen und fernen Bundesgenossen gesprochen wird. Keine Spur hier von der sonstigen stolzen Abneigung gegen jedes Fremde; der Prophet scheint das ferne tapfere Volk als einen Gott wohlgefälligen Freund und Beschützer Israëls zu betrachten, wie Kap. 40 ff. eine ähnliche Ansicht über Cyrus ausgesprochen ist.

Ueber die Verbindung von 17, 12—14 mit 18, 1—7 kann allerdings Zweifel entstehen, und *Rosenmüller, Eichhorn* u. A. haben die beyden Stücke getrennt, wogegen sie von den meisten Auslegern, als *Vitringa, Koppe, Paulus, Bertholdt, de Wette* verbunden gedacht worden sind. Allerdings ist wahr, dass 17, 14 einen passenden Schluss gewährt, sowie 18, 1 einen passenden Anfang; allein die historische Beziehung ist doch offenbar dieselbe (vgl. 17, 13. 14 mit 18, 3—6) und das 18te Kapitel wird durch diese Verbindung gewiss deutlicher. Man könnte die beyden Abtheilungen gleichsam als 2 Strophen desselben Orakels betrachten.

Eichhorn (hebr. Propheten I, S. 524) nennt Kap. 18 das Orakel eines ungenannten Zeitgenossen des Jesaia, spricht es also dem Jesaia ab, wahrscheinlich durch das etwas Neue und Fremdartige des Inhalts bewogen. Allein dieses liegt in der Sache, da Jesaia nicht weiter von Aethiopien spricht, und ausserdem fehlt es doch nicht an Aehnlichkeiten des jesaianischen Styls, wohin vorzüglich die gehäuften *Epitheta* des Volkes (V. 2) gehören, vgl. כנפים V. 1 Flügel für: Heere 8, 8; V. 4, vgl. 8, 6. 11; V. 5 vgl. 17, 10. 11. Doch es würde voreilig seyn, eine Behauptung zu widerlegen, die bis jetzt noch nicht mit Gründen unterstützt ist.

Sonderbar ist die Ansicht einiger ältern Ausleger, z. B. des *Ephräm, Matth. Hiller's* und *J. H. Michaëlis*, dass das Orakel drohend gegen Aethiopien sey, wozu wahrscheinlich das missverstandene הוי 18, 1 veranlasst hat. Es sind übrigens unter diesen überhaupt höchst wenig, die sich in den Sinn desselben irgend gefunden haben.

Der Sinn einzelner schwierigen Stellen des Orakels (bes. 18, 1. 2) ist nicht weniger dunkel, als durch viele willkührliche exegetische Conjecturen verdunkelt worden: das Urtheil einiger Erklärer aber, als ob das ganze Orakel räthselhaft und unverständlich sey, übertrieben.

Spezielle Behandlungen sind:

Matth. Hilleri Hyrthymus za Ithjopia i. e. Calamitas Aethiopiae s. Commentarius in cap. XVIII. Jesaiae. Tub. 1714, und wieder abgedruckt im *Thes. nov. philol. et theolog. Amstelod.* 1732. *T. I.* S. 883 ff.

Aurivillii dissert. ed. Michaëlis, no. 15. S. 351 ff.

Schelling animadverss. philol. in Jes. S. 37 ff.

12. הוֹי ist hier nicht Ausruf der Drohung an diese Völkermenge, sondern des Bedauerns wegen des von ihr dem Volke Gottes drohenden Unheils, wie 1 Kön. 13, 30: הוֹי אָחִי *ach wehe! mein Bruder.* Die Vergleichung eines Völkergetümmels mit dem Wogengetümmel oder übertretenden Strömen (vgl. 8, 7) ist häufig (Jer. 6, 23. 46, 7. 8. 47, 2. Ps. 65, 8), und von beyden werden die Verba הָמָה und שָׁאָה gebraucht, besonders in Beziehung auf Kriegsheere (Dan. 11, 11 ff. Amos 2, 2. Hos. 10, 14). Ebenso bey arabischen Schriftstellern, z. B. *vit. Tim. I.* S. 254: انفذ جيشا كرارا بل بحرا زخارا *er sandte ein ungestümes Heer, ja ein wogendes Meer.* S. 560: بحر جيشه كان تموج *das Meer seines Heeres wogte. T. II.* S. 12: وتوجه بذلك البحر الطام .. الي جهة الشام *er wandte sich mit diesem wogenden Meere nach Syrien.*

13. Das erste Glied dieses Verses (לְאֻמִּים — יִשָּׁאוּן) fehlt in 7 hebr. *Mss.* und dem Syrer, und da es die 5 letzten Worte des 12ten Verses wiederholt, ohne zugleich das ganze Hemistich zu nehmen (es fehlt nämlich das *Nomen regens* כִּשְׁאוֹן), so ist ein gegründeter Verdacht vorhanden, dafs diese Worte durch Versehen eines Abschreibers zwey Mal geschrieben sind; was aber allerdings sehr früh geschehen seyn muſs, da schon die *LXX* die Worte haben. Wer irgend Handschriften benutzt hat, weifs, wie die Abschreiber solche aus Versehen mehrere Mal geschriebene Wörter, um die Handschrift nicht zu entstellen, selten oder nie ausgestrichen oder

radirt, sondern meistens nur mit kleinen, leicht zu übersehenden, Zeichen als falsch notirt haben. Dieser Verdacht würde sich regen, wenn jene äufseren Auctoritäten auch nicht hinzukämen, und die entgegengesetzte Möglichkeit, dafs man sie ausgelassen habe, weil sie überflüssig schienen, ist weit minder wahrscheinlich. Schleppend sind sie um so mehr, da der vorige Vers den hier wiederholten Sinn schon zwey Mal ausgedrückt hatte, und eine solche Breite nicht im Geiste des echten Jesaia ist. Wäre sie echt, so müfste man darin eine Spur des stufenförmigen Rhythmus, den ich in mehreren Stufenpsalmen und dem Lied der Debora nachgewiesen habe (*A. L. Z.* 1812, *no.* 205, vgl. *Hollmann comment. ad carmen Deborae.* S. 8. 9), erkennen, nach welchem der folgende Vers die Schlufsworte des vorhergehenden aufnimmt und wiederholt. — *Er dräut ihnen, und sie fliehen fern*) גָּעַר von Gott, wenn er die Elemente (Ps. 104, 7. 106, 9) oder die Völker schreckt und beschwichtigt (Ps. 9, 6). מִמֶּרְחָק wie מֵרָחוֹק 22, 3. 23, 6 für: in die Ferne, vgl. מִקֶּדֶם gen Morgen 1 Mos. 13, 11. Man kann hier מִן so erklären, dafs es eig. die Ruhe an dem Orte bezeichnet (wie מִמַּעַל oben, מִתַּחַת unten), und dann, wie der Accusativ, auch auf die Frage, wohin? gebraucht wurde. Vom Feinde ist wieder im Singular die Rede (נָס, רֻדַּף). Das Bild von der *Spreu*, die beym Worfeln auf der meistens auf *Bergen* gelegenen Tenne verfliegt, ist sehr häufig, s. 29, 5. Ps. 1, 4. 35, 5. Hiob 21, 18.

14. Derselbe Ausdruck von einer *plötzlichen* Aenderung der Dinge Ps. 30, 6: *am Abend kehrt Weinen ein, und am Morgen Jubel*, umgekehrt 90, 6: (*wie Gras*) *am Morgen blüht es und grünt, am Abend schneidet man es ab, und es wird dürre.* Nach 37, 36 wäre dieses wirklich wörtlich eingetroffen. Aber sollte nicht vielleicht angenommen werden können, dafs die mythische Einkleidung jener Begebenheit durch den theokratischen Historiker

nach dieser oft wiederholten Weissagung gebildet worden sey. Ein solcher Fall findet z. B. sicher in Ansehung der 70 Jahre des (nur 52 Jahre dauernden) babylonischen Exils Statt, wo die Angabe 2 Chron. 36, 21 nach den Weissagungen Jer. 25, 11. 12. 29, 10 gemodelt ist.

Kap. 18.

1. Die frohe Botschaft über diese von Gott verheissene Niederlage verkündet der Prophet allen Völkern (V. 3), vor allen aber dem fernen tapferen Bundesvolke in *Aethiopien*. Welches Volk und Reich hier V. 1. 2 gemeint sey, wird aus dem politischen Verhältniss jener Zeit, über welches wir hinlängliche Andeutungen finden, ziemlich deutlich. Es ist nämlich nicht *Aegypten* allein, wie *Cyrillus*, *Hieronymus*, *Vitringa*, *Bochart* (*Phaleg. lib. IV. cap. 2*), *Lowth* u. A. angenommen haben, noch auch nach den meisten Auslegern ausschliesslich *Aethiopien*, am wenigsten das ferne *Turan* nach Wahl (altes und neues Vorder- und Mittelasien S. 529. 600. 601, wo כוש hier und 1 Mos. 2, 13 כוש geschrieben, und durch *Chuaristan* erklärt wird); sondern es ist das *Volk und Reich des Tirhaka* gemeint, welches ausser Aethiopien einen Theil von Aegypten, wahrscheinlich Oberägypten umfasste, dessen König nach 37, 9 mit den Assyrern im Kriege lebte, und welchen Sanherib so fürchtete, dass schon das Gerücht von seinem Anzuge ihn nach Assyrien zurückscheuchte. Von dem Kriegsruhm dieses Königs spricht Megasthenes beym Strabo (XV, 1. §. 6. T. VI, S. 8. *ed. Siebenkees*), indem er ihn neben Sesostris und Nebucadnezar als einen nennt, der bis zu den Säulen des Hercules vorgedrungen (die gewöhnliche Bezeichnung grosser Eroberer): *καίτοι Σέσωστριν μὲν τὸν Αἰγύπτιον καὶ Τεάρκωνα τὸν Αἰθίοπα ἕως Εὐρώπης προελθεῖν· Ναβοκοδρόσορον δὲ τὸν παρὰ Χαλδαίοις εὐδοκιμήσαντα Ἡρακλέους μᾶλλον, καὶ ἕως στηλῶν ἐλάσαι· μέχρι μὲν δὴ δεῦρο καὶ Τεάρκωνα ἀφικέσθαι.* Wie er sich mit seiner

Herrschaft über Aegypten verhielt, zeigt sich aus Vergleichung der manethon'schen Dynastieen mit Herodot und Diodor ziemlich deutlich (s. die Einleit. zu Kap. 19 nebst der synchron. Tabelle). Er war der letzte der drey äthiopischen Könige (*Sabaco*, *Sevechus* und *Tirhaka*), welche unmittelbar vor Psammetichus auf 40, nach Eusebius 44 Jahre eine mächtige Dynastie in Aegypten aufgerichtet hatten, statt deren Herodot blos eine 50jährige Herrschaft des Sabaco nennt, und regierte nach Julius Afric. 18, nach Eusebius 20 Jahr, bey ersterem *Ταρκὸς*, bey letzterem *Ταρακὸς* genannt (s. *Manetho ap. Syncell.* in *Routh reliqu. sacrae. Oxford* 1814. *T. II.* S. 146. *Eusebii Chron. armen. et lat. ed. Aucher. Venet.* 1818. 4. *T. I.* S. 218). Neben ihm bestanden noch zwey Dynastieen, in Saïs und Tanis, und ohne Zweifel hatte die seinige ihren Sitz in Thebaïs. In die letzten Jahre fällt die Dodekarchie, nach deren Ende sich die Aethiopier wieder in ihr Stammreich zurückgezogen haben (Herod. II, 139). Aus diesem Verhältniss erklärt sich nun ganz befriedigend, weshalb Jesaja *Aegypten und Aethiopien* stets in so enger politischer Verbindung nennt (s. bes. 20, 3—6), welches auch bey den spätern geschieht und die Fortdauer eines freundschaftlichen Vernehmens beweist (Ezech. 30, 4 ff. Jer. 46, 9). Ferner hat nun V. 2 unseres Kapitels, wo zwey Völker, ein näheres und ferneres, dessen Land von Strömen durchschnitten, unterschieden sind, seine passende Bedeutung. Das erste ist nämlich der Aethiopenstamm in Thebais oder *Patros*, das zweyte die eigentlichen Aethiopier, wie schon *Schelling* zu d. St. richtig bemerkt hat. Uebrigens bleibt *Aethiopien* allerdings der Hauptbegriff, als Name des herrschenden Volks und Königsstammes.

V. 1. הוֹי אֶרֶץ צִלְצַל כְּנָפָיִם

הוֹי ist hier bloser *Zuruf*, wie 55, 1. Zach. 2, 10. 11. Ganz ersonnen ist die Bedeutung: *Hoch*, welche mehrere deutsche Uebersetzer hier angewandt haben.

צִלְצַל Bey dem vielerklärten צִלְצַל כְּנָפָיִם kommt es vorzüg-

lich auf die Bedeutung des ersteren Wortes an, dessen Stamm צלל die Bedeutungen *beschatten* und *klingen*, *klirren*, *schwirren* hat. Fangen wir mit der letzteren an, welche allein sich in der Doppelform צלצל findet, und welche uns unmittelbar zur richtigsten Erkläsung führen wird. Das Verbum صلصل steht nach dem *Kamûs* (S. 1482) von dem Klirren des Zaumes, und dem Klingen der Glocke, das hebr. צלל vom Klingen der Ohren, vgl. im Syr. ܨܠ 1 Sam. 3, 11 (fehlt im *Castellus*), und ܨܠܨܠ Geklirr. Davon nun צֶלְצְלִים Cymbeln (vgl. صُلْصُل, ܨܠܨܠܐ), ferner צְלָצַל Grille, Feldgrille, von dem *schwirrenden* Tone, den sie durch ihre *Flügel* hervorbringt 5 Mos. 28, 42, vgl. syr. ܨܠܨܠܐ (dass. Wort) Feldgrille, arab. صَرْصَر, von صَرّ schwirren, zischen, und צִלְצַל דָּגִים Hiob 40, 31. Fischerharpun, ebenfalls vom Klirren. Dieselbe Uebertragung findet sich im Verbo طَنّ klirren, klingen, von metallenen Gefäßen, dem Ohre, und vom *Flügel-Geschwirr* der Fliegen und Cicaden. צְלָצַל, *st. constr.* צִלְצַל, ist also eigentlich Klang, Geklirr, Geschwirr, daher klirrendes Instrument (Hiob a. a. O.), schwirrendes Thierchen (5 Mos. a. a. O.) und mithin unser צִלְצַל כְּנָפַיִם *Geschwirr der Flügel*. Die Flügel sind nun aber ohne Zweifel, wie oben 8, 8 (s. das. die Note), tropisch von *Heeren* zu verstehen, und das Schwirren der Flügel wahrscheinlich vom *Waffengeklirr* derselben, welches der Hebräer ebenfalls durch jenes Verbum ausdrückt. Wie sehr es im Geist der morgenländischen Bildersprache sey, ein solches Bild noch in einer Nebeneigenschaft zu verfolgen, bedarf keiner Erinnerung. Bey dieser Erklärung allein bleibt man ohne alle Hypothese bey der Grammatik, dem herrschenden Sprachgebrauch, und der Analogie der alttestamentlichen Bildersprache stehen. *Land mit schwirrenden Flügeln* also ohne Bild für: *Land*

mit tobenden Heeresflügeln. Aehnlich Döderlein, der צלצל als Verbum nimmt: *Horch, Land* (Judäa)! *er schwirrt mit den Fittigen*, der von jenseits der Ströme Aethiopiens — seine Gesandte schickt (Tarako): ihm folgen *Henseler, Dereser, Augusti. Paulus* mit Beziehung auf Assyrien: Wehe dir Land des geräuschvollen Flügels, so dafs die Erwähnung der Aethiopier erst nachher erfolgte. Das Bild soll dann von einem Raubvogel, der seine Flügel schwingt, oder von einem Heuschreckenheere hergenommen seyn. Von einem Flügelschwirren hat es auch *J. D. Michaelis* (*Spicileg. ad Geogr. Hebr. ext. I*, 156 und Anm. zur Bibelübers.) verstanden, aber höchst gezwungen, ja abgeschmackt, von dem Geschwirr der Sonnenflügel (Malach. 3, 20) erklären wollen, welches man in diesem fernen Südlande gehört habe, vgl. die Volkssage in *Taciti Germ.* 45 und *Juvenal Sat. XIV*, 279, wo doch von einem Plätschern oder Zischen der heifsen, sich in den Ocean tauchenden Sonne die Rede ist. Wo ist aber hier die Rede von der Sonne? — Später hat *Michaelis* auch seine Meinung geändert, und lieber mit *Hiller* die Bedeutung: Heuschrecken annehmen wollen: Land der beflügelten Heuschrecken, sofern diese dort allerdings häufig sind (aber sind sie es nicht auch in Palästina?) s. *Supplemm.* S. 2094 und *Schelling* zu d. St. Auch *Bochart* (a. a. O.) ist von dieser Grundbedeutung ausgegangen, wenn er: Schelle mit Flügeln oder zwey Rändern, als Bezeichnung des ägyptischen Sistrum nimmt, und Land des Sistrums für Aegypten, worin ihm *Huet* (*demonstr. evang. prop. IV. cap. X. §. 4*), *Clericus*, selbst *Lowth* gefolgt sind. Wie willkührlich dieses angenommen ist, und wie sonderbar diese Bezeichnung wäre, bedarf jetzt wohl keiner Erinnerung.

Eine zweyte Klasse von Erklärern nehmen צלצל in der Bedeutung: *Schatten.* So schon *Syr.* ܐܪܥܐ ܕܛܠܠܐ ܕܓܦܐ *Land des Schattens der Flügel*, *Aqu.* οὐαὶ γῆα

σκιὰ πτερύγων, und die ältesten Rabbinen, welche *Flügel* von *Landstrichen* verstehen. *Saad.* مظلل اقطاره *dessen Seiten* oder *Landstriche beschattet sind.* *Abulwalid:* ويفسر مظللة الاقطار اي ان جبالها عالية جدا تظللها *man erklärt es: dessen Seiten beschattet sind, weil nämlich seine sehr hohen Berge ihm Schatten geben.* *Aben Esra:* צלצל כנפים כפול מצל שהיה ארץ רחבה. Wie Abulwalid, erklären es *Grotius*, *Vitringa* und *Dathe* von den beyden Gebirgsketten, welche Aegypten umgeben, oder Aethiopien beschatten. Andere, als *Hoheisel* (*Observatt.* S. 131), nehmen: Land des Schattens der Flügel trop. für: Land, unter dessen Flügeln Israël Schutz sucht (vgl. 30, 2). Noch andere, als Aurivillius, Kocher, Eichhorn nach *Alb. Vogt* (*Miscell. bibl. Hept. IV.*): das auf beyden Seiten Schatten hat, ἀμφίσκιος (*Strabo II*, S. 198. *ed. Almelov.* T. I. S. 360. *ed. Siebenk. Plin. H. N. II*, c. 75) von dem Phänomen der Gegenden zwischen den Wendekreisen, wozu Nubien und Aethiopien gehört, daſs der Schatten in einem Theile des Jahres gegen Mittag, in dem anderen gegen Mitternacht fällt. Gegen alle diese Erklärungen ist einzuwenden, daſs die Doppelform צלצל auſserdem nie die Bedeutung des *Schattens* hat, auch in den übrigen Dialekten in dieser Bedeutung nicht vorkommt, sondern auf den Sprachgebrauch des Klirrens, Schwirrens eingeschränkt ist.

Die *LXX* haben die *Flügel* von Schiffen erklärt, und übersetzt: οὐαὶ γῆς πλοίων πτέρυγες; ebenso der Chaldäer: וַי אַרְעָא דְאָתַן לַהּ בִּסְפִינָן מֵאֲרַע רְחִיקָא וְקִלְעֵיהוֹן פְּרִיסָן כְּנִשְׁרָא דְטָאֵס *wehe dem Lande, wohin sie in Schiffen kommen aus fernen Landen, deren Seegel ausgebreitet sind, wie wenn ein Adler fliegt.* Die Uebertragung des *Fliegens* auf *Schiffen* bey den *LXX* ist schon zu 11, 14 nachgewiesen worden. צלצל lieſse sich mit dem arab. ظلظل vergleichen, d. i. nach dem *Kamus* (S. 1495 Z. 16)

s. v. a. السّفن *Schiffe*, doch zweifele ich, dafs diese Bedeutung dem alexandrinischen Uebersetzer bekannt war. Der Chaldäer hat *Schatten* von den Seegeln erklärt, wie auch Kimchi: קראת צלצל כנפים לרוב הספינות אשר בה כי בפרש הקלעים בהם ידמו לכנפים וילכו בה כמו העוף שיעופף בכנפיו והקלעים יעשו צל *er sagt* צ׳ כ׳ *wegen der vielen Schiffe darin. Denn ausgebreitete Seegel gleichen Flügeln, und treiben die Schiffe fort, wie der Vogel mit seinen Flügeln fliegt. Die Seegel aber geben auch Schatten.*

Jenseit der Ströme Aethiopiens) Genau parallel ist Zeph. 3, 11:

> von jenseit der Ströme Aethiopiens
> werden meine Flehenden, meine Zerstreuten,
> mir Opfergaben bringen.

Vgl. V. 7 unseres Orakels. Es könnte auf den ersten Blick auffallen, dafs Aethiopien selbst auf diese Art bezeichnet sey; allein weshalb soll nicht Aethiopien oder ein Theil desselben jenseit seiner Ströme gedacht werden können? Nun aber liegt wirklich Habesch jenseit des bedeutendsten seiner Ströme, des *Astaboras* (*Atbara*), so wie jenseit des es in gewisser Hinsicht umströmenden Nil, so dafs die Angabe 1 Mos. 2, 13 weit mehr Wahres haben dürfte, als man gewöhnlich annimmt. Auch V. 2. 6 wird ja das Land selbst, wovon hier die Rede ist, ein stromreiches genannt. Der Prophet hat hier aber das eigentliche Aethiopien vor Augen. Hier liegt es obendrein dem Schriftsteller daran, schon durch den Ausdruck höchste Entfernung zu bezeichnen. Die Verbindung מֵעֵבֶר לְ bedeutet überall *jenseits*, und es ist ebenso unrichtig, dafs es nach *Vitringa* auch für *diesseits* genommen werde (dieses ist nur der Fall, wenn die Bestimmung *drüben* gemacht ist), als dafs es für *an*, *neben* (אֶל־עֵבֶר) stehen könne, wie es *Saad.* (durch الى جناب) gegeben hat. So bequem also diese Auslegung wäre, mufs sie doch aufgegeben werden.

2. Die beyden ersten Versglieder sollten noch zum ersten Verse gezogen seyn. *Das auf dem Meere seine Boten sandte*) הַשֹּׁלֵחַ in Bezug auf אֶרֶץ, welches hier um so passender mit dem *Masculino* verbunden ist, da *Land* für Volk steht (vgl 9, 18. 37, 18. 66, 8). Kimchi bezieht es auf den König der Aethiopier. יָם kann vom rothen Meere verstanden werden (10, 26), oder vom Nil, welcher ebenfalls *Meer* genannt wird (s. zu 19, 5). Wegen der Rohrschiffchen, die nur auf dem Nil, nicht auf dem rothen Meere anwendbar sind, ist das letztere vorzuziehen. Dieser König hatte sich also, wie man hieraus sieht, mit den Hebräern gegen den gemeinschaftlichen Feind Assyriens in Verbindung gesetzt. — *auf Rohrschiffchen über das Wasser*) כְּלֵי גֹמֶא Fahrzeuge von Papyrusschilf geflochten, dergleichen auf dem Nil gebraucht wurden. *Theophr. hist. plant.* 4, 9: *αὐτὸς δὲ ὁ πάπυρος πρὸς πλεῖστα χρήσιμος. Καὶ γὰρ πλοῖα ποιοῦσιν ἐξ αὐτοῦ. Plin.* 13, 11. *s.* 22: *ex ipso quidem papyro navigia texunt.* 6, 56. *s.* 57: *Etiam nunc (naves) in britannico oceano vitiles corio circumsutae sunt: in Nilo ex papyro, et scirpo et arundine. Lucan. Pharsal.* 4, 36: *Conseritur bibula Memphitis cymba papyro.* Achilles Tatius (*lib* 4. S. 248) führt an, dass sie sehr klein, nur für Eine Person hingereicht hätten (*tenues cymbae fragilesque phaseli, Prud. adv. Symm.* 2. *p.* 242), so dass die Schiffer, wo sie wenig Wasser fanden, die Kähne auf der Schulter weiter trugen. Daher heisst es auch bey Plutarch (*de Isid. et Osir.* S. 358), dass Isis auf einem papyrnen Kahne (*ἐν βάριδι παπυρίνῃ*) die Sümpfe durchschifft und die Stücken des Osiris gesucht habe: woher noch der Aberglaube bestehe, dass man auf einem solchen Kahne nicht vom Krokodil angefallen werde. Das hier gebrauchte Worte *βάρις* ist ägyptischen Ursprungs, und ⲃⲁⲣⲓ bezeichnet im Koptischen etwas von Palmen Geflochtenes, wie ⲃⲁⲓⲣⲓ Korb (*Champollion l'Egypte sous*

les Pharaons II, S. 204). Daſs man sich derselben auch in *Aethiopien* bediene, sagt schon *Heliodor. Aethiop.* X, S. 460, wo er erwähnt, daſs sie auf Fahrzeugen von Rohr (*πορθμείοις ἐκ καλάμων πεποιημένοις*) über den Astaboras geschifft wären, und hinzusetzt: *ἔστι δὲ ὀξυδρομώτατα τῆς δὲ ὕλης ἕνεκα, καὶ ἄχθος πλὴν ὅτι δύο που καὶ τρεῖς ἄνδρας οὐκ ἀνεχόμενα.* Nach *Bruce* (Reisen zur Entdeckung der Nilquellen, Th. 5. S. 18 der Ausg. von Blumenbach und Tychsen) wird die einzige Art von Böten in Abyssinien, *Tankoa* genannt, so verfertigt, daſs man an einen Kiel von Acacienholz die Papyruspflanzen fugte, indem man sie erst zusammennähete, am Hinter- und Vordertheile zusammensammelte, und die Enden der Pflanzen zusammenband. Der Schnelligkeit solcher Boote erwähnen auſser Heliodor a. a. O. auch Hiob 9, 26, und Kimchi zu d St., dessen Worte sind: ספינות עשויות מהגמא והם קלות ללכת על פני המים. ורבינו סעדיה ז״ל כתב כן בספר האמונות ומי שיהיה מהם בארץ כוש ישאו אתם בערבות של גומא עד שיגיעו למצרים כי במקום הנבוה מתחת הר יוצא במים לא יוכלו הדוגיות לעבר שלא ישברו אך עריבית הגומא העשויות בשעוה אם יגעו בהר יפלו ולא ישברו *es sind Schiffe von Papyrus, die sehr schnell fahren. R. Saadia im Sepher Emunoth sagt: „wer von ihnen im Lande Kusch ist, die wird man auf Papyruskähne setzen, und bis nach Aegypten führen.“ Denn in Nubien findet sich ein Fels* (oder Felsen) *im Wasser, wo die Kähne nicht vorbey können, ohne zu scheitern. Papyruskähne aber, die mit Wachs verstrichen sind, fallen, wenn sie den Fels berühren, zwar um, aber sie zerbrechen nicht.* Die Lastschiffe im Nil, die Herodot 2, 96 ebenfalls unter dem Namen *βάρις* beschreibt, waren ganz von Holz, eine Art von Fähren mit Seegeln von Papyrus, wo die Zwischenräume des Holzes mit Papyrus gestopft waren. Vgl. *Seidel* (*praeside Norberg*) *de vetere papyri et utrium in trajectu amnium usu. Upsal.* 1787. Noch verschieden waren übrigens die indischen Fluſskähne von Rohr

(*Diod.* 2, 17. *Herod.* 3, 98), die aus einem einzigen gehöhlten Stamme des indischen Rohres bestanden. Von solchen Rohrbooten in Abyssinien redet auch *Ludolf hist. aeth. lib. I. cap.* 8. 110. 111, vgl. *Comment. ad hist. no.* 833, 94. *Aqu. Symm. Theod.* haben den Sinn sehr richtig ausgedrückt: *ἐν σκεύεσι βιβλίου, διὰ σκευῶν παπυρίνων, ἐν σκεύεσι παπύρου*, aber die *LXX* haben für בכלי גמא *ἐπιστολὰς βιβλίνας*, indem sie, verführt durch גמא, das Wort בכלית für eine Bezeichnung für *Briefe* hielten; mochten sie nun auf סְפרי oder כְּתבי rathen: oder בכלי lesen, von כבל *zusammenfalten*, wie *Faber* (zu Harmer's. Beob. II, S. 125) mit Wahrscheinlichkeit vermuthet. Viel wahrscheinlicher ist dieses, als Döderlein's Vermuthung, dafs *ἐπὶ σχολαῖς βιβλίνοις*, oder Schleufsner's (*Opusc. crit.* S. 541), dafs *ἐπὶ στολοῖς* (vielmehr *στόλοις*) *βιβλίνοις* auf *Papyrus-Flotten* zu lesen sey. Denn von Papyrus-*Flotten*, die hier zumal bey einer Gesandtschaft gar nicht an ihrer Stelle sind, möchte der mit ägyptischen Dingen wohl bekannte Alexandriner wohl nicht gesprochen haben.

Auf! ihr schnellen Boten, zu dem rüstigen und tapfern Volke) Worte des Propheten an seine Boten, die jenem fernen Volke Jehova's Worte (V. 4) verkündigen sollen. Vgl. Ezech. 30, 9: *an jenem Tage sollen Boten von mir (Jehova) ausgehen, auf Schiffen, um zu schrecken das sichere Aethiopien u. s. w.* — Alle die folgenden so vielfach erklärten *Epitheta* haben den Zweck, jenes ferne, vor Kurzem mit den Hebräern in Verbindung getretene, Volk als ein *gewaltiges* und *furchtbares* zu bezeichnen. Dieses zeigen die beyden deutlichsten Beynamen (עַ מְבוּסָה und נוֹרָא) offenbar, und viele gezwungene Erklärungen fallen dadurch von selbst weg, wornach sie sich auf das ägyptische *Land* (nicht *Volk*) beziehen, oder gewisse Eigenthümlichkeiten des Volkes enthalten sollen, die hier gar nicht an ihrem Orte und völlig müfsig stehen würden. Man vergleiche dagegen solche Stellen, wo ein

bisher unbekanntes Volk zuerst von den Propheten beschrieben wird z. B. Hab. 1, 6 ff. die Schilderung der Chaldäer, vgl. Jer. 4, 5 ff. 5, 15. 16. 8, 16. — מְמֻשָּׁךְ erkläre ich: *stark*, *rüstig*, eig. *fest*, *hart*. Die Bedeutung der *Stärke*, *Festigkeit* ist verwandt mit der Hauptbedeutung von מָשַׁךְ, مَسَكَ ergreifen, *fest*halten, besitzen (מֶשֶׁךְ Besitz), und kann als der Grundbegriff angesehen werden, welcher sich mit jenem öfter in demselben Worte vereinigt findet. (Vgl. bes. חָזַק stark, fest seyn, *Hiph.* festfassen, ergreifen, halten; חָסַן, ܚܣܢ stark seyn, im Chald. auch halten, *Aph.* besitzen, hebr. חֹסֶן Besitz. Selbst im Deutschen ist *fassen*, *gefaſst*, verwandt mit *fest*, und *fast* für: heftig, sehr). In diesem Worte findet sie sich Kohel. 2, 3: לִמְשׁוֹךְ בַּיַּיִן אֶת־בְּשָׂרִי *um mit Wein zu stärken meinen Leib.* Im Syr. ist ܡܫܟ *induruit*, nach *Ferrarii nomencl. Syr.* S. 931, und im Arab. kommt die Bedeutung ebenfalls in *Conj. X.* vor, wiewohl sie selbst *Firusabadi* nicht angegeben hat. *Ebn Arabschah* in der *vit. Tim. T. I.* S. 432, Z. 11 sagt von *Jideku*, einem Fürsten von *Kaptschak*: كان اسمر اللون ربعة مستمسك البدن شجاعا *er war sehr bräunlich, mittlerer Statur, von festem Körperbau, tapfer u. s. w.* Im *Kamûs* ist nur angegeben (*T. III* S. 1378): وهو حسكة مسكة مثل كتبة شجاع *man sagt von einem Tapfern, er ist* مسكة حسكة *beyde Wörter mit dem Vocal (auf Media).* Es sind 2 Synonymen paronomastisch verbunden, wie so häufig, und حسك, حسك entspricht dem hebr. חזק. Kurz angedeutet war diese Erklärung von *Alb. Schultens* (*Opp. min.* S. 63), der aber die Bedeutung nicht belegt, und falsch ableitet, nämlich von مسك *prohibuit*, eig. *robur inaccessum.* LXX. ἔθνος μετέωρον das Volk von hoher Statur, nicht unpassend (vgl. 45, 14), daher von Koppe

ni u. A. angenommen, aber etymologisch nicht erweislich, da *langgezogen* für *hoch*, hohen Wuchses, keine Analogie hat. Vitringa, Lowth und Dathe erklären: *langgestreckt, ausgebreitet*, in Beziehung auf das *Land*, wozu מָשַׁךְ Richt. 4, 6. 20, 37 hätte verglichen werden können. Wollte man sich exegetischen Conjecturen hingeben, so würde nach dem Arab. auch noch: *unzugänglich, inaccessum*, erklärt werden können (vgl. مسك *prohibuit*), und nach dem hebr. מָשַׁךְ dauern lassen (s. m. Wb. no. 5): *dauernd, alt* (mit Schelling), ohne zu so unglücklichen Erklärungen seine Zuflucht nehmen zu dürfen, wie Döderlein: *schiefbeinig*, nach dem Schiffermährchen bey *Petron.* 102 u. A., dafs die Aethiopier so gewachsen seyen. Wie könnte dieses im Worte liegen, und wie in diesen Zusammenhang passen? — מוֹרָט erklärt man fast allgemein durch: *glatt, unbehaart*, als *Part. Pu.* für מְמֹרָט, von מָרַט glatt, kahl machen, in Bezug auf die Gewohnheit der Aegyptier (Herod. 2, 47) sich am ganzen Körper zu scheeren. So *Saad.* المنتف *depilis*, *Abulwalid*, *Vitringa*, *Lowth* u. A. m. Besser nach derselben Ableitung: *acer, heftig*, schnell, rüstig (vgl. מָרַט schärfen Ezech. 21, 14. 33), wie חַד Hab. 1, 8 von den Chaldäern. Oder man nehme מוֹרָט als *Nomen* von יָרַט verderblich seyn (4 Mos. 22, 32), und *acti* stürzen, werfen (Hiob 16, 11), vgl. ورط werfen, stürzen, ins Verderben stürzen, ورطة Verderben (*Schultens* zu Hiob a. a. O. *Calila va Dimna p. 74*), also: (Volk des) Verderbens, welches Verderben verbreitet, wie nachher (עַם) מְבוּסָה.

Zu dem furchtbaren Volke [*und*] *weiter jenseits*) Die schwierigen Worte מִן הוּא וָהָלְאָה haben ihre bestimmte Parallele in 1 Sam. 20, 22: מִמְּךָ וָהָלְאָה *jenseits von dir*, und V. 21: מִמְּךָ וָהֵנָּה *diesseits von dir*, eig. hieherwärts. Für מִן־הוּא sollte man מִמֶּנּוּ erwarten, aber es kommen doch auch sonst einige Beyspiele vor, wo das

Pronomen separatum für das *Suffixum* gebraucht ist: ein sicheres wenigstens Nah. 2, 9: מִימֵי הִיא *diebus ipsius* für מִימֶיהָ (Lehrgeb. S. 203). Hier liegt obendrein ein gewisser Nachdruck darauf. In der Uebersetzung bleibt besser das *und* weg, wird aber im Anfang des Satzes hinzugedacht; wo es V. 7 wirklich steht: מֵעַם נוֹרָא מִן הוּא וָהָלְאָה *und zu dem furchtbaren Volke weiter jenseits.* Es werden also hier 2 Völker unterschieden, von denen das ferner wohnende *furchtbare*, dessen Land von Strömen durchschnitten, offenbar das eigentliche äthiopische Volk, Tirhaka's Stamm-Nation, ist. Unter dem andern wird sein ägyptisches Volk gemeint seyn. — Eine andere Erklärung der Worte, wobey sie auf die *Zeit* bezogen werden, und dann nur von Einem Volke die Rede ist, geben der Chaldäer, Jarchi, Vitringa und Lowth, nämlich: *zu dem Volke furchtbar von Alters her, wörtl. so lange es ist, und fortan.* מִן הוּא wäre dann aufzulösen in מֵאֲשֶׁר הוּא seit es ist, vom Anbeginn an, s. v. a. מֵעוֹדִי (1 Mos. 48, 15. 4 Mos. 22, 30), und הָלְאָה von der Zeit zu nehmen. Eine gute Parallele gäbe 1 Sam. 18, 9: *und Saul war neidisch auf David* מֵהַיּוֹם הַהוּא וָהָלְאָה *von dem Tage an und fortan*, vgl. 3 Mos. 22, 26. *Targ.* עַמָּא דַּהֲוָה תַּקִּיף מִקַּדְמַת דְּנָא וּלְהָלְאָה *ein Volk, welches stark war vorlängst und fortan* (מִקַּדְמַת für מִן־אָז 16, 13. 45, 21. vorlängst). *Jarchi*: מן היום אשר נבחר לעם והלאה *von dem Tage an, wo es zum Volke gewählt ist, und fortan.* Dass מִן als Conjunction in dieser Bedeutung genommen werde, kann freylich nicht belegt werden, (selbst מֵאֲשֶׁר ist 43, 4 nicht *seit*, sondern *weil* (s. die Note)); aber analog ist die Annahme der Bedeutung, und מִן kommt allerdings sonst als Conjunction für מֵאֲשֶׁר, z. B. مِنْ vor (5 Mos. 33, 11), vgl. zu 8, 23. Vor dem Infinitiv steht es für *seit* Hiob 20, 4: מִנִּי שִׂים אָדָם עֲלֵי אָרֶץ *seit die Menschen auf die Erde gesetzt sind.* Man könnte מִן־הוּא auch elliptisch für מֵהֱיוֹתוֹ auflösen. Nach dieser Erklärung wäre dann von dem

Alter und dem alten Kriegsruhm Aethiopiens die Rede, von welchem auch die Griechen reden. Diodor rühmt ihr hohes Alterthum, nennt sie gänzlich unbezwungen (vgl. Herod. 2, 110) und das Stammvolk der Aegypter (III, 2. 3); welches auch bey der Aehnlichkeit der Institute in Meroë mit den ägyptischen, und beyder mit den indischen, und bey der natürlichen Fortschreitung der Cultur von Indien über Aethiopien nach Aegypten sehr wahrscheinlich ist. Für erstere Erklärung spricht aber die genaue Parallele 1 Sam. 20, 21. 22. Auf die Zeit bezieht es auch *Saadia:* من الآن وهلم *von jetzt und fortan*, was sich aber nicht rechtfertigen läßt. Auf den Ort dagegen *LXX.* *τίς αὐτοῦ ἐπέκεινα;* (wobey vielleicht מִי oder מִן statt מִן vermuthet ist). *Symm.* *μεθ᾽ ὃν οὐκ ἔστιν ἐπέκεινα.* *Vulg. post quem non est alius:* dem Sinne nach nicht unpassend, aber ohne vollen Beweis aus der Sprache.

Dem starken, alles zermalmenden Volke) Das *Nomen* קַו erscheint bey weitem am häufigsten in der Bedeutung: *Schnur, Meßschnur,* wovon unten trop. Gesetz, Vorschrift (28, 10). Mit der Meßschnur maß man nun nicht blos, was gebaut (Zach. 1, 11), sondern auch was zerstört werden sollte (34, 11. 2 Kön. 21, 13), so daß also der Sinn seyn könnte: welches die Meßschnuren der Zerstörung über die Völker ziehet; oder nach Döderlein: welches die Völker unter sich vertheilt, da man die Meßschnur auch beym Vertheilen der Ländereyen brauchte. Obgleich nicht ohne Zwang, ist doch dieses weit besser als *Lowth's* Beziehung auf das viele Vermessen der Ländereyen in Aegypten, oder *Vitringa's,* auf die vielen Gesetze, mit denen Aegypten überhaupt gewesen sey (*Herodot.* 2, 37), vgl. 28, 9. 10. Der Zusammenhang scheint mir zu fordern, daß man hier mit *Aurivillius* und *Koppe* die arabische, aber mit der hebräischen genau zusammenhängende, Bedeutung der *Kraft,*

Gewalt anwende. قوى ,קָוָה ist 1) *winden*, *binden*, fest anziehen, daher קַו und قوة Seil, *Cor.* 16, 94. 2) *stark* seyn, vom Festanziehen der Bande, wie im Deutschen *Strang* verwandt mit *strenge*, und *anstrengen* für: fest anziehen. Daher قوة Kraft, Gewalt, vgl. die Verba חול ,חָזַק ,קָשַׁר ,شدّ ,ربط *binden*, welche alle auf Stärke übergetragen werden (*Bocharti Hieroz.* T. *I.* S. 514). Die Verdoppelung bedeutet dann Verstärkung, wie Richt. 5, 22, und im Syrischen und Persischen öfter. Auf einen ähnlichen Begriff führt das hinzugefügte מְבוּסָה, welches vom Niedertreten und Zermalmen durch wilde Feinde gebraucht wird (22, 5), vgl. das Verbum 14, 25. 63, 6. Ps. 44, 6. 60, 14. Die Erklärung von *Paulsen* (Ackerbau der Morgenl. S. 39) u. A., dafs sich dieses auf die Gewohnheit der Aegyptier beziehe, den Saamen durch Vieh in den Schlamm eintreten zu lassen (Herod. 2, 15), ist eben so geschmacklos, als der Absicht dieser Stelle zuwider.

אֲשֶׁר בָּזְאוּ נְהָרִים אַרְצוֹ) Nur dieses ist Bezeichnung einer auffallenden Eigenthümlichkeit des *Landes*, nicht des *Volkes*. Wie man auch den Sinn des ἅπαξ λεγομ. בזא fasse, die allgemeine Bedeutung ist klar, dafs das Land reich an Strömen, von vielen Wassern durchschnitten sey. Wie ausgesucht und passend diese Bezeichnung für Habessinien sey, zeigt der Blick auf jede irgend genaue Charte (z. B. bey *Ludolf hist. aethiop.* I. cap. 9. *Bruce's* Reisen Th. 3. bes. *Burckhardt Travels in Nubia* S. 183); denn wenige Länder möchten überhaupt ein so reiches Flufsgebiet darbieten. Man mufs sich aber in das wasserarme Palästina versetzen, um zu empfinden, wie wichtig gerade dieser Zug war. בָּזְאוּ nehmen *Aqu. Symm. Theod. Chald. Vulg. Saad. Abulwalid* und die meisten Neuern für a. v. a. בָּזַז *plündern*, *rauben*, und 4 Mss. haben selbst die erklärende Lesart בזזו aufgenommen.

Die Verwechselung der Verba לה und עי ist häufig, aber auch von der mit לא kommen Analogieen vor, z. B. רָבָא und רוץ laufen, ܡܠܠ in einigen Phrasen s. v. a. ملا reden (s. zu 40, 2) und sie ist im Allgemeinen schon wahrscheinlich. Man könnte dann das analoge גָּרַף, جرف Richt. 5, 21 vergleichen, welches vom Wegraffen und Wegschwemmen der Erde durch Flüsse gebraucht wird (s. Lette zu d. St. S. 231. Cor. 9, 110). Aber vorzüglicher ist die Erklärung von *Hartmann* (linguist. Einleit. in das A. T. S. 78), welcher das chald. בְּזַע s. v. a. das hebr. בקע spalten, durchbrechen (öfters von Quellen und Strömen gebraucht) vergleicht. Die Verwechselung des א und ע ist bekannt, und kommt auch bey dem dritten Stammbuchstaben vor, als: גָּמָא und גָּמַע schlürfen, פֶּתַע Augenblick, פִּתְאֹם augenblicklich, خبع und خبأ verbergen. Dafs auch das arab. بزع jene Bedeutung habe, wird aber von *Hartmann* a. a. O. fälschlich angenommen, denn aus der verschriebenen Stelle bey *de Sacy* zu *Abdollatiph* S. 577, wo *de Sacy* selbst schon بزغ vermuthet hat, darf es nicht gefolgert werden. Einen schicklichen Sinn gäbe auch die Vergleichung des arab. بزغ, فاز, ندّ besiegen, beherrschen; بزع selbst aber, welches im *Simonis-Eichhorn* mit der Bedeutung: sich stolz erheben, angeführt wird, kennen *Firusabadi* und *Dschauhari* nicht, und ist schwerlich ein arabisches Wort.

Die alten Verss., so wie die Rabbinen, haben das Volk, zu dem die Boten gehen sollen, einstimmig von dem *hebräischen Volke selbst* verstanden, und den Absender von dem äthiopischen oder dessen König, so dafs sie verbinden:

> das auf dem Meere seine Boten sendet,
> auf Rohrschiffchen über das Wasser (*und spricht*):
> Geht, ihr schnellen Boten,

eine Verbindung, zu welcher man leicht geführt werden konnte, und welche auch wohl bey der Versabtheilung zum Grunde liegt *Chald.* אֱזִילוּ אִזְגַּדִּין קַלִּילִין לְוָת עַמָּא אֲנִיסָא וּבְזִיזָא לְוָת עַמָּא דְתַקִּיף מִבְּכֵן וּלְהָלְאָה עַמָּא אֲנִיסָא וּבְזִיזָא דְבָזוּ עַמְמַיָּא אַרְעֵיהּ *gehet ihr schnellen Boten zu dem gedrückten und beraubten Volke, welches von längst her mächtig war, dem gedrückten und beraubten, dessen Land die Völker geplündert.* Denselben Sinn geben mit geringer Veränderung *Vulg. Syr. Saadias*, welcher die letzten Worte so paraphrasirt: الذي غنم بلادة قوم شبه الانهار *dessen Gegend ein Volk, gleich Strömen, ausgeplündert hat*, näml. das assyrische. Dieser schiebt auch ausdrücklich ein: يقول *er spricht.* Den Zusammenhang bey dieser Ansicht hat schon *Hieronymus* nach seinen rabbinischen Lehrern, am besten aber *Kimchi* anzugeben gesucht. Er versteht es so, daſs der Prophet nach jener Niederlage über die Assyrer (17, 14) erwähne, wie die Aethiopier Boten und Geschenke nebst den dort in der Zerstreuung lebenden Juden nach Jerusalem schicken werden, und zwar in den Tagen des Messias (Zeph. 3, 11), dann werde auch dieses Volk sich selbst zu Jehova bekehren, und ihm Geschenke bringen (V. 7). Von einzelnen Ausdrücken erklärt er, מְמֻשָּׁךְ hin und her gezerrt (von den Völkern), מוֹרָט bey den Haaren gerauft (so auch *Abulwalid*), נוֹרָא herrlich, wegen der vielen darin vorgefallenen Wunder, קַו־קָו וּמְבוּסָה zertreten Maſs für Maſs oder allmählich (vgl. 28, 10. 12, wo es mit זְעֵיר שָׁם זְעֵיר שָׁם verbunden ist), נְהָרִים von den Königen der Völker. Die bestimmteste Widerlegung dieser Ansicht liegt wohl in V. 7, wo das Volk, welches Gaben nach Zion bringt, unmöglich das Volk Israël selbst seyn kann.

3. Nicht blos Aethiopien, sondern alle Völker der Erde sollen auf die Niederlage merken, welche Jehova im Lande Israël über das übermüthige Assur, das auch

ihre Geifsel war, verhängen wird. Zu beschränkt will *Schelling* ארץ und תבל hier blos auf Aegypten und Aethiopien beziehen (vgl. 13, 11. 24, 4). Man kann es so verstehen, als ob die Boten auch an jene Völker geschickt sind, oder der Prophet redet sie unmittelbar an. Dieser allgemeine Sinn ist klar, nur wer das Panier erhebt und in die Posaune stöſst, kann zweifelhaft seyn. Da man durch beydes gewöhnlich Heere zusammen beruft (vgl. über נס 5, 26. 13, 2, über תקע שופר in dieser Verbindung Jer. 4, 5. 51, 27), so kann es das Signal seyn, welches Jehova den Völkern gibt, deren er sich zur Vernichtung Assur's bedienen will (vgl. 5, 26. 7, 18. 13, 2. Jer. 49, 14), und dieses ist das Passendere, wenn man es nicht als das unmittelbare Signal zu jener Niederlage betrachten will. *Lowth* will unter Heereszeichen und Posaune Donner, Blitz, Stürme und Wetter verstehen, die sonst wohl bildlich als Mittel der Zerstörung des Heeres vorkommen (29, 6. 30, 30, 31), was aber doch zu verschiedene Begriffe sind.

4. Daſs Jehova solches an Assur thun wird (vgl. 8, 6. 11), weiſs der Prophet, *denn* Jehova offenbarte ihm, wie ruhig er dem stolzen Wüthen des Feindes zusehe. Der nur bildlicher ausgedrückte Sinn ist derselbe, wie

Ps. 2, 4. Der im Himmel thronet, lächelt,
der Herr spottet ihrer,
5. dann spricht er zu ihnen im Grimm,
und in Zorngluth schrecket er sie.

Vgl. Virg. Aen. 1, 126. 127. 135. Bey heiterem und warmen Sonnenschein und fruchtbarem nächtlichen Thau, den beyden Bedingungen einer glücklichen Erndte, scheint der Feinde Weinlese zu gedeihen; aber ehe es dazu kommt, und ehe noch die Blume zu Trauben reift, schneidet er auf einmal alles ab, und wirft die Ranken hinweg. Ohne Bild: er sieht dem Beginnen der Feinde ruhig zu, aber ehe ihre Anschläge reifen, werden sie vereitelt. — *Ruhig schaue ich von meinem Wohnsitze*) Das

ה *parag.* an beyden *Futuris* gibt hier eigentlich der Rede die Wendung: *laſs mich* immer ruhig *zuschauen*. Bey der Punctation אֶשְׁקֳוטָה liegt eigentlich ein Keri אֶשְׁקְטָה zum Grunde, und zwey Lesarten, אֶשְׁקוֹטָה und אֶשְׁקְטָה (Lehrgeb. 306). — *Bey heiterer Wärme im Sonnenschein*) כְּ hier als Zeitpartikel, mit Infinitiven und Substantiven. Die erste Construction ist häufig (1 Mos. 39, 18), die andere (s. 8, 23) schlieſst sich an sie an. Wegen des folgenden כְּתֹם פֶּרַח V. 5 ist es nothwendig, das כ auch schon hier so zu nehmen. צַח von der Sonne beschienen, heiter, heiſs, wie das syr. ܨܚܐ, vgl. ܨܚܝܢܐ heiſs, ܨܚܘܐ Heiterkeit. אוֹר öfter vom Sonnenlicht (Hiob 31, 26. 37, 4. Hab. 3, 4), hier also vom Sonnenschein. *Chald.* עַל שִׁמְשָׁא. Mehrere Rabbinen erklären אוֹר hier durch *Regen*. *Juda ben Karisch ms.* nachdem er von der Bedeutung: *Licht* gesprochen: ولا ينسب الي כסה אור الذي تفسيره غيث المطر ومنه כחם צח עלי אור كرفا الصحو علي اثر المطر ومثله יפיץ ענן אורו مطره *dieses hat aber keine Verwandtschaft mit der Bedeutung von* אוֹר *Hiob* 36, 22, *wo es Regenwolke bedeutet, wie Jes.* 18, 4, *wo zu übersetzen: wie wieder Heiterkeit entsteht nach dem Regen, und Hiob* 37, 11, *wo* אוֹר *für Regen steht.* Ebenso *Saadia*, wo so zu lesen und zu erklären ist: لانّ كذي قال الله الي وقومي سأقرّ قرارا والتفت الي مناويي فاجده كرفا مصحص يصحو بعد مطر وغيم اندا في حما الحصاد *denn so spricht Gott zu mir und meinem Volke: ich werde ruhig schauen nach meinen Versammelten (oder Wohnenden) und finde sie, wie wenn ruhige Heitere glänzet nach dem Regen, und Thauwolken in der Erndtehitze.* (Vgl. Eichhorns Bibl. III, S. 40. 41 und die Emendationen von Paulus am Ende des Bandes). In der Stelle Hiob 37, 11

ist אוֹר schon von dem Chald. durch *Regen* gegeben, aber עֲנַן אוֹרוֹ entspricht dort deutlich dem עֲנַן אוֹר V. 15, wodurch die Bedeutung: *Licht des Blitzes* und *Blitz* verbürgt wird, die auch 36, 22 Statt hat. *Schultens* zu Hiob a. a. O. bemerkt: *In Camuso* (S. 454, *ed. Calcutt.*) *aliquid reperio, quod pluviae notioni favet:* الأَوْرُ [الشمال و]من السحاب مَوْرُهَا אור [*septentrio et*] *de nubibus usurpatum fluxus eorum.* Allein den übrigen Bedeutungen des Stammes آر für اور zufolge würde ich für مور die Bedeutung: *commotio, fluctuatio* eig. *aestus* (*nubium*) vorziehen. *Vitringa* hat אוֹר hier für = אֹרֹת 2 Kön. 4, 39 *Kohl* genommen, allein es ist hier von einer Weinerndte die Rede, wie aus V. 5 erhellt. Der Syrer las עַל יְאֹר *über dem Strome.* Für בְּחֹם קָצִיר lesen mehrere Handschriften nebst *Alex. Syr. Vulg.* בְּיוֹם קָצִיר. *Erndte-Tag*, ist aber nicht passend, denn es ist noch vor der Erndte; hingegen die Hitze, die der Erndte vorangehen muſs, kann schicklich חֹם קָצִיר genannt werden.

5. Statt die Rede Jehova's fortzusetzen, und ihn sagen zu lassen, daſs er die Erndte der Feinde noch vor der Reife vernichten werde, redet der Prophet wieder in seinem Namen, was entweder so zu fassen ist, daſs der Prophet auch dieses von Jehova hat, oder daſs er es aus der Ruhe, mit der er zusieht, schlieſst. Im ersten Fall ist כִּי durch *aber*, im letzteren durch *dann* zu fassen. Ersteres ist vorzuziehen, da die Rede Gottes und der Propheten häufig ineinanderflieſst. Unter קָצִיר ist hier die Weinlese zu verstehen, wie es oben 16, 9 von Jeremia (48, 32) durch בָּצִיר erklärt wird. — *Wenn — die Blume zur reifenden Traube wird*) Die Construction geht vom *Inf.* כְּתֹם zum *Verbo finito* über. Ganz genau würde sie lauten: וְכַאֲשֶׁר נִצָּה תִהְיֶה בֹסֶר גֹּמֵל. Das Subject steht hinten und das Verbum יִהְיֶה ist mit dem (vorausgehenden) Prädicate construirt, statt mit dem Subjecte (1 Mos.

27, 39. 31, 8.) Lehrgeb. §. 187, 2). Aehnlich im Lat.: *non omnis error stultitia est dicenda. Cic., amantium irae amoris redintegratio est Ter. Andr. III, 3, 23.* בֹּסֶר unreife, saure Traube. Im Arab. sind بُسْر unreife, aber gross gewordene Datteln; im Talmud ebenfalls im weiteren Sinne von andern Früchten. *R. Tanchum* im *Lex. Talmud. arab.* erklärt es: هو اسم الحصرم ويسمي كل فاكهة حين تكون فجّة حامضة شبيهة بالحصرم *so heisst die saure Traube, auch nennt man so jede Frucht, wenn sie noch unreif und sauer ist, wie jene Traube.* — Das ἅπαξ λεγομ. הֵתַז ist seiner Bedeutung nach klar, auch kommt die Form התיז, nach den span. Rabbinen הִתִּיז, im Talmud für Kopfabhauen und Zerbrechen vor, s. die Stellen bey *Buxt. Lex. talm.* S. 2579. 80, die auch *Juda ben Karisch* und *Abulwalid* anführen und es durch قرع وقلع *abreissen, abschneiden* erklären. *LXX.* ἀποκόψει, *Ms. Alex.* κατακόψει. *Chald.* יִעְבַּר *transferet. Vulg. excutientur. Syr.* ܢܩܫ *zerschlagen.* Ungewisser ist die Ableitung: aber schon *Abulwalid* und *Kimchi* bestimmen sich für עוֹ und עִי, und letzteres ist wohl das richtigere. Im Arab. ist تَأَزَ für تَهِزَ *intr. Fut. A.* sterben. *V.* sich ein Glied verrenken, s. v. a. تَقَلَّعَ; تُهَّازٌ kurz, klein, zwergartig. Hier liegt überall die transitive Bedeutung: *abschneiden, abreissen, ab-* und *erschlagen,* zum Grunde, wovon *intrans. Fut. A.* abgeschnitten (oder: erschlagen) werden, sterben, *V.* sich ein Glied ausreissen, ausrenken (vgl. נָקַע im Hebr.), und *abgeschnitten,* für: kurz. S. das hebr. קָצַר abschneiden, קָצֵר kurz seyn. Der *Kamus* braucht hier dasselbe قلع, wie dort *Juda ben Karisch* und *Abulwalid. Schelling* zu d. St. wendet die arab. Bedeutung *selbst* an, also *Hiph.* vom Tödten d. i. Welkenlassen der Ranken (s. zu 14, 30). — Die

Niederlage der Feinde ist hier unter dem Bilde der Verwüstung eines Weinbergs dargestellt, wie 10, 34 als das Fällen eines Waldes.

6. Der Dichter fällt nun aus dem Bilde, gerade wie oben 10, 16—18. S. aber bes. Ezech. 30, 1 ff. bes. V. 13. Die abgehauenen und hingeworfenen, nun todten, Ranken sind die Leichname der erschlagenen Feinde (vgl. 14, 19), welche den Thieren des Feldes und den Raubvögeln zur Speise werden (Jer. 7, 33. 12, 9. Ezech. 32, 4. 5. 39, 17. Offenb. 19, 17. *Il.* 1, 3), wie man in einem arabischen Fluchwort sagt: تمشى بلحمك الطيام *mögen die Vögel sich mit deinem Fleische schleppen!* (*Meidanii prov. no.* 788. *Ms. Oxon.*). Vgl. Hamâsa S. 442. 444. An der Menge dieser Leichname werden diese Thiere Jahrelang Nahrung finden, daher *Winter* und *Sommer* darauf *zubringen*. Es versteht sich nämlich, dafs dieses von beyden zusammen zu verstehen ist, nach der Bemerkung von Kap. 11, 12. Unrichtig daher z. B. Dereser: „Den Vögeln wird der Sommer zur Verwüstung des Weinbergs angewiesen, weil sie sich im Winter verlieren; dem Wilde aber der Winter, weil es im Sommer die dichten Wälder bewohnt.“ Was die Erklärung der Verba קוּץ oder קִיץ und חָרַף betrifft, so ist die Bedeutung derselben als *Denominativa* von קַיִץ Sommer und חֹרֶף Winter, ob sie gleich nicht weiter vorkommt, kaum zweifelhaft. Auch im Arab haben die entsprechenden Verba قاظ für قيظ diese denominativen Bedeutungen, und im Hebräischen hängt die von חרף obendrein mit der gewöhnlichen Bedeutung zusammen. Von חָרַף, خرف rupfen, pflücken, kommt näml. *köhnen* (*carpere*), und חֹרֶף, خريف Erndte, Herbst, Winter, wovon dieses wieder denominativ ist. So auch *Chald. Vulg. Saad. Luther.* Dafs die Raubthiere *Ekel* an der Menge oder dem Gestank der Leichname haben sollen, wie es *Aurivillius* u. A. fassen, gibt einen gezwungenen hyperboli-

schen Sinn, בָּזָה steht nie für *verschmähen*, *Ekel haben*, und die Construction mit עַל läſst sich dann kaum begreifen.

7. Bewogen durch den Ruf solcher Groſsthaten Jehova's werden die fernen Völker Aethiopiens Opfer und Gaben nach Zion bringen, und dem Herrn der Heerschaaren huldigen. Die Hoffnung einer Bekehrung Aethiopiens ist häufig von den hebräischen Propheten (Jes. 45, 14. Zeph. 3, 10), und sonstigen Dichtern ausgesprochen (Ps. 68, 32. 87, 4); und es ist schon oben (Einleit. S. 32) bemerkt, daſs sie diese Hoffnung in Beziehung auf solche Völker hegten, die mit Israël in freundlichem Vernehmen standen, wozu auch Aegypten und Tyrus gehört. Sollten auſserdem vielleicht die Aethiopier den Hebräern ebenso, wie den Griechen und Römern, für ein frommes, den Göttern wohlgefälliges Volk gegolten haben? Wer an Nachweisungen der Erfüllung solcher Weissagungen in der spätern Geschichte Wohlgefallen hat, kann diese in Apostelgesch. 8, 26 ff., und noch mehr in dem Umstande finden, daſs Habessinien noch heut zu Tage der einzige gröſsere christliche Staat des Orients ist.

Die Bezeichnung der äthiopischen Völker ist hier fast wörtlich, nach homerischer Art, wiederholt. Nur statt גוי ממשך steht hier עם ממשך, also עם in beyden Gliedern (s. zu 11, 5), und vor מֵעַם נורא hier die *Copula Waw*, welche die Erklärung von zwey Völkerschaften (s. oben) begünstigt. Doch fehlt dieses ו in 6 *Mss.* Vor עַם מְמֻשָּׁךְ muſs aus dem zweyten Gliede מִן hinzugedacht werden, wie Hiob 33, 17, vgl. Zach. 9, 2. Von den *LXX. Vulg. Chald.* ist dieses ausgedrückt, vom *Syr.* und *Saad.* aber die Construction activ gefaſst. Auf keinen Fall ist es nöthig, dieses מ mit *Lowth* und *Schelling* in den Text zu setzen. — Das etymologisch dunkele שַׁי *Geschenk*, möchte ich von شَيّ wollen, viell. wohlwol-

len *Conj. II.* herzuführen, ableiten, so dafs es desselben Ursprungs wäre, wie קָרְבָּן, von קָרַב.

Kap. 19.

Orakel gegen *Aegypten.* Jehova erscheint plötzlich in Aegypten, und erregt die Flamme eines Bürgerkriegs (V. 1. 2), dessen heillose Verwirrung, in welcher man sich zu allerhand Aberglauben wendet, damit endigt, dafs ein strenger Fürst sich das ganze Land unterwirft (V. 3. 4). Zu dem politischen Unglück sendet Jehova aber auch noch physische Calamität. Der Nil vertrocknet, seine Ufer werden dürre (V. 5—7), daher lautes Jammern der Einwohner, deren Wohlstand vom Fischfang und Weberey abhing (V. 8. 9), der Hohen und Niedern (V. 10). Als Thoren stehen Aegyptens Priester und Weise da, nichts oder Thörichtes unternehmend, des ganzen Volkes bemächtigt sich weibische Furcht, und Juda wird ein Gegenstand des Schreckens für Aegypten (V. 11—17). Zu jener Zeit werden die Aegypter Jehova erkennen, sich zu ihm bekehren, ihm mitten in Aegypten Altäre und Steinmäler errichten, und er wird sie erhören, und sie retten (V. 18—22). Dann werden Assyrien und Aegypten, die sich bis jetzt feindlich bekriegten, sich freundlich verbinden, Israel wird das dritte seyn in ihrem Bunde, und alle drey von Jehova gesegnet seyn (V. 23—27).

Sieht man sich zum Behuf der historichen Erläuterung des Orakels, welche ein so bestimmter Zug, wie V. 2. 4. fordert, in der ägyptischen Geschichte um, so drängt sich ganz ungesucht die Combination auf, dafs unter dem Bürgerkriege, auf welchen ein strenger König folgen werde (V. 2. 4), der Streit der sogenannten Dodekarchen (*Herod. II.* 147. 151. *Diod. Sic.* 1, 66) gemeint sey, welchem Psammetichus ein Ende machte, indem er sich die Alleinherrschaft zu erwerben wufste. Einstimmig sind auch die besten Ausleger seit *Grotius* dieser Meinung gewesen, nur haben aus eben diesem Grunde mehrere Neuere das Orakel dem Jesaia abgesprochen, da nach den angenommenen chronologischen Bestimmungen das Ende dieser nach *Diod.* 1, 66 15jährigen Dodekarchie ein bedeutendes nach der Lebensperiode des Jesaia, nämlich um das Jahr 660 v. Chr. gesetzt wird. Man schreibt es der-

halb einem spätern Zeitgenossen des Propheten aus der Zeit des Manasse zu (Eichhorn hebr. Propheten I, S. 556 ff. de Wette's Einleit. S. 234).

Das Orakel hat aber sonst unverkennbare Aehnlichkeit des Styls und der Einkleidung mit den echtjesaianischen (vgl. V. 2 die Schilderung des Bürgerkrieges mit 3, 1—8. 9. 18. 19. — V. 3 mit 3, 3. 4. 8, 19. 9, 10. — V. 13 vgl. 3, 12. — V. 14 vgl. 29, 10. — V. 15 vgl. 9, 13. — Das gehäufte *an jenem Tage* V. 16. 18. 19. 23. 24), und da jene angenommenen chronologischen Bestimmungen, die uns allein hier im Wege stehen würden, noch gar vielen Zweifeln unterliegen, so mag es hier dem Versuche gelten, dem Synchronismus der hebräischen und ägyptischen Geschichte im Zeitalter des Jesaia, und den politischen Verhältnissen Aegyptens so genau, als uns immer verstattet ist, nachzuspüren.

Was die Nachrichten der Griechen betrifft, so wird jeder Geschichtskundige leicht einräumen, daſs die des Herodot und Diodor (s. die Zusammenstellung derselben in Beck's Weltgesch. I, S. 691 ff.), die sich auch häufig widersprechen, weder ganz vollständig noch genau sind, und, ohne eine genaue Chronologie zu gewähren und die verschiedenen gleichzeitigen Dynastieen zu unterscheiden, mehr einzelne Züge herausheben. Unersetzlich ist hier der Verlust des Manetho'schen Werkes *),

*) *Manetho*, Oberpriester aus Heliopolis, schrieb um das Jahr 260 v. Chr. auf Anordnung des Königs Ptolemäus Philadelphus II aus Landesarchiven die vaterländische Geschichte, woraus leider blos die dürren Namenverzeichnisse der Könige nach 31 Dynastieen erhalten sind, und zwar in einer doppelten Recension. Die eine nach Julianus Africanus (im 8ten Jahrh.) bey *Syncellus*, und die andere in *Eusebii Chronicon*. Beyde haben die Regierungsjahre, aber Namen und Zahlen sind durch Abschreiber äuſserst entstellt, und besonders die Zahlen weichen bedeutend ab. Der sehr verdorbene Text des *Syncellus*, soweit er hieher gehört, ist am besten mit Vergleichung einiger Pariser Handschriften gedruckt in *Routh reliquiae sacrae*. *Oxoniae* (1814. *Vol. I—IV.*) *T. II.* S. 124 ff., und von Eusebius ist jetzt zu der lat. Uebers. des *Hieronymus* noch

dessen dürftiger Auszug so häufig und namentlich in dieser schon lichteren Epoche, höchst belehrend ist, und bey welchem nur die bedeutenden Abweichungen der Texte in den Zahlen den Forscher zweifelhaft lassen. Die Angabe der Königsnamen und Dynastieen selbst, so unbillig sie hier und da beurtheilt worden, bestätigt sich namentlich auch hier durch ein meist befriedigendes Zusammentreffen mit gleichzeitigen biblischen Relationen oder indirecten Andeutungen.

Nimmt man an, was nach *Gatterer's* schöner Auseinandersetzung (Einleitung in die synchronistische Universalhist. S. 294) keinem Zweifel mehr unterliegt, dass mehrere der manethon'schen Dynastieen häufig gleichzeitig und nur über einzelne Staaten, nicht den ganzen Umfang Aegyptens, regierten, und combinirt man mit diesen die Nachrichten Herodot's und der Bibel, so ergibt sich über die ägyptische Geschichte zur Zeit des Hiskia etwa folgendes Resultat, welches wir hiermit der Prüfung der Geschichtsforscher vorlegen.

Zur Zeit des jüdischen Königs Hiskia herrschten in Aegypten gleichzeitig 3 Dynastieen, eine *äthiopische* (wahrscheinlich über Oberägypten), eine *saïtische* und eine *tanitische;* deren Herrscher zuletzt nur Dodekarchen waren, und deren Herrschaft sich endlich in die darauf folgende Universalherrschaft des Psammetichus auflösete. Die *äthiopische* dauert 40 Jahr und

die armenische hinzugekommen, in zwey Ausgaben, wovon die letzte (von dem armenischen Mönche *Jo. Bapt. Aucher* aus Ancyra, *Venet.* 1818. 2 *Voll.* gr. 4) am meisten kritischen Werth hat. S. über Manetho's Dynastieen *Vol.* I. S. 200 ff. Dass ein Geschichtschreiber, wie Manetho, viel an Herodot zu tadeln finden musste (*Jos. c. Apion. T.* II. S. 444. *ed. Havercamp.*), wird man natürlich finden, ohne gegen Herodot's Verdienst ungerecht zu seyn, und die Nachrichten von beyden vereinigen sich meistens, wenn man nur den Charakter eines jeden richtig auffasst, so gut, als sich irgend erwarten lässt. Eine Zusammenstellung dieser Namen s. in Beck's Welt- und Völkergesch. Th. 1. S. 285 ff. und Jahn's Archäol. II, 1. am Ende.

bestaht aus 3 Königen: *Sabaco*, *Sevechus* und *Tarakos* oder *Tearko*, wovon die beyden letzten in der Bibel erwähnt werden; *Sevechus* unter dem Namen *So* (סוא vielleicht סוה), als Verbündeter des Hosea, Königs von Israel, also vor 722 v. Chr. (2 Kön. 17, 4), und *Tarakos* = *Tirhaka* um die Zeit des 14ten Regierungsjahrs von Hiskia (714 v. Chr.) Jes. 18, 1 nebst der Anmerk. 37, 9. Statt dieser ganzen Dynastie geben uns Herodot (II, 137, 139) und Diodor (I, 65) nur den einen Namen *Sabaco*, des Gründers derselben, welchem Herodot eine funfzigjährige Regierung zuschreibt. Hiermit gleichzeitig sind die 4 (oder nach *Eusebius* 5) ersten Könige der *saïtischen* Dynastie: (*Ammeris*, der Aethiopier), *Stephinates*, *Nerepsus*, *Nechao I*, der von einem äthiopischen Könige erschlagen wird, und *Psammetichus*, welcher der Dodekarchie ein Ende macht, und zusammen 54 Jahre regiert; ferner die letzten Könige einer *tanitischen* Dynastie: Psammus und *Zeth* d. i. Sethos des Herodot II, 141, den dieser als Vorgänger des Psammetichus bezeichnet, und zugleich als Zeitgenossen des Sanherib von Assyrien, und dessen bekannter Invasion, so dass also auch hier ein bestimmter historischer Haltpunct Statt findet. Da nun Psammetichus unmittelbar auf die Dodekarchie folgte, so geht daraus hervor, dass diese gleichzeitig mit den letzten Königen jener Dynastieen angenommen werden muss, und dieses stimmt dann recht wohl zum Diodor, welcher auf Sabaco nach 2jährigem Bürgerkriege die 15jährige Dodekarchie und nach abermaligem Bürgerkriege den Psammetichus folgen lässt. Für die Gleichzeitigkeit jener 3 Dynastieen beweist ferner vollkommen augenscheinlich 1) dass nach Herodot II, 152 *Psammetichus in seinen frühern Jahren aus Furcht vor dem äthiopischen Könige Sabaco* (d. i. der äthiopischen Dynastie), *der seinen Vater Necho (I) erschlagen hatte, nach Syrien flieht*, beyde also noch *Zeitgenossen der äthiopischen Dynastie waren*; und 2) dass Sethos, welcher doch als Zeitgenosse des Sanherib von Assyrien erscheint (Herodot II, 141), selbst bey Herodot blos durch die Dodekarchie von Psammetichus getrennt ist (II, 151). Auch 3) Jes. 19. 3 ist die Gleichzeitigkeit mehrerer Königreiche vorausgesetzt. Hiernach würde Psammetich's Alleinherrschaft

schon in die ersten Jahre des Manasse (um das Jahr 696 v. Chr.) gesetzt werden müssen, und unser Orakel ohne Bedenken dem Jesaia zugeschrieben werden können.

Doch wir müssen auch sehen, wie man an der gewöhnlichen Rechnung kam, den Psammetichus nebst der Dodekarchie bedeutend später zu setzen, z. B. nach *Eusebius* (*Canon*. T. II. S. 186 der armenischen Ausgabe) ins 54ste Jahr des Manasse d. i. 645 v. Chr., oder nach *Usser*, *Larcher* und *Gatterer* wenigstens um 670, so dass die Dodekarchie von 686 — 670 fiele, und was diese Bestimmung für sich habe? Auf diese oder ähnliche chronologische Anordnung führt fast nothwendig der Synchronismus einer spätern Begebenheit der jüdischen Geschichte, nämlich des Einfall's von Necho II. in Palästina, welcher der Herrschaft und dem Leben des Josia ein Ende machte und ins J. 611 oder 610 zu setzen ist. Nehmen wir ersteres an, und geben wir dem Necho, welchem alle Nachrichten den Sohn und Nachfolger Psammetich's nennen, 16 Jahr (nach Herodot, nicht 6 nach *Jul. Afric.* und *Euseb.*), lassen wir zugleich jene Expedition am Ende seiner Regierung vorgehen, so bekommen wir für das Ende der Herrschaft des Psammetich erst 627 v. Chr., also für den Anfang seiner Alleinherrschaft 666; kurz wir kommen nicht weit über die Mitte des 7ten Jahrh. vor Christo hinaus, was mit der gewöhnlichen Annahme, aber nicht mit unserer obigen, zusammenstimmt. Gegen die gewöhnliche spricht nun aber wieder eine andere Angabe, nämlich die des Diodor (1, 68), dass zwischen Psammetich und Apries (dem Hophra der Bibel), dem Zeitgenossen der Zerstörung von Jerusalem (588 v. Chr.), *vier Menschenalter* d. i. wenigstens 120, wahrscheinlich 132 Jahr (vgl. ausdrücklich Herod. 2, 142) liegen. Rechnen wir von 588 jene 4 Menschenalter zurück, so kommen wir in die Zeit um das Jahr 700, welche wir oben schon gewonnen hatten, und *Larcher* muss die 4 Menschenalter höchst willkührlich von 48 Jahren erklären, um nicht die übrigen Annahmen zu zerstören.

Will man nun einen Versuch machen, diese Differenz zu heben, so wird es nothwendig seyn, festzu-

halten an allen solchen geschichtlichen Angaben, welche für den Synchronismus gewisser Personen und Begebenheiten mit Sicherheit beweisen z. B. des Sethos und des Einfalls von Sanherib, Necho's II. und des Todes von Josia, Apries und der Zerstörung von Jerusalem; wogegen in den Zahlen, die obendrein so sehr abweichen, leichtlich ein Fehler begangen seyn kann. Nun aber würde sich alles erklären, wenn wir die Regierung Necho's II., des Siegers über Josia, um ein Bedeutendes länger annehmen, als 6 Jahre (nach Jul. Africanus und Eusebius) und 16 Jahre nach Herodot (wo *Valla* 17 Jahr hat), nämlich 46 Jahr (μς' für ς' oder ις'), wo dann der Anfang der Alleinherrschaft des Psammetich ins Jahr 696 gesetzt werden könnte. Es versteht sich von selbst, dass gerade *diese* bestimmte Vermuthung durch nichts verbürgt werden kann; nur soviel aber möchte durch sichere Haltpuncte des Synchronismus zwischen der jüdischen und ägyptischen Geschichte gewiss seyn, dass die Regierungszeit des Psammetich mehrere Dezennien früher angesetzt werden müsse, und der chronologische Fehler in der zu kurz angegebenen Regierung Necho's II. stecke.

Um das Bisherige recht klar zu vergegenwärtigen, mag eine Tabelle der 5 gleichzeitigen manethonischen Dynastieen, mit Vergleichung der Nachrichten des Herodot und Diodor, und des biblischen Synchronismus folgen. Die Zahlen der Regierungsjahre sind nach *Julius Africanus* angenommen, und die Eusebianischen Abweichungen in Parenthese gesetzt, das Jahr 696 aber als das Anfangs-Jahr der Universalmonarchie des Psammetichus angenommen, um einen Anknüpfungspunct der übrigen Zahlen zu haben.

Begebenheiten der jüdischen Geschichte.	Nach Diodor.	25ste Dynastie, von 3 äthiopischen Königen, welche 40 (Eus. 44) Jahre regieren.	26ste Dynastie, von saïtischen Königen.	23ste Dynastie, der Taniten.
	Sabaco, der Aethiopier.	786 *Sabaco* regiert 8 (Eus. 12) Jahre; bey Herod. u. Diodor, wie es scheint, Repräsentant der ganzen Dynastie: weshalb es Gatterer für einen Königstitel hält.	756. (Ammoris, der Aethiopier, regiert zusammen 12 Jahre, hierher gehören noch 4 J.) 732. *Stephinates* 7 J.	(Der erste König *Petubater* ist nach der ausdrücklichen Angabe gleichzeitig der ersten Olympiade 777, fängt an zu herrschen 785, der zweyte *Osorcho* 745, der dritte *Psammus* 737, der vierte ist)
725. Bündniſs des Hosea von Israël mit *So* (d. i. Fürst) von Aegypten, s. *Sevechus*.		728. *Sevechus* (*So*) regiert 14 (Eus. 12).	725. *Nerepsos* (oder *Nekepsos* 6 J.	727. *Zet*, regiert 31 Jahr. Wahrscheinlich Sethos, der Vulcanspriester des Herodot
722. Einnahme von Samarien durch die Assyrer. 714. Sanherib's Einfall in Juda und Niederlage. Vgl. *Sethos*. Tirhaka in freundschaftlichem Vernehmen mit Juda, droht, den Assyrern entgegenzuziehen (Jes. 18 u. 37, 9).	718. Zweyjähriger Bürgerkrieg.	(Bündniſs mit Hosea, König von Israël) 714. *Tarakos* (*Tirhaka* der Bibel) regiert 18 (nach Eus. 20) Jahre.	719. *Nechao I.* 8 J. nach Herodot getödtet von *Sabaco*, wahrsch. von *Sevechus*.	(714 sein Krieg mit Sanherib von Assyrien)
699. Manasse. Jesaias Orakel über Aegypten (Kap. 19).	711 ff. Funfzehnjährige Dodekarchie, die wieder mit einem Bürgerkriege endet, und der	Seine drohende Stellung gegen Assyrien.	711. *Psammetichus*, als saïtischer Herrscher, u. Dodekarch 15 J.	
696.	696. Herrschaft des Psammetich.	696. *Psammetich Alleinherrscher über ganz Aegypten*, noch 39 Jahre, herrscht zusammen 54 Jahre, nach Herodot und Jul. Africanus.		
611. Josia verliert in einer Schlacht gegen Necho II. das Leben.		657. Necho II., Psammetichs Sohn, der angebliche Umschiffer *Africa's*, regiert nach Herodot 16, wahrscheinlich 46 Jahr. 611. schlägt er den Josia, wird aber von Nebucadnezar bey *Carchemisch* geschlagen. 611. Psammuthis II. regiert 6 Jahre.		
588. Zerstörung von Jerusalem. Viele Juden fliehen nach Aegypten zu Hophra.		605. Waphris oder Apries (Hophra der Bibel) regiert nach Jul. Afric. 19, *Diod. Sic.* 22, nach Herodot, und Eus. 25 Jahre. Nach 588 flüchten die Juden zu ihm nach der Zerstörung von Jerusalem.		

Als Zeitpunct des Orakels hat man nach dieser Darstellung die letzten Jahre der Dodekarchie anzunehmen, wo Psammetichus die ihn beneidenden und auf seine Unterdrückung sinnenden Dodekarchen mit Hülfe fremder Truppen bekriegte, und sein Sieg über dieselben nicht mehr zweifelhaft war. Der Prophet betrachtet dieses Ereigniſs aus seinem theokratischen Gesichtspunct, als eine von Gott verhängte Strafe, die, zugleich mit physischem Unglück verbunden, die Bekehrung eines Theiles von Aegypten, und sodann Friede und Freundschaft der jetzt streitenden Völker unter Jehova's Scepter zur Folge haben werde. Letztere Hoffnungen gehören dem Kreise der messianischen Erwartungen an.

Bey dieser Voraussetzung würde das Orakel das späteste aechtjesaianische Stück der Sammlung seyn, und zugleich zu einem Beweise dienen, daſs der Prophet der alten Tradition gemäſs, die ersten Jahre des Manasse erlebt habe (s. Einleit. §. 9. 10). Zwar hat *Eichhorn* auſser der chronologischen Schwierigkeit, noch einen andern Grund angeführt, weshalb er das Orakel dem Jesaias absprechen möchte, nämlich die Kenntniſs der Natur- und Sittengeschichte Aegyptens; welche, „da zu jener Zeit solche Kenntnisse noch nicht aus Reisebeschreibern gesammelt werden konnten, einen Dichter voraussetzten, der das Land durch Autopsie kannte. Nun aber lasse sich keine Spur auffinden, daſs Jesaias in Aegypten gewesen." Doch die Unwichtigkeit dieses Arguments fällt in die Augen; denn, wer möchte daraus, daſs die Hebräer keine Reisebeschreibungen hatten, folgern, daſs ein Mann, wie Jesaia, nicht hätte die auffallendsten Eigenthümlichkeiten eines merkwürdigen Nachbar-Landes, mit welchem Juda gerade zur Zeit seiner Wirksamkeit in enger Verbindung stand, kennen sollen, ohne es selbst gesehen zu haben? Läſst sich solche Kenntniſs nicht bey dem geringsten Völkerverkehr als allgemein bekannt und durch die tägliche Mittheilung des Volkslebens fortgepflanzt, voraussetzen? und verstöſst man nicht ganz gegen den Geist des Alterthums, wenn man seine Weisen und Schriftsteller nichts mehr wissen läſst, als was sie, gleich Stubengelehrten, die jene Zeit noch nicht kennt, aus Büchern

oder was sie aus Autopsie gelernt haben? Obendrein vgl. über die Erwähnung des Divinationsglaubens zu V. 4.

J. D. Michaëlis hat, lediglich dem Herodot (2, 141) folgend, das Orakel darauf bezogen, daſs Sethos, welcher die Soldatenkaste nachsetzte und drückte, dadurch politische Unruhen und Revolutionen erregt habe, die er dann aber gedämpft, so daſs unter dem *harten Herrn* dann *Sethos* selbst zu verstehen wäre, und *Paulus*, *Bauer*, *Dereser* haben dieses in Verbindung gesetzt mit der von Diod. Sic. 1, 66 erwähnten zweyjährigen Anarchie, die aus dieser Regierungsweise entstanden sey. Auch hierbey kann denn die Echtheit des Orakels bestehen; aber es ist freylich auch manches Gewagte in dieser Voraussetzung: denn bey Herodot steht gar nichts von einem Aufruhr der Soldatenkaste, sondern lediglich, wie sie sich bey der Invasion des Sanherib am Könige gerächt hätten; und bey Diodor wiederum blos von der Anarchie, ohne Erwähnung des Sethos, und so, daſs sich dieselbe in die Dodekarchie auflöset. Die Erwähnung des *harten Herrn* müſste hier aufgegeben oder blos als allgemeine unerfüllte Weissagung aufgefaſst werden, die der Prophet aus der Erfahrung hernahm, wie Bürgerkriege fast immer sich in despotische Monarchieen auflösen. Die letzte Annahme möchte sich nicht bestimmt widerlegen lassen, und so bleibt wenigstens die *Möglichkeit*, daſs auch irgend ein anderer anarchischer Zustand, als der am Ende der Dodekarchie, hier vom Propheten berücksichtigt sey.

Ueber die verdächtige Echtheit des letzten Abschnittes V. 18 ff. oder einiger Verse desselben s. zu V. 25.

1. Jehova fährt auf einer leichten oder *schnellen* Wolke, wie Ps. 104, 3: *er macht die Wolken zu seinem Fahrzeuge, und fährt einher auf den Fittigen des Windes.* Anderswo lassen ihn die hebräischen Dichter auf den Flügeln der Cherubs getragen werden (Ps. 18, 10), welche letztere aber von einigen eben für eine Personification der Donnerwolken gehalten werden. Ebenso fährt nach Dan. 7, 13. Matth. 24, 30. Offenb. 1, 7. 14, 14 der Messias auf den Wolken des Himmels einher. Wie sich Griechen und Römer die Fortbewegung ihrer Götter

durch die Lüfte dachten, hat *Voss* (Mythol. Br. I, Br. 22—29) ausführlich erläutert. Das Einherschweben auf den Wolken wird vorzüglich im Ossian den Seelen der Abgeschiedenen zugeschrieben, z. B. Fingal II, S. 89 ff. — Vor der Ankunft des mächtigen Weltengottes erbeben die ohnmächtigen Götzen Aegyptens. *Rosenmüller* bemerkt, dafs נוע *erbeben* nur vom Herzen vorkomme, und dann mit לִפְנֵי, nicht מִפְּנֵי construirt seyn müfste; aber gegen die ausdrückliche Stelle 7, 2: כְּנוֹעַ עֲצֵי־יַעַר מִפְּנֵי־רוּחַ *wie die Bäume des Waldes vor dem Winde erbeben.* Auch sonst steht מִפְּנֵי nach dem Begriff des Fürchtens, als Jos. 11, 6. Diese Bedeutung drücken auch *LXX. Vulg. Chald.* (יִתַּבְּרוּן *metu frangentur*) aus; *Saadia* تنقلب sie werden (in die Flucht) geschlagen werden, fliehen, weichen, welche Erklärung auch Vitringa und Rosenmüller geben.

2. Vgl. die ähnliche Beschreibung des Bürgerkrieges 3, 1—8. 9, 18. 19. Hier wird Jehova redend eingeführt. Ueber סִכְסֵךְ s. zu 9, 10. Im Talmud bedeutet es: *mischen*, und *anzünden*, *entflammen*, welches auch einen passenden Sinn gibt, und die alten Uebers. wahrscheinlich vor Augen hatten. *Aqu.* σταςιάσω. *Symm.* συμβαλῶ. *LXX.* ἐπεγερθήσονται. *Syr.* und *Chald.* אַגְרֵי, اغرى. *Saad.* أهيج, und mit demselben Worte *Abulwalid*: تهيج das Entflammen, Aufreizen, mit Berufung auf das talmud. סכסוך (s. *Buxt. col.* 1473). — *Königthum gegen Königthum*) Ungemein richtig wird hier von mehreren gleichzeitigen Königreichen Aegyptens gesprochen. Nach Manetho bestanden noch 3 ältere Dynastieen nebeneinander (s. die Einleit.), deren Könige aber zuletzt die Herrschaft mit 9 anderen Herrschern getheilt und die Dodekarchie gebildet zu haben scheinen. Diese 12 Herrscher werden bey Herodot (II, 147) und

Diodor (I, 66) *Könige* genannt. Zuletzt entstand ein Streit der übrigen Dodekarchen gegen Psammetichus von Saïs, wovon Herodot (II, 152) eine mehr fabelhafte, Diodor a. a. O. eine natürlichere Ursache anführt, dafs nämlich Psammetichus, als am Meere wohnend, sich in Handelsverbindungen mit den Griechen und Phöniziern eingelassen, den Fremden seine Häfen geöffnet, und Verbindungen mit auswärtigen Völkern geschlossen habe, wodurch er sich sehr bereichert, aber auch den Hafs und Neid der übrigen 11 Beherrscher zugezogen habe. Dieses ist um so natürlicher und treffender, da Aegypten bis dahin sein von der Religion gebotenes Absonderungssystem (Herod. 2, 41) streng beobachtet hatte, und das Gegentheil den in ihren Nationalvorurtheilen befangenen Aegyptiern als unheilbringender Frevel erscheinen mufste. Die *LXX*, welche νομὸς ἐπὶ νομὸν übersetzen, haben zwar das ägyptische Costum gehalten, aber gegen die historische Erklärung dieses Kapitels gefehlt; denn *Königreich* ist hier sehr verschieden von *Nomos* (ⲠⲐⲞϢ), deren in ganz Aegypten 36 waren, 26 in Ober- und Mittelägypten, 10 in Unterägypten (s. *Champollion l'Egypte sous les Pharaons I*, 374. *II*, 274).

3. Die eilf Könige machten dem Psammetichus die Zumuthung, ins Exil zu gehen, und sich in den Marschländern am Meere aufzuhalten; er aber, seine auswärtigen Verbindungen benutzend, liefs aus Arabien, Jonien und Karien Miethsoldaten kommen, und behielt in einer Feldschlacht bey Momemphis die Oberhand, in welcher mehrere seiner Gegner blieben, andere sich nach Libyen flüchteten, und ihm den Thron von ganz Aegypten überliefsen (*Diod.* 1, 66). Nach Herodot II, 152 hatte er ein Orakel bekommen, dafs eherne Männer über's Meer her kommen und ihn rächen würden. Als daher eine Flotte von Jonien und Karien an seine Küste verschlagen wurde und die Männer in ehernen Panzern ans Land stiegen, nahm er

sie gütig auf, und bewog sie durch grofse Versprechungen, ihm Beystand zu leisten. Die Verwirrung und Muthlosigkeit der ägyptischen Fürsten, die sich plötzlich von auswärtiger Kriegsmacht in ihrem Lande angegriffen sahen, wird hier und V. 11—16 sehr schön vom Propheten beschrieben, und ähnlich oben 3, 2—4 ein solcher Zustand in Juda. — *Verschwinden soll der Geist Aegyptens aus seiner Mitte*) נָבְקָה *Praet. Niph.* für נְבֻקָּה (Lehrgeb. S. 372), wie schon Kimchi angibt, von בָּקַק eig. ausgiefsen, ausleeren, vgl. dieselbe Construction activ Jer. 19, 3: וּבַקֹּתִי אֶת־עֲצַת יְהוּדָה *ausleeren will ich den Rath Juda's*, d. h. es soll ihm gänzlich an Rath gebrechen vgl. Jer. 4, 9. Ebenso ist es hier zu nehmen, und רוּחַ gleichbedeutend mit עֵצָה im parallelen Gliede. — *und seinen Rath will ich vernichten*) בִּלַּע für: verderben, vernichten (25, 7. 8). — *Da wendet man sich an Götzen u. s. w.*). Wie sehr der Glaube an Orakel in Aegypten einheimisch, und wie sehr die Regenten von demselben abhängig waren, zeigt die ganze ägyptische Geschichte (vgl. Herod. II, 54 ff. 82. 83. 139. 152). Die berühmtesten waren bekanntlich das Orakel der Buto in Latopolis oder *Esné*, und des Amûn in Theben. Dafs man auch Menschen die Weissagungsgabe zugeschrieben, leugnet Herodot (II, 83) ausdrücklich: ἀνθρώπων μὲν οὐδενὶ προςκέεται ἡ τέχνη, τῶν δὲ θεῶν μετεξετέροισι. Unser Prophet scheint aber auch die Ausdrücke mehr von dem Divinationsaberglauben der Hebräer zu entlehnen (vgl. 8, 19). אִטִּים eig. die Seufzenden, Murmelnden für Beschwörer (vgl. zu 8, 19). Die richtige etymologische Erklärung hat schon *Abulwalid* gegeben:

صنف من الصناعات اللطيفة الخفية الذي يلتمس اهلها منها علم الغيب بزعمهم ويقال لهم المتجسين ... وما يبعد عندي ان يكون متجانس لقولة العرب للصوت الاطيط ككل صوت

يشبه صوت الرحل الجديد علي معني והיה כאוב מארץ קולך والمعني انهم اصحاب الاوب واطيط الابل انينها *es bedeutet eine der subtilen und verborgenen Künste, durch welche man Geheimnisse zu erforschen glaubt. Nach Einigen sind es Astrologen [so Saadia]. ... Mir ist es nicht unwahrscheinlich, daſs das Wort verwandt sey mit dem arab.* اطيط, *welches die Laute bedeutet, die dem Knarren eines neuen Kameelsattels gleichen, so daſs man mit Vergleichung von Jes. 29, 4 es durch Todtenbeschwörer zu erklären hat, die jenem Laute der Kameele ähnlich, seufzen oder murmeln.* Das arab. أَطِيطٌ steht nach dem *Kamûs* vom Knarren des Kameelsattels, von dem knurrenden und seufzenden Tone des ermüdeten Kameels (*Haririi Cons. IV.* S. 44. *ed. Schult.*), und vom Knurren des hohlen Leibes z. B. vor Hunger, entspricht also etwa dem griech. τρύζειν, welches auch von der Stimme der Manen und Beschwörer gebraucht wird, und besonders die der *Bauchredner* treffend bezeichnet. Das von *Vitringa* verglichene ὄττεσθαι und ὀτισύεσθαι, *Hesych.* κληδονίζειν, gehört nicht entfernt hieher, da es für ὄσσεσθαι steht, und die Grundbedeutung: *ahnden, im Geist sehen* hat. Zum Beleg der oben (zu 8, 19) angeführten Bemerkung, daſs die Bauchredner sich dieses Talents zu Wahrsagerkünsten bedienten, s. die reichen Sammlungen in *Leonis Allatii synt. de Engastrimytho,* abgedruckt in den *Criticis sacris, Tractat. bibl. Vol. I.* S. 331. *van Dale de divinat. p* 648., bes. Aristoph. *Vesp.* V. 1014 nebst dem Schol. *Platon. sophist. c.* 37, vgl. *Ruhnken. ad Tim.* S. 36. *Pollucis onomast. II,* 33. 34. Sie heiſsen auch ἐγγαστρίμαντις, ἐντερόμαντις, στερνόμαντις, nach Jamblichus *ap. Phot. cod.* 94 bey den Babyloniern σακχούρας (ܣܚܘܪܐ, [illegible] im Zabischen) und die gewöhnliche Vorstellung war, daſs jeder Bauch-

redner einen Dämon (*πύθων*) in sich habe, der aus ihm rede. Besonders waren es Weiber, die sich mit dieser Betrügerey abgaben (*Alciphr.* 2. *epist.* 4. *Hippocr. de morbis popudor. lib.* 6). *Theodoretus* zu *Levit.* 19, 31: *τινὲς ὑπὸ δαιμόνων τινῶν ἐγγαστρούμενοι ἐξηπάτων πολλοὺς τῶν ἀνοήτων, ὡς δῆθεν προαγορεύοντες, οὓς στερνομάντεις οἱ Ἕλληνες προσηγόρευον, ὡς ἔνδοθεν δοκοῦντος τοῦ δαίμονος φθέγγεσθαι.* Noch Clemens von Alexandrien eifert über die Fortdauer dieses Aberglaubens zu seiner Zeit. Die *LXX.* haben die letzten Hemistichièn übersetzt: *καὶ ἐπερωτήσουσι τοὺς θεοὺς αὐτῶν, [καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν] καὶ τοὺς ἐκ τῆς γῆς φωνοῦντας, καὶ τοὺς ἐγγαστριμύθους,* wozu das *Ms. Alex.* fügt: *καὶ τοὺς γνώστας.* Letzteres gehört offenbar dazu, wie es auch der Araber ausgedrückt hat, wogegen der oben in Parenthese geschlossene Satz eine zweyte Version für אל האלילים scheint, die also nicht zum Texte gehört. Hiernach ist אִטִּים nicht durch *ἀγαλματα* übersetzt, wie man angibt, sondern durch das folgende: *ἐκ τῆς γῆς φωνοῦντας*, welches zum Bauchredner paſst (s. 29, 4).

4. Der *strenge Herr* und *harte König*, welchem Jehova Aegypten übergibt, ist nun *Psammetichus*, den die Geschichte gerade nicht als einen solchen, aber doch als einen bey seinen Unterthanen wenig beliebten Fürsten schildert. Ein Freund der Griechen und griechischer Sitten, lieſs er seinen Kindern eine griechische Erziehung geben, zog viele Griechen nach Aegypten und gestattete ihnen groſsen Einfluſs auf Regierungsangelegenheiten, hatte endlich ein bedeutendes fremdes Heer im Solde, welches zur Folge hatte, daſs 200000 seiner einheimischen Truppen aus Miſsvergnügen abfielen und nach Aethiopien auswanderten (*Diod.* 1, 67). Mit Strenge verfuhr er vielleicht gegen die oberägyptische Dynastie, deren Könige früher seinen Vater getödtet, und ihn exilirt hatten; auch das Ungewohnte der Alleinherrschaft

liefs die Aegypter seine Herrschaft minder willig ertragen. אֲדֹנִים hat als Majestätsplural das Adjectiv im *Feminino*, wie Ps. 7, 10. Hos. 12, 1. Die Lesart Eines *Ms.* קָשִׁים enthält also eine sehr unzeitige Aenderung. Richtig *Chald.* רִבּוֹן קָשֵׁה, *Saad.* ملك قاسى, dagegen *LXX.* und *Vulg.* im Plural. Der *Alex.* fafst auch מֶלֶךְ עַז collectiv: βασιλεῖς σκληροὶ, und bezieht es überhaupt auf künftige strenge Könige, wobey er vielleicht nach seiner Weise (s. Einleit. S. 61) an die Ptolemäer denkt. סִכֵּר, sonst סִגֵּר und הִסְגִּיר, Preisgeben, übergeben, findet sich in derselben Uebertragung in dem griechischen συγκλείω (Galat. 3, 20. Röm. 11, 32, vgl. *Diod.* 20, 74 und das. *Wesseling*, auch κατακλείω *Dion. Halic.* 3, 18).

5. Zu dem politischen Unglück kommt noch physische Calamität. Der Nil, die einzige Bedingung der Fruchtbarkeit Aegyptens, vertrocknet und die Fluren und Auen an seinen Ufern verdorren (5—7). Vgl. Ezech. 30, 12 in dem Orakel gegen Aegypten: *ich mache die Nilkanäle zur Trockniſs, und gebe das Land in die Hand Gottloser, ich verwüste das Land, und was darin ist, durch fremde Feinde.* 32, 14: *dann lasse ich sein Wasser fallen, und seine Ströme flieſsen, wie Oel.* Zu einem gehörig fruchtbaren Jahre gehört, dafs der Nil 16—18 Ellen steige; steigt er minder, so wird nicht hinlänglich viel Land befruchtet, auch ist das Wasser dann gewöhnlich unrein und ungesund, und Mangel, ja Hungersnoth ist die Folge. Indessen steigt es nie weniger als 12 Ellen, welches die geringste Höhe ist. Ein Verzeichnifs der verschiedenen Mafse von der Eroberung Aegyptens durch die Moslemen bis 922 der Hedschra s. in den *Notices et Extraits T. VIII*, ausführliche Beobachtungen über die Beschaffenheit des Stromes in einem der unfruchtbarsten Jahre, 596 der Hedschra, bey *Abdollatiph. Mem. Aegypt. II*, 1. S. 186 ff. *ed. White*, S. 329 der Uebers. von *de Sacy*, vgl. *Shaw Voyages T. II.* S. 175 ff. und *Appendix* S. 145 der franz. Uebers. (*à la Haie* 1743) und Auszüge aus neueren

Nachrichten überh. in Hartmanns Erdbeschreibung von Africa I, S. 93 ff. Das große Elend des Mißwachses von 1783 schildert *Volney* (Reise nach Aegypten und Syrien Th. I. S. 150) *). Man glaubte aber diese physische Calamität in Verbindung mit politischer, und dachte sich beyde durch gemeinschaftliche Anzeigen vorbedeutet, sofern nämlich beydes als von der zürnenden und strafenden Gottheit verhängt betrachtet wurde. So wurde im J. 290 der Hedschra die Dynastie der Tuluni's in Aegypten gestürzt, und der Nil war wasserarm und verursachte Hungersnoth; im Jahr 596 wurde der Herrscher Aegyptens entthront und der Wasserstand war so niedrig, als er kaum gewesen u. s. w. (s. *Ptolemäus* beym *Abdoll.* S. 208 *ed. White*). Dieselbe Verbindung politischer und physischer Calamität, als von Jehova zur Strafe für Aegypten gewirkt, findet hier und Ezech. 9, a O. Statt, und es bildet einen genauen Gegensatz davon, wenn anderswo z. B. 30, 23. Ps. 72, 3. 16 Fruchtbarkeit des Landes neben politischem Glücke als Folge des göttlichen Segens vorkommt. Man hat deswegen weder mit *Kimchi*, *Jarchi*, *Grotius* und *Vitringa* diese Austrocknung des Nils uneigentlich zu nehmen, als Bild des zerrütteten Aegyptens: noch sie in eine wahre Causalverbindung mit den politischen Verwirrungen Aegyptens zu setzen, nach *Pauw* u. A., welche annehmen, daß bey der Zerrüttung des Staates die öffentlichen Anstalten zur Wässerung Aegyptens, namentlich die Erhaltung der Canäle, gelitten hätten. Die Schilderung ist allerdings etwas hyperbolisch, da die Ueberschwemmung

*) Wie sehr alle Wünsche und Hoffnungen des ägyptischen Volks auf dieses glückliche Steigen des Nils gerichtet waren, zeigen auch die zahlreichen Bildwerke auf ägyptischen Denkmälern, wo die Götter in darauf Bezug habenden Handlungen dargestellt werden, vgl. z. B. *Descr. de l'Egypte. Antiqu. Vol.* 1 *pl.* 25. no. 1 oder in Creuzer's myth. Abbildungen Taf. 15, 1.

des eigentlichen Stromes nie ganz ausbleibt, aber da man bey einem niedrigen Wasserstand die Deiche der Canäle nicht öffnet, so bleiben diese dann gänzlich wasserlos.

Und versiegen wird das Wasser aus dem Flusse) Dafs נִשְּׁתוּ die Bedeutung *vertrocknen* habe, ist aus 41, 17. Jer. 51, 30 (vgl. dazu Ps. 22, 16, und mein Wb. II, 762) deutlich, und von *Hieron.* und *Saad.* ausgedrückt. Im Arabischen findet sich dieser Stamm in keiner verwandten Bedeutung, aber im Aethiopischen ist ነሠተ፡ *verwüsten, zerstören* (*Ludolf. Lex. aethiop.* S. 293) eine verwandte Bedeutung, die auch חָרֵב und خرب in sich vereinigen. Sie mag auch hebräisch gewesen seyn, da *Symm.* ἀφανισθήσεται, *Chald.* יִצְדּוּן ausdrücken. *LXX.* und *Aqu.* haben נשתו von שתה abgeleitet, welches die Grammatik wohl erlauben möchte (denn das *Dagesch*, welches auch mehrere *Mss.* weglassen, könnte euphonisch seyn), was aber gegen den Sinn ist; und *Lette* (in der Leidner *Sylloge Dissert.* I, S. 615) hat es durch نتن *stinken* erklären wollen, wogegen aber die beyden Parallelstellen beweisen. — יָם *Meer* ist der Nil, welcher gleich andern grofsen Flüssen (27, 1) ein *Meer* genannt wird (s. 18, 2. Nah. 3, 8), zumal er wirklich bey der Ueberschwemmung einem Meere gleicht. *Herod. II,* 97: ἐπεὰν δὲ ἐπέλθῃ ὁ Νεῖλος τὴν χώρην, αἱ πόλις μοῦναι φαίνονται ὑπερέχουσαι, μάλιστά κῃ ἐμφερέες τῇσι ἐν τῷ Αἰγαίῳ πόντῳ νήσοισι. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς Αἰγύπτου πέλαγος γίνεται. *Plin. H. N.* 35, 11: *Nili aqua mari est similis.* *Seneca quaest. nat.* IV, 2: „*initio diducitur, deinde continuatis aquis in faciem lati et turbidi maris stagnat.*" *Diod.* 1, 12. 96. So im Arab. يم *Cor. Sur.* 20, 69, vgl. 28, 6, und بحر النيل, oder البحر vorzugsweise (z. B. *Eutych. Annal.* I, 80. II, 377. 499), welches so gewöhnlich geworden ist, dafs man zur Bezeichnung des rothen oder mittelländischen Meeres البحر المالح *das salzige Meer* gebraucht (*Abdollat.* S. 2). Auch im Arabischen braucht man بحر,

im Persischen دريا *derja*, in der Sprache der Fellata-Araber *Majo* (ماء, מַיִם, s. Seetzen in Zach's Correspondenz. XXIV, S. 233) für *Meer* sowohl als einen *grossen Fluss*. Dasselbe wird im zweyten Gliede durch נָהָר ausgedrückt.

6. Das Verbum זָנַח hat höchst wahrscheinlich die Grundbedeutung: *stinken, ranzig seyn*, wie im Arab. زنخ, woran sich die gewöhnliche *verwerfen* anschliefst (vgl. זהם, زهم Hiob 33, 20). Ueber die Form s. Lehrgeb. S. 463, die Bedeutung von *Hiphil* ist hier intransitiv (1, 18). Das Uebelriechen des Wassers ist ein herrschendes Symptom bey dem niedrigen Wasserstande des Nil. *Abdollatiph* a. a. O. S. 194 sagt: *etwa zwey Monate früher bekam das Wasser eine grüne Farbe, wie Kohlblätter; darauf nahm diese zu, und es bekam einen stinkenden, ekelhaften Geruch, wie verfaultes Wassermoos, oder wie Syrup von Kohlblättern, den man einige Zeit aufbewahrt hat, bis er ranzig geworden.* Ebenso stinken die Kanäle, z. B. der *amnis Trajanus*, der durch Cairo geht, ehe das frische Nilwasser in ihn eindringt (Oedmann's verm. Samml. H. 1. S. 49). Ein ähnliches Phänomen ist das Rothwerden des Nils, welches *Wanileben* im Jahr 1673 dort beobachtet (vgl. 2 Mos. 7, 17). — *Die Nilkanäle würden seicht und trocken*) eig. die Nile Aegyptens. יְאֹרִים die Nile für: die Armen und Kanäle des Nil (vgl. Herodot. II, 108). מָצוֹר s. v. a. מִצְרַיִם. דָּלַל schwach seyn, schmachten (38, 14), niedrig (Ps. 79, 8. 116, 6), hier: seicht seyn. Im Syr. ܕܠ *diminuit, defecit* (nicht *fecit*, wie in *Castelli Heptagl.* und hiernach auch in Michaëlis Ausgabe steht), *Ethpa. diminutus est. Petraeii Nomencl.* S. 54. — *Rohr und Schilf verwelken*) eig. erkranken, welches die Grundbedeutung von קָמַל ist (33, 9).

7. עָרוֹת eig. nackte Plätze, ohne Waldung (vgl. מַעֲרָה und עָרַר) hier von den Auen und Triften am Ufer

des Flusses. *Saad.* مروج *Gärten.* Im Arab. vergleiche man عراء freyer, geräumiger Platz, besonders vom Meeresufer. *Cor.* 37, 145. 68, 49. *Ibn Herma* bey *Schultens ad Job.* S. 1122. Die übrigen Erklärungen durch: Schilf (nach den *LXX.* und Syr.), oder: Gras, Kohl (nach den hebr. Auslegern) sind ohne etymologischen Beweis; denn מִתְעָרֶה Ps. 37, 35 hat nicht den Begriff der *Grüne*, sondern der Ausbreitung. Ueber das Ἄχι der *LXX*, ein koptisches Wort, ⲠⲒⲀϦⲒ, für Nilgras, s. *Hieronymus* zu d. St. *Jablonski Opusc. ed. te Water I*, S. 45. *II*, S. 160. *Celsii Hierob. I*, 340. Mein Wb. u. אָחוּ. — *zerstieben und sind nicht mehr*) נִדַּף steht vom Zerstieben des trocken gewordenen Krautes. Etwas ganz anderes ist das ἀνεμόφθορος der *LXX*, welches von dem Verbranntseyn einer von heissen Winden getroffenen Pflanze steht (s. 1 Mos. 41, 6, wo der *Schol.* erklärt: *ἐφθαρμένοι καύσωνι, πεφρυγμένοι ἀνέμῳ*). Schleussner (*Lex.* in *LXX. intpp.*) läſst die Bedeutung —φθορος selbst auf das Hebräische zurückwirken: „*vox nempe hebraica h. l. corrumpi* (?!) *notat.*"

8. Ueber diese Landplage jammern die verschiedenen Menschenclassen, die von der durch den Strom verbreiteten Fruchtbarkeit lebten (Joël 1, 5. 7. 10. 11), namentlich die *Fischer* und *Byssusarbeiter* (V. 9). Auch neuere Reisebeschreiber reden von dem unaufhörlichen Lamentiren der Einwohner, wenn der Nil ihre Hoffnungen täuscht, welches den Jubel beym regelmäſsigen Steigen desselben (*Diod.* I, 36) noch übertreffe. Von der unglaublichen Menge von Fischen, welche der Nil hervorbringt, reden ältere und neuere Schriftsteller mit Erstaunen (s. *Herod.* 2, 93. *Diod.* 1, 36. 40. *Strabo XVII*, 2. §. 4. *Athenaei deipnosoph. VII*, c. 60. *T. III.* S. 100. *ed. Schweigh. Abdollat.* 1, 3. S. 82. *ed. White*, S. 146. *de Sacy*, und die das. S. 168 angeführten Schriftsteller),

weshalb sich auch 4 Mos. 11, 5 die Kinder Israël nach den Fischen Aegyptens zurücksehnen. Besonders beym Anwachs des Stroms ist das Wasser mit einer Unzahl kleiner Fische (بنى genannt) angefüllt, die dann in die Teiche und Weiher übergehen, und frisch und gesalzen eine beliebte Speise sind (s. *Makrisi*, *Geoffroy* und *Michael Sabbagh* bey *de Sacy* a. a. O. S. 283). — מַשְׂכִּירֵי חַבָּה בְּיֹאר für כָּל־מַשְׁלִיכֵי בַיְאֹר חַכָּה. Das *Nomen regens* ist von seinem Genitiv getrennt, vgl. Lehrgeb. 675. מִכְמֹרֶת s. v. a. מִכְמָר Netz (51, 20), nach Faber (zu Harmer's Beobachtungen II, 363) das kleinere Fischer-Netz oder der Hamen, was aber aus Hab. 1, 15, 16 nicht folgt. Nach *Shaw* und *Maillet* (*lettres sur l'Egypte no.* 9) sollen Netze heut zu Tage in Aegypten gar nicht im Gebrauch seyn, und die Fische nur in *Reusen* gefangen werden, welches Einige hier anwenden. Dieses würde zur Etymologie von מכמר (welches verwandt ist mit מִכְבָּר Gitterwerk, כְּבָרָה Sieb) wohl passen, aber schwerlich zu dem Ausdrucke: פֹּרְשֵׂי מִכְמֹרֶת עַל פְּנֵי מַיִם. Wenigstens früherhin müssen auch *Netze* im Gebrauch gewesen seyn (s. *Makrisi* bey *de Sacy* a. a. O.).

9. Wörtl. beschämt stehen da, welche den gekämmten Flachs bearbeiten. פִּשְׁתָּה und פִּשְׁתָּה Plur. פִּשְׁתִּים *f.* bedeutet *Flachs* und *Baumwolle*, letzteres mit dem Zusatze הָעֵץ (Jos. 2, 6) und ohne denselben (42, 3. 43, 17), welche beyde Bedeutungen auch in בֻּתָּן, ܟܬܢܐ, قطن verbunden sind. Hier ist beydes passend, da Aegypten im Alterthum *Flachsbau* hatte (2 Mos. 9, 31. *Herod. II*, 105, vgl. *de Sacy* zum *Abdollatiph* S. 149), aber auch die *Baumwollenstaude* (*Plin. H. N. XXI*, 1. s. 2) erzeugte, und mit seinen linnenen und baumwollenen Zeugen ausgebreiteten Handel trieb (Ezech. 27, 7. Sprüchw. 7, 16), wie sie auch im Lande selbst, besonders von den Priestern, vorzugsweise getragen wurden (s. die Stellen bey *Forster de bysso antiquorum* §. 15, der alles von Baumwolle

erklärt). Auch noch heut zu Tage wird beydes dort erzeugt und bearbeitet, aber Flachs in größerem Ueberfluss (s. Hartmann's Beschr. von Aegypten S. 183. 613. 614). Das *Kämmen* (שָׂרַק) würde vom *Hecheln* des Flachses und Krempeln der Baumwolle gleich passend stehen; übrigens scheint mir jetzt gegen Baumwolle zu sprechen, dass für diese, namentlich für die ägyptische, es zwey andere eigenthümliche Bezeichnungen gibt (die ägyptische שֵׁשׁ, und die semitische בּוּץ), von denen hier keine gebraucht ist. *LXX.* καὶ αἰσχύνη λήψεται τοὺς ἐργαζομένους τὸ λίνον τὸ σχιστὸν (vgl. ܣܪܩ spalten, womit kämmen, hecheln verwandt ist). Besser *Symm.* τὸ λίνον τὸ κτενιστόν, und Chald. יַבְהֲתוּן פָּלְחֵי כִתָּנָא דִסְרִיקִין. Dagegen haben *Syr. Vulg. Saad.* שריקות activ genommen und zum folgenden Gliede gezogen: die Kremplerinnen und Weber des Byssus. Allein die Sprache hat kein Beyspiel einer Form קָטִיל mit activer Bedeutung von einem intransitiven Verbo. חֹרִי *weisse Zeuge*, von Linnen oder Byssus, welches letztere die *LXX* hier und Esth. 1, 6. 8, 15 für das syn. חוּר gesetzt haben. Das Stw. حار steht von weissen Kleidern, daher حَوَارِيٌّ Wäscher, der die Kleider weiss macht. Verwandt ist das arab. حَرِيرٌ weisse Seide, und äthiop. ሐሪር: welches *Ludolf* (*Lex. aethiop.* S. 56) vielmehr für *Baumwolle*, als für *Seide* erklärt. *Abulwalid:* الثياب البيض مثل الدبيقية وشبهها *weisse Zeuge, wie Damast und dergleichen.* Hiernach *Kimchi:* בגדים לבנים. *Saad.* قَرَاطِيسُ d. i. *chartae* Papier, Plural von قِرْطَاسٌ, ܩܘܪܛܣܐ, nicht *crates*, wie es *Paulus* und *Rosenmüller* erklärt haben. ـي ist alte Pluralendung. — Der Chaldäer und Jarchi haben diesen Vers noch auf Fischerarbeit bezogen, daher die letzten Worte erklärt: מְצָדִין מְגִירוֹ

מַצְרֵן *und flechten daraus Netze* (חוֹרַי durchlöcherte Arbeit, von חוֹר Loch).

10. Die Worte הָיוּ שָׁתֹתֶיהָ מְדֻכָּאִים, welche nach dem allein erweislichen Sprachgebrauche übersetzt werden müſsten: *und alle ihre* (Aegyptens) *Grundpfeiler sind betrübt* (s. שָׁתוֹת Ps. 11, 3, und מְדֻכָּא Jer. 44, 10, vgl. דַּכָּא 57, 15. Ps 34, 19) haben allen bisherigen Auslegern in dieser Auffassung sinnlos geschienen, und man hat daher die mannichfaltigsten Erklärungen, und selbst Textesveränderungen versucht. Eine der letzteren, nämlich שֹׁתְתֶיהָ *die es weben*, von שָׁתַת in der nach Muthmaſsung angenommenen Bedeutung von שָׁתָה, syr. ܐܫܬܝ liegt nach dem Vorgang von *Koppe*, *Rosenmüller* u. A. der gegebenen Uebersetzung zum Grunde. Es bedarf aber weder dieser, noch einer anderen Aenderung oder Abweichung vom Sprachgebrauch, wenn man nur שָׁתוֹת *Grundvesten*, *Stützen*, *Säulen* trop. von den *Häuptern* des Staates versteht, von denen und deren Verlegenheit und Noth dann V. 11 ff. ausführlich die Rede ist. Der Tropus ist ganz ähnlich dem V. 13 vorkommenden vom *Eckstein*, und ist schon 3, 1 mit Analogieen aus dem Arabischen und Persischen belegt worden. Auch Ps. 11, 3 findet er Statt, wo הַשָּׁתוֹת יֵהָרֵסוּן (*wenn*) *die Grundpfeiler niedergerissen sind*, von dem Sturz der Bessern und Edlen im Staate, die des Rechtes *Stützen* waren, verstanden werden muſs. Das *Suffixum* הָ geht auf Aegypten, und einen Gegensatz zu den *Häuptern* des Staates bilden die עֹשֵׂי שֶׂכֶר, die gemeine, arbeitende Klasse, wie V. 15 in derselben Verbindung *Kopf* und *Schweif*, Palmbaum und Binsen, einander entgegengesetzt werden. Man übersetze also:

Des Staates Pfeiler sind betrübt,
jeder Fröhner traurigen Herzens.

Ich hoffe, daſs sich diese Erklärung durch Sprachgemäſsheit, passenden Parallelismus und schicklichen sich an

das folgende anschliefsenden Sinn so empfehlen wird, dafs es nur noch einer Anführung der vornehmsten andern Versuche bedarf, die meistens kaum für Nothbehelfe gelten können. *LXX.* καὶ ἔσονται ἐργαζόμενοι αὐτὰ ἐν ὀδύνῃ, ähnlich der obigen Erklärung, wobey חַ auf das Linnen und Byssus V. 9 gehen soll; aber von dessen *Weben* war schon dort die Rede. Der Chald. Paulus, Hensler: die Webstühle (השתות gleichs. die Webenden) sind zertrümmert, wobey man sich gänzlich vom Zusammenhange entfernt: ohne zu erinnern, dafs מְדֻכָּא schon wegen des parallelen אגמי נפש tropisch gefafst werden mufs. *Aqu.* (ἀποθῆκαι) und *Aben Esra* (Fischbälter), haben wenigstens die richtige Ableitung von שִׁית. *Hieronymus*, welcher es *irrigua*, und *Saad.* welcher رياض *Wiesen* gibt, haben wohl an שָׁתָה *trinken* gedacht. — עֹשֵׂי שֶׂכֶר wörtl. *Erwerber von Lohn* (vgl. עָשָׂה 1 Mos. 12, 5. 31, 1 und שָׂכָר Sprüchw. 11, 18), also s. v. a. שְׂכִירִים. Einige *Codd.* lesen עֹשֵׂה, welches den Sinn nicht ändert, für שֶׂכֶר aber andere *Codd.* und Editt. שֵׁכָר (s. *de Rossii Scholia crit. ad h. l.*) und ebenso *LXX.* ζύθον. *Syr.* ܫܟܪܐ. Sie verstehen den schon von Herodot (2, 77) erwähnten *Gerstenwein* der Aegypter, worüber besonders *Hody de bibl. text. orig.* S. 119 zu vergleichen ist. Nach Diod. Sic. 1, 20 hatte ihn Osiris selbst die Menschen gelehrt, und er gab an Wohlgeruch und Stärke dem Weine nichts nach. S. ebend. 1, 34. 4, 2. *Hieron.* zu d. St. führt an, dafs man zu seiner Zeit in seinem Vaterland Dalmatien und Pannonien ein ähnliches Getränk unter dem Namen *sabajum* gehabt habe, und noch heute brauen die Aegypter eine Art Bier aus Spelt (Hartmann's Aegypten S. 177). An sich wäre es gerade nicht verwerflich, aber dem Parallelismus ist es nicht angemessen, und der *Alex.* (dem jene *Codd.* gefolgt sind) hat hier, wie öfter, seiner ägyptischen Localkenntnifs zu viel Einflufs gestattet. Zu אַגְמֵי נֶפֶשׁ hat schon Kimchi Hiob 30, 25: עָגְמָה נַפְשִׁי *mein*

Herz ist betrübt verglichen, und ebenso LXX. τὰς ψυχὰς πονέσουσι. Im Chald. ist אֲגַם s. v. a. das hebr. עָגַם betrübt seyn, und auch das arabische أَجَمَ (welches *Saadia* beybehalten hat) schlieſst sich an, denn seine Bedeutung: *Ekel, Grauen haben,* ist verwandt mit der der Furcht und Niedergeschlagenheit (s. zu 7, 5). -- Der Chald. *Saad., Jarchi, Aben Esra* haben שֶׂכֶר durch *Schleuse* übersetzt (סִכְרָא, سَكْرٌ, von סָכַר verschlieſsen), also: die die Schleusen verfertigen, und אַגְמֵי נָפֶשׁ *Aben Esra* durch: Teiche voll lebender Fische (vgl. אֲגַם Teich) Fischhälter, welche Erklärung auch bey den Varianten von *Cod.* 226 ואגמי נ׳, und von 149 *K.* אגמי מים zum Grunde liegt. Wie unglücklich besonders letztere Erklärung sey, darf nicht erst erinnert werden.

11. Bey solchem Zusammentreffen politischer Bedrängniſs und physischer Noth bemächtigt sich der Fürsten und Häupter Aegyptens Bestürzung und Angst, die keinen Rath und Ausweg weiſs. Sie sind wie mit Blindheit geschlagen, vollbringen nichts, überlassen sich feiger Furcht, und werden eine Beute des Siegers (V. 4). — *Ja, als Thoren stehen die Fürsten Zoan's da)* אַךְ אֱוִלִים eig. als lauter Thoren (s. zu 16, 7). צֹעַן, *Τάνις* der Griechen Herod. 2, 166 (welches auch die LXX dafür gesetzt haben), eine der ältesten Städte von Unterägypten, nach 4 Mos. 13, 22 (23) sieben Jahr später gebaut, als Hebron. Ihre Lage ist erst durch die Untersuchung der neuesten Zeit richtig bestimmt worden. Sie lag nämlich nicht nach Pococke (*description of the East T. I.* S. 20) in der Nähe des heutigen *Mansura,* wo sie auf mehreren Charten gezeichnet ist, sondern am östlichen Ufer des von ihr benannten tanitischen Nilarmes, wenige Stunden vom Ufer des See's Menzaleh. Sie hieſs im Aegyptischen ϪⲀⲚⲎ oder ϪⲀⲚⲒ (d. i. Niederung, sofern sie in der niederen Gegend von Aegypten, اسفل الارض,

liegt), wie sie auch in dem koptischen Pentateuch genannt wird, und im Arabischen صان, unter welchem Namen noch heut zu Tage ihre Trümmern gezeigt werden. Aus ersterem ist sowohl der griechische, als hebräische Name geworden. Ihre Ruinen sind von *Geoffroy*, *Andreossy* u. A. besucht worden, welche sie als sehr ausgedehnt beschreiben, und daselbst nebst vielen Granitblöcken 7 Obelisken von Granit und eine Isisstatue vorfanden (*Mémoires sur l'Egypte T. I.* S. 201 ff. 220 ff.). Einen Plan dieser Ruinen nach der Zeichnung des General Dugua s. in dem Kupferbande zu *V. Denon Voyages dans la basse et la haute Egypte* Taf. 17. Den noch jetzt gewöhnlichen arabischen Namen haben schon *Saadia*, hier und V. 13. 30, 4 (wofür aber fälschlich ضان gedruckt steht), sowie der arabische Uebersetzer, der das griechische *Τάνις* vor sich hat, richtig wiedergegeben. Auch hierdurch widerlegt sich die Meinung von *Larcher* (zum Herodot T. VIII. S. 534 ff.) u. A., dass *Zoan* der Bibel *Saïs* sey; und eine andere Verwechselung desselben mit *Tennesis*, arab. تنيس, dessen Ruinen mitten im See Tennesis oder Menzaleh liegen, bey *Golius ad Alfrag.* S. 147. 148 und noch auf *Denon's* Charte (*Voyage dans l'Egypte* Taf. 7). Ueber dieses und überhaupt die alten Namen und Nachrichten von dieser Stadt s. *Quatremère Mémoires geogr. et hist. sur l'Egypte T. I.* S. 284—341. *Champollion l'Egypte sous les Pharaons II*, S. 101—109. Es war, wie oben gezeigt, der Sitz der tanitischen Königsdynastie bis auf Psammetichus, welche, wie die Nachbarschaft Palästina's und Jes. 30, 4 errathen lassen, vorzugsweise in Verbindung mit Juda stand. Nach Ps. 78, 12. 43 hätte auch Mose vor dem Pharao zu Zoan seine Wunder gethan, was doch also späterhin die Meinung der Hebräer gewesen seyn muss. Die *Fürsten Zoan's* sind die Magnaten, und s. v. a. nachher יֹעֲצֵי פַרְעֹה. — *Die weisen Räthe Pharao's sind Narren mit ihrem Rath*).

wörtl. was die Weisen unter den Räthen Pharao's betrifft (*Nom. absol.*), so ist ihr Rath thöricht geworden. Die Verbindung: חַכְמֵי יֹעֲצֵי פַרְעֹה die Weisen der Räthe Pharao's, kann blos stehen für: die weisen Räthe Pharao's (vgl. 29, 19. 35, 9. Lehrgeb. 678), oder die Weisesten der Räthe, als Umschreibung des Superlativs (ebend. 692). Vgl. bes. Richt. 5, 9: חַכְמוֹת שָׂרוֹתֶיהָ *die weisesten ihrer Fürstinnen.* Bey עֵצָה fehlt das *Suffixum*, welches sonst die Verbindung mit dem *Nom. absol.* bildet, und man sollte עֲצָתָם נִבְעָרָה erwarten, aber derselbe Fall ist z. B. Ps. 9, 7.

In den folgenden Worten, die der Prophet den ägyptischen Grofsen in den Mund legt: *ein Sohn der Weisen bin ich, ein Sohn der alten Könige*, ist der Stolz dieser priesterlichen Räthe auf angeerbte und angestammte Kasten-Weisheit, und den hohen Adel ihrer Kaste, auf eine unübertreffliche Art ausgesprochen, und der Gedanke zugleich mit tiefer Kenntnifs der ägyptischen Verfassung gewählt. Für den Ausdruck vergleiche man Amos 7, 14: *ich bin kein Prophet, und kein Propheten-Sohn, ein Hirte war ich u. s. w.* Apostelgsch. 23, 6: *γνοὺς δὲ ὁ Παῦλος — ἔκραξεν ἐν τῷ συνεδρίῳ· Ἄνδρες ἀδελφοί, ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίου,* Philipp. 3, 5: *Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, Xenoph. Ages. I, 2 βασιλεὺς ἐκ βασιλέων,* und das bekannte سلطان بن السلطان (Sultan des Sultans Sohn) der türkischen Münzen, wo sich überall ein ähnlicher Kastengeist und Ahnenstolz ausspricht, vgl. umgekehrt im Arabischen: *ein Schlechter, eines Schlechten Sohn*, sprüchwörtlich von einem höchst Schlechten (s. zu 57, 3). S. noch die Worte des *Ommia* bey *Abulfeda* (*Ann. Muslem. T. I.* S. 90):

الا بكيت علي الكرام بني الكرام

Auf! lafst mich weinen über die Edlen, der Edlen Söhne,

und in der Sunna: „der Geehrteste der Menschen ist Jusuf, der Gottgesandte, Sohn des Gottgesandten, des

Sohnes Abraham, des Freundes Gottes," und anderswo: „der Grofsmüthige, Sohn des Grofsmüthigen, Sohnes des Grofsmüthigen ist Jusuf, der Sohn Jakob, des Sohnes Abraham (Fundgruben des Orients Th. 1. S. 281. *no.* 488. 500)." Zum weiteren Verständnifs der Stelle wird folgendes hinreichen. Die Könige bey den Aegyptiern wurden theils aus der Priesterkaste, theils aus dem kriegerischen Adel genommen, und mit ihrer Thronbesteigung in die höheren Grade der Priesterwissenschaft aufgenommen und feyerlich geweiht (s. die Abbildung einer solchen Königsweihe *Description de l'Egypte Vol. I, pl.* 10. *no.* 2. und hiernach in dem Kupferbande zu Creuzer's Symbolik Taf. 16, *no.* 1.). Sie waren seitdem von Priestersöhnen bedient (*Diod. I,* 70), meistens von Priestern umgeben, die die nächsten nach ihnen, ihre Führer und Rathgeber waren, und ihr ganzes Leben war nach priesterlichen Vorschriften geregelt, so dafs sie den Tag mit Reinigungen und Opfern begannen, nur ein gewisses Mafs Wein trinken durften u. s. w. (*Strabo XVII,* 1. §. 3. 6. *Plat. Polit.* S. 290. *d. Plut. de Isid. et Osir.* S 452. *Wyttenb.*). Sie werden daher bey Hecatäus selbst *Priester* genannt (*Creuzer Fragmm. hist. gr.* S. 28 ff.) und standen in einem ähnlichen Verhältnisse, wie die persischen Könige zu den Magern (*Plut. Artax.* 3. *Plat. Alcibiad. I, p.* 121. *Cic. de div.* 1, 41), und die äthiopischen Könige zur Priesterkaste, deren Abhängigkeit bis zu seltsamen Extremen ging (*Diod.* 3, 5. 6). Wie grofsen Werth aber auf diesen Geburtsadel der Priester und Könige gelegt wurde, zeigt die Erzählung des Herodot (II, 141 ff.), dafs die Priester zu Theben ihn, wie schon früher den Hecatäus, in eine grofse Halle geführt hätten, und ihm 341 hölzerne Statuen (nach den Vff. der *Description de l'Egypte* die menschenähnlichen Mumienkasten), von soviel Hohenpriestern und ebensoviel Königen gezeigt, mit dem Bemerken, dafs immer einer der Sohn des anderen, und zwar *Πίρωμις ἐκ Πιρώμιος*

γενόμενον d. i. *Mensch; eines Menschen Sohn* sey, nicht etwa Götter, wie sich z. B. Hecatäus gerühmt hatte, von Göttern abzustammen. Vgl. über diese Stelle, und überhaupt *Creuzer Commentatt. Herodoteae I*, §. 17. 18. und dessen Symbolik Th. I. S. 303 *). Sofern nun aber die den König umgebenden Räthe *Priester* waren, und er selbst in gewissem Sinn Priester genannt wurde, stammten jene *wirklich von den alten Königen* ab, sowie die Könige von ihnen, da obendrein die Regierung nicht immer erblich war, sondern häufig auch neue Dynastieen durch Wahl gegründet wurden, und diejenigen der königlichen Familie, welche nicht nachfolgten, ohne Zweifel zu dem priesterlichen Hofstaate gehörten. Von dem tanitischen Pharao wissen wir ausdrücklich, daſs er Priester-König war. Der Ausdruck im Singular ist so gewählt, als ob jeder einzelne spräche, vgl. Richt. 14, 3: *da sprachen zu ihm sein Vater und seine Mutter: war denn kein*

*) Zur Beurtheilung der Stelle des Herodot erlaube ich mir nur folgendes hinzuzufügen: 1) wenn es hier heiſst, daſs bis auf *Sethos* 341 Könige menschlicher Abkunft regiert hätten, und ebensoviel *Menschenalter*, so muſs γενεὰ hier nothwendig von der Regierungszeit eines Königs verstanden werden (wie 6, 98. s. *Wesseling* zu d. St.), und Herodot hätte hiernach nicht die Jahre genau (33 Jahre auf ein Menschenalter zählend) berechnen sollen; 2) erhellt aus Manetho (vgl. bes. Gatterer's synchron. Universalhist. S. 301 ff.), daſs jene Könige aus verschiedenen Dynastieen waren, und groſsentheils neben einander regiert haben, folglich die Angabe der Priester eigentlich nicht richtig und nur den prahlerischen Aeuſserungen des Griechen *Hecataeus* entgegengesetzt war; 3) daſs Herodot sich in der Erklärung des Wortes *Πίρωμις*, welches er durch καλὸς κἀγαθός gibt, geirrt haben oder einem etymologischen Spiel gefolgt seyn möge, wie schon *Valckenaer* vermuthet; da die Bedeutung des Wortes ΠΙΡΩΜΙ *Mensch* zu sicher fest steht, und durch den Gegensatz nothwendig wird.

Weib unter den Töchtern deiner Brüder und in meinem (statt: unserm) ganzen Volke u. s. w.?

Aus Mangel an Kenntniſs der ägyptischen Verfassung haben der Chald., *Saadias* und *Jarchi* mit seltsamer Willkühr erklärt: *wir sind Söhne der Weisen, und du ein Sohn der alten Könige,* oder will Kimchi jene Worte nicht die Priester und Räthe, sondern den Pharao reden lassen. Nicht minder gezwungen und ungeschickt wendet *Glassius* (*philol. s.* S. 205. *ed. Dathe*) die Bemerkung an, daſs *sagen* hier stehe für *zu sagen veranlassen*, und der Sinn wäre: wie könnt ihr den Pharao (durch eure Schmeicheley) veranlassen zu sagen: ich bin u. s. w. Das Richtige hatte schon *Grotius* gesehen, ohne es aber weiter zu belegen. *Hieronymus* denkt bey den alten Königen an die Götter, die Aegypten in der mythischen Zeit beherrscht haben sollen. „*Significat, quod Aegyptii heroas et deos autores suae gentis simulent, Oron et Isin et Osirin et Typhonem.*"

12. Aehnliche Spöttereyen über vereitelte Weisheit dieser Welt s. 47, 10. 12. 13. Die *Weisheit der Aegyptier* ist aber im A. T., wie bey den Klassikern, fast sprüchwörtlich (1 Kön. 4, 30, vgl. unten 31, 2. Apostg. 7, 22. Herod. 2, 77. 160). — Einige Schwierigkeit macht וְיֵדְעוּ, welches *LXX* und *Vulg.* causativ übersetzen: *εἰπάτωσαν, indicent*, *Chald.* und *Syr.* aber beybehalten, wahrscheinlich mit einer hinzugedachten Frage, wie *Saad.* هل يعلمون *ob sie wissen.* Man kann entweder ein anderes Subject annehmen: *daſs sie erfahren, daſs man erfahre;* oder ידע durch *sehen, erforschen* erklären, wie Jer. 5, 1. Die ägyptischen Weisen legten sich allerdings, gleich den chaldäischen (47, 13), darauf, die Zukunft zu erforschen, wozu ihnen besonders auch Planetenbeobachtungen dienten. Diod. 1, 81: *καὶ πολλάκις μὲν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν μελλόντων ἀπαντήσεσθαι κατὰ τὸν βίον προλέγοντες ἐπιτυγχάνουσιν, οὐκ ὀλιγάκις δὲ καρπῶν φθορὰς*

ἢ τοὐναντίον πολυκαρπίας, ἔτι δὲ νόσους κοινὰς ἀνθρώποις ἢ βοσκήμασιν ἐσομένας προσημαίνουσι· σεισμούς τε καὶ κατακλυσμοὺς, καὶ κομητῶν ἀστέρων ἐπιτολὰς, καὶ πάντα τὰ τοῖς πολλοῖς ἀδύνατον ἔχειν δοκοῦντα τὴν ἐπίγνωσιν, ἐκ πολλοῦ χρόνου παρατηρήσεως γεγενημένης, προγινώσκουσι. Solche Kenntnifs hatte ja auch Joseph in Aegypten von den dortigen Weisen erlernt.

13. *Noph*, seltener *Moph* (Hos. 9, 6), *Memphis* der Griechen, die nach Theben bedeutendste, und eine der ältesten Städte Aegyptens, der Sitz zahlreicher Könige, die sie um die Wette durch Werke der Baukunst, unter denen sich die Tempel des Vulcan, der Athor und des Serapis auszeichneten, verschönten, bis sie nachher neben Alexandrien in Verfall kam (Herod. 2, 10. 90. Diod. 1, 50. 51. 67), so dafs sie zu Strabo's Zeit (s. XVII, S. 807) schon halb in Trümmern lag. Von diesen Trümmern, ihrer Pracht und Ausdehnung, spricht noch im 13ten Jahrhundert Abdollatiph (*Memorabil. Aegypti* S. 116 ff. oder S. 184 ff. der Uebers. von *de Sacy*) mit Entzücken und Bewunderung, zumal die damaligen Beherrscher auf die Erhaltung derselben Sorgfalt verwandten; aber späterhin sind diese durch die Zeit und die Habsucht der Einwohner so unbedeutend geworden, dafs selbst über ihre Lage verschiedene Meinungen entstehen konnten (s. *Shaw Travels, cap.* 4, dagegen *Pococke* Th. 1, S. 62 und *Bruce* Th. 1. S. 54), welcher Streit aber durch die neuesten Nachforschungen der französischen Gelehrten zum Vortheil von Pococke dahin entschieden worden, dafs die verhältnifsmäfsig immer unbedeutenden Ruinen der Stadt am westlichen Ufer des Nil, südlich von Alt-Cairo, bey den Ortschaften *Mokhnân* und *Monieh Rahineh* befindlich sind. Der ägyptische Name ist am gewöhnlichsten ⲘⲈⲚϤⲒ, wie er auch auf der rosettischen Inschrift Z. 5 gelesen wird, wofür aber auch ⲘⲈⲘϤⲒ (daher *Μέμφις*, منف) gesagt wurde (Ezech.

30, 25. 16 kopt. Vers.), noch seltener und verdorben ⲨⲈⲘⲂⲈ. *Plutarch* (*de Iside et Osir.* S. 472. *ed. Wyttenb.*) hat den Namen durch ὅρμος ἀγαθῶν *Hafen der Guten* oder *Frommen* übertragen, welches *Creuzer* (*Comment. Herodott.* §. 11. S. 105 ff.) höchst sinnreich erläutert hat *). Es führte nämlich diesen Namen als Necropolis und Begräbnifsort (fast alle Mumien kommen aus der Gegend dieser Ruinen) und *Fromme* heifsen die Todten und Begrabenen, sofern nur solche begraben würden (vgl. zu 14, 18). Zur Zeit unseres Orakels war Memphis ohne Zweifel wenigstens der Sitz eines Dodekarchen, und wird daher neben Zoan (V. 11), als Sitz einer ältern Königsdynastie, genannt. — In dem letzten Gliede lesen viele Handschriften und Ausgaben התעו statt והתעו, welches auch *LXX. Aqu. Symm. Theod. Syr.* ausdrücken (s. *de Rossi* zu d. St.), eine Verschiedenheit, die hier ohne Gewicht ist. פִּנַּת שְׁבָטֶיהָ eig. die Ecke oder der Eckstein seiner Stämme, d. i. der Fürst, und coll. die Fürsten seiner Stämme (Zach. 10, 4. 1 Sam. 14, 38. Richt. 20, 2). Das Bild ist vom Gebäude hergenommen, welches auf dem Grundsteine der Ecke vorzugsweise ruhet

*) Was die Richtigkeit jener Etymologie betrifft, so sagt *Champollion* (I, S. 363): „*Nous pensons, qu'il dérive de* ⲘⲀ *locus, et de la racine* ϤⲒ *conserver et par suite être bon*" Das *Lexicon* von *la Croze* hat nur die erstere Bedeutung, und es frägt sich, ob die zweyte wirklich im Sprachgebrauche gegründet sey, da der Uebergang nicht allzuleicht ist. Ist dieses nicht der Fall, so würde es wörtlich *Aufbewahrungsort* heifsen. Weit ansprechender wäre freylich die Etymologie ⲘⲀⲚⲞⲨϤⲒ (Ort des Guten), wenn es sich erweisen liefse, dafs dieses oder ⲠⲀⲚⲞⲨϤⲒ auch der Name für *Memphis* gewesen wäre, was freylich durch das hebräische מֹף und נֹף wahrscheinlich wird. Vgl. mit *Jablonskii Opusc.* T. II, S. 132. *Champollion* I, S. 362.

(vgl. Ps. 118, 22. Jes. 28, 16). Ein ähnlicher metaphorischer Ausdruck V. 10, gerade derselbe aber ist im Arabischen, wo رُكْن *Ecke, Eckstein, Eckpfeiler* für *Fürsten* steht, z. B. *Cor.* 51, 34. *ed. Hink.* (39. *ed. Maracc.*) von Pharao's Magnaten, vgl. Ephes. 2, 30, wo es für ἀκρογωνιαῖος in demselben Sinne gebraucht ist. Daher die Namen ركن الدين *Rokneddin*, ركن الدولة *Rokneddaula* Pfeiler der Religion, Pfeiler des Reiches, sehr beliebte Beynamen der moslemischen Fürsten sind. Man sagt auch شي ركني *res angularis* für *principalis* (*Kamûs* S. 1757). Richtig daher *Chald.* רַבְנֵי פִלְכְּהָא *die Oberen ihrer Kreise*, und *Saadia*, der das so eben verglichene Wort selbst gebraucht: اركان افخذها *die Fürsten seiner Stämme.* Man hat פִּנַּת im Plur. פִּנֹּת punctiren wollen, was aber unnöthig ist, da die Construction mit dem Plural die Collectivbedeutung hinlänglich anzeigt, vgl. auch *Cor.* a. a. O. Der Syrer hat die Construction anders gefaſst: *sie* (die Fürsten von Memphis und Zoan) *führen die Aegypter irre, die Ecken seiner Stämme* d. i. alle Stämme bis zu den äuſsersten Gränzen (vgl. קְצָת 56, 11), syr. ܐܛܥܝܘ ܠܡܨܪ̈ܝܐ ܙܘ̈ܝܬܐ ܕܫܒ̈ܛܘܗܝ, und wahrscheinlich ebenso schon der *Alex.* καὶ πλανήσουσιν Αἴγυπτον κατὰ φυλάς. Diese Erklärung paſst aber nicht zu Zach. 10, 4.

14. Wörtlich: Jehova mischt in seiner (Aegyptens) Mitte einen Geist der Verkehrtheit. מָסַךְ kann hier in seiner eigentlichen Bedeutung beybehalten werden, obgleich es nicht unwahrscheinlich ist, daſs es auch, wie das griech. κεράννυμι, μίγνυμι vom Eingieſsen gebraucht worden sey, worüber *Gatackeri Opp.* S. 456 nachzusehen, vgl. Apoc. 14, 10. 18, 6. Das *Suff.* ־ָהּ in Bezug auf Aegypten, wie V. 10, so daſs an keine Aenderung in קִרְבָּם (mit *Lowth*) zu denken ist. עִוְעִים für עִוְעֲוִים, von עָוָה; wobey eine Art Wortspiel mit הִתְעָה und הִתְעוּת

Statt findet. *LXX. Chald. Syr.* haben auch כּוֹעֲים mit demselben Worte, wie jenes, ausgedrückt. *Vulg. vertigo*, wegen des folgenden Bildes von der Trunkenheit. — תָּעָה öfter vom *Taumeln* (s. 21, 4), und so auch hier. Zu dem etwas anstöſsigen Bilde von dem Gespey vgl. 28, 8. Sprüchw. 26, 11.

15. יִהְיֶה לְמִצְרַיִם geschieht *von* den Aegyptern. Das *Lamed* bezeichnet die wirkende Ursache nicht blos bey dem wirklichen Passivo, sondern auch bey passiven Begriffen überhaupt, z. B. הָרָה לְ schwanger werden von jem. (1 Mos. 38, 25), vgl. Hiob 20, 21: אֵין שָׂרִיד לְאָכְלוֹ *nichts blieb übrig* eig. *ward übrig gelassen von seiner Freſsgier.* Ps. 12, 5: *durch unsere Zunge siegen wir.* Ueber die Phrase *Haupt* und *Schweif* u. s. w. s. zu 9, 13. Höchst ungeschickt ist die Erklärung Vitringa's, welcher unter dem *Haupt* die Politiker, unter dem *Schweif* die Priester verstehen will, welche letztere bey den Aegyptiern gewiſs keine Rolle spielten, die zu einem solchen Bilde berechtigte.

16. *Weiber* für: unkriegerische, feige Männer auch Jer. 51, 30. Nah. 3, 13. Ezech. 33, 13. *Οἱ μὲν ἄνδρες γεγόνασί μοι γυναῖκες, αἱ δὲ γυναῖκες ἄνδρες*, sagt *Xerxes* (beym Herodot 8, 88) in der Schlacht von Salamis, letzteres in Beziehung auf *Artemisia*; und als Antigonus II., der letzte Maccabäer, flehend vor dem Feldherrn *Sosius* niederfiel, redete ihn dieser mit dem Namen *Antigona* an (Jos. Archäol. XIV, 16. §. 2). Nach Diodor (1, 55) lies Sesostris an vielen von ihm eroberten Orten Denksäulen errichten, mit Bilderschrift, und unter die Bilder streitbarer Nationen das Schamglied eines Mannes, unter die von feigen und furchtsamen das eines Weibes setzen, um auf diese Art den Charakter einer jeden Nation der Nachwelt zu bezeichnen.

17. Das bisher gegen Aegypten so schwache Juda wird dann ein Gegenstand der Furcht für jenes durch

Bürgerkriege zerrüttete Land seyn. Man bemerke, daſs blos noch von *Juda*, nicht mehr von Israël überhaupt die Rede ist. Das *ἅπαξ λεγομ.* חָגָּא mit chaldäischer Form, für חָגָּה (wie auch 8 *Codd.* und 2 Ausgg. lesen), nach der Form מָרָה, von חָגַג, haben schon die alten Verss., ausgenommen *Aqu.* und *Saadia*, durch: *Furcht, Schrecken*, hier *Gegenstand der Furcht*, ausgedrückt, wie es auch der Zusammenhang und Parallelismus erfordern. Ebenso *Kimchi:* לשון תנועת הפחד ורעדה, *Jarchi:* חבר אימה ופחד. Diese leitet sich nun auch ganz natürlich von der Bedeutung des Stammes חגג *hüpfen, tanzen* ab, welches in so vielen Wörtern auf *Beben* übergetragen wird. S. גִּיל *frohlocken, tanzen* und *erbeben* (Ps. 2, 11. Hos. 10, 5), חול ebenfalls in beyden Bedeutungen, vgl. Hiob 37, 1: *ja vor diesem bebt mein Herz* וְיִתַּר מִמְּקוֹמוֹ *und hüpft auf von seiner Stelle.* Deshalb wird das Erbeben selbst mit einem Hüpfen und Springen von Thieren verglichen, als Ps. 29, 6: וַיַּרְקִידֵם כְּמוֹ עֵגֶל לְבָנוֹן וְשִׂרְיוֹן כְּמוֹ בֶן רְאֵמִים *er macht sie (die Zedern) hüpfen, wie Kälber, den Libanon und Schirjon, wie junge Büffel* d. i. er macht sie hochauf beben. *Aeschyl. Choeph.* V. 164: ὀρχεῖται δὲ καρδία φόβῳ, vgl. 1021. Daſs umgekehrt Verba, die eigentlich Furcht bedeuten, auf freudiges Beben übergetragen werden, ist unten zu 60, 5 bemerkt worden und höchst natürlich, da das Herz uns vor Freude bebt und pocht, wie vor Angst. Man hat auf diese Art nicht nöthig, auf die Bedeutung *kreisen* (*Aqu.* γύρωσις) zurückzugehen, welche im Sprachgebrauche von חגג nicht so sicher liegt, als die angegebene. Die ganz ungrammatische Erklärung von *Schultens* (*Animadverss.* zu d. St.) nach dem arab. حَجَأ (Zuflucht), wovon חָגָּא nicht abgeleitet werden kann, und mehrere andere unwahrscheinliche Erklärungen von *Michaelis* (*Supplemm.* S. 667) und *Schelling*, mag man bey diesen selbst nachlesen. — כֹּל אֲשֶׁר יַזְכִּיר אֹתָהּ אֵלָיו ist ein absoluter Nominativ (oder Accusativ)

ganz in der Verbindung des griechischen absoluten Genitiv und lateinischen Ablativ s. Lehrgeb. 725, vgl. 1 Mos. 4, 15: כָּל־הֹרֵג קַיִן שִׁבְעָתַיִם יֻקָּם *wenn irgend jemand den Kain tödtet, soll es siebenfach gerochen werden.* Hiob 41, 17. Im Arab. ebenso mit dem Accusativ, *Hamâsa* S. 354: جَالِبًا عَلَيَّ قَضَآءُ ٱللّٰهِ مَا كَانَ جَالِبًا *wenn das Geschick Gottes über mich bringt, was es bringen mag.* Also: wenn irgend jemand ihrer (Juda's) ihm (dem Aegypterlande) erwähnt. Das Wort אֵלָיו muſs nicht unmittelbar mit יִפְחָד verbunden werden, sondern mit dem vorigen Satze und auf Aegypten bezogen, wie hernach עָלָיו. Von diesem war auch schon V. 16 im *Masculino* die Rede. Schon die *LXX.* richtig: πᾶς ὃς ἐὰν ὀνομάσῃ αὐτὴν αὐτοῖς, und der Syr. ܟܠ ܕܢܥܗܕܝܗ̇ ܠܗ̇ ܢܕܚܠܘܢ. Fälschlich würde man verbinden: אֵלָיו יִפְחָד fürchtet sich vor *ihm* (Juda); denn es ist hier vom *Lande Juda's*, einem *Feminino*, die Rede, weshalb unmittelbar vorher אֹתָהּ; und, was noch wichtiger ist, אֶל steht nie bey Verbis des Fürchtens in der Bedeutung von מִן. In letzterer Rücksicht besser *J. D. Michaelis: der wird zu ihm* (Juda) *fliehen*, welche Bedeutung פָּחַד אֶל hat; aber in Folge der falschen Annahme, daſs חָגָּא Asyl bedeute. Gezwungen dagegen *Schelling:* אֵלָיו יִפְחָד zu dem (näml. welcher Juda's erwähnt) wird man sich mit Ehrfurcht wenden.

18. Dieses Unglück des Landes wird aber die Veranlassung werden, daſs viele Aegypter die Majestät Jehova's kennen und anerkennen lernen, und sich zu ihm bekehren, worauf er sie retten wird. Dieses wird unten V. 21. 22 allgemeiner, V. 18—21 individualisirend ausgedrückt. Ueber die Zweifel gegen die ganze oder theilweise Echtheit der Stelle s. unten am Ende. Hier zuvörderst die Erklärung.

Zu jener Zeit werden fünf Städte in Aegyptenland seyn) Die Zahl *fünf* kommt nicht häufig als runde Zahl

vor (wie sieben, vierzig, siebenzig), doch finden sich Stellen, die zu dieser Annahme berechtigen, z. B. 1 Mos. 45, 22. 2 Mos. 22, 1. 4 Mos. 7, 17. 23. 1 Sam. 17, 40. Judith 7, 21, 24. 8, 8. 9. Matth. 25, 20. Luc. 12, 6. 1 Cor. 14, 19, vgl. auch die heilige *Fünfzahl* der Grundkräfte in mehreren orientalischen und gnostischen Religionssystemen. Die *Lippe* d. i. *Sprache Canaan's* heifst dichterisch die *hebräische Sprache*, welche ja auch wirklich die Sprache des Landes Canaan wär (s. Gesch. der hebr. Spr. S. 16 ff.). Das *Reden* derselben mufs wohl, wenn die Stelle mit dem ganzen Orakel und namentlich V. 21. 22 zusammenstimmen soll, mit *Hieron. Vitringa* u. A. vom Bekenntnifs der Religion der Hebräer verstanden werden, welches auch der parallele Satz aussagt. Mit der Verbreitung einer an bestimmte Offenbarungsurkunden gebundenen Religion, wie z. B. der jüdischen, mufste auch die Kenntnifs ihrer Sprache verbunden seyn. *Bey Jehova schwören* ebenfalls von dessen Anerkennung als Schutz- und Nationalgott (65, 6. 5 Mos. 6, 13. Ps. 73, 12, und in Beziehung auf Götzen Amos 8, 14. Zeph. 1, 5). Ebenso schwuren die alten Araber jedes Mal bey dem Gotte ihres Stammes z. B. beym Gott Rebîa's, bey der Allath (Schultens zur Hamâsa S. 434).

Stadt der Errettung wird die eine heifsen) Diese in kritischer und exegetischer Hinsicht schwierigen Worte sollen entweder geradezu den Eigennamen einer zu Jehova bekehrten ägyptischen Stadt, sey es auch in irgend einer Umschreibung (كُنْيَة) angeben, oder sie sollen sich auf das einer dieser Städte bevorstehende Schicksal beziehen, so dafs *genannt werden* s. v. a. *seyn* ist, nach einem herrschenden Idiotismus des Jesaia (s. Th. 2, S. 29), so dafs bey der angenommenen Erklärung und Lesart der Sinn wäre: *sie wird gerettet* oder *eine Retterin werden*. Das letztere ist nun das Wahrscheinlichste, vgl. Stellen wie 1, 26: יקרא לך עיר הצדק *man wird dich nennen*

Stadt der Gerechtigkeit 60, 14. 18. Namentlich kommt die Verbindung: ־לְ יֵאָמֵר immer nur bey diesem jesaianischen Idiotismus der von dem Schicksal oder der Beschaffenheit hergenommenen Beynamen, nie bey Eigennamen, vor (4, 3. 61, 6. 62, 4). — Zuvörderst findet nun eine schon alte Differenz der Lesart Statt. Die Lesart עִיר הַהֶרֶס findet sich in den meisten *Mss.* und Ausgaben, und unter den Alten haben sie *Aqu. Theod.* Ἀρὲς (wiewohl auch ה durch *A* ausgedrückt wird). *Syr.* ܗܪܣ (*Cod. Cant.* ܡܕܝܢܬܐ ܕܗܪܣ, Ephräm: ܐܪܣ); die andere mit ח, עִיר הַחֶרֶס haben 16 *Codd.* und einige *Editt.*, die *LXX* im Complut. Texte: Ἀχερὲς, und beym Araber, welcher es عين الشمس (d. i. der arab. Name für Heliopolis) gibt, *Symm.* πόλις ἡλίου, *Vulg. civitas solis. Saad.* قرية حرس. Auch die Talmudisten (*Menachoth fol.* 110. *A*) lesen so, und *Aben Esra* fand das ח in mehreren Handschriften. Der Chaldäer verbindet schon beyde Lesarten (s. unten). In die *LXX*, deren herrschender, aber verfälschter Text hier Ἀσεδὲκ hat, ist jenes wahrscheinlich durch Origenes gekommen, und daher auch bey dem Araber, der sich so oft dem hexaplarischen Texte nähert. Daher auch *Ms. Marchal.* Θάρες (vielleicht nach תרס). Die Lesarten החרס in 6 Handschriften, und בֵּית שֶׁמֶשׁ in *Cod.* 490. *Ross.* am Rande, kommen in kritischer Hinsicht nicht in Betracht; aber letztere soll erklärend seyn (für Heliopolis), und erstere hat einen polemischen Grund, nämlich den Tempel zu Leontopolis als *verflucht* darzustellen.

Für die Vulgata עִיר הַהֶרֶס ist die erweislichste und sprachgemäfseste Erklärung: *Stadt der Zerstörung*, da הֶרֶס diese Bedeutung so äufserst häufig hat, und der Sinn wäre: *eine dieser Städte wird zerstört werden*. So *Abulwalid:* خرابة, und schon der Chaldäer, der aber beyde Lesarten verbindet: קַרְתָּא בֵית שֶׁמֶשׁ דַּעֲתִידָא לְמֶחֱרַב *die Stadt Bethschemesch, welche zerstört werden wird*, wo-

bey *Jarchi* sehr treffend bemerkt, dafs Jonathan die Weissagung über die Zerstörung von Bethschemesch durch Nebucadnezar (Jer. 43, 13) vor Augen hatte. Auch *Kimchi*, *Paulus*, *Hensler* haben diese Bedeutung mit verschiedenen Modificationen der Erklärung angenommen, nur paſst sie gar nicht gut zu den blos erfreulichen Weissagungen. Zwey andere Erklärungen *dieser* Lesart aber, von welchen die eine dem arabischen Sprachgebrauche, die andere dem syrischen *Lexico*, ich darf nicht sagen Sprachgebrauche folgt, unterliegen wenigstens gar wichtigen Zweifeln. Nach der ersten von *Ikenius* (*diss. ad Jes.* 19, 18, in dessen *dissertt. philol. theol. P. I. diss.* 16, *Lugd. Bat.* 1749. 4.), welcher *Michaëlis*, *Döderlein*, *Dathe* gefolgt sind, wäre הֶרֶס s. v. a. هِرْس *Löwe*, und unter עִיר הַהֶרֶס *Leontopolis* in Aegypten gemeint, wo der Hohepriester Onias unter Ptolemäus Philometor (seit 180 v. Chr.) einen dem Tempel zu Jerusalem ähnlichen jüdischen Tempel erbaute (Jos. Archäol. XIII, 3. §. 1—3). Dafs هِرْس überhaupt im Arabischen den *Löwen* bedeute, welches man bezweifelt hat, muſs wohl zugegeben werden, aber es bezeichnet nicht jeden, sondern nur einen *gierigen, alles zermalmenden Löwen* *), und ist mehr dichterisches *Epitheton*, wie *der Zermalmer*, dessen Anwendung hier nicht an seiner Stelle ist. Ganz falsch ist

*) Das Stw. هَرَسَ (verwandt mit dem hebr. הָרַס) ist: *zerstoſsen*, *zermalmen* (im Mörser), *med. Kesr.* gierig und heftig essen (mit den Zähnen zermalmen). Im *Kamûs* (S. 812) heifst es dann weiter: وكغُرابٍ وكَتّانٍ وكَكَتِفٍ الأسَدُ الشديدُ الكثيرُ الأكلِ und die Formen هِرْس, هُرَاس, هِرَّاس bedeuten einen starken Löwen, der viel frifst. Eig. Zermalmer.

ferner, wie schon *Koppe* gezeigt hat, daſs Onias nach Josephus a. a. O. die Stelle schon so verstanden und deshalb Leontopolis gewählt habe. Denn jener Hohepriester beruft sich in dem Schreiben an Ptolemäus gar nicht auf diese Worte, sondern nur auf den Altar in Aegypten (V. 19), und wählte den Ort *Leontopolis* wegen seiner bequemen Lage, nicht wegen dieser Weissagung. Die Erklärung nach dem Syrischen, welche *Rosenmüller* und *Hezel* gegeben, denen ich früher selbst im Wb. I, S. 239 gefolgt bin, stützt sich auf eine Angabe von *Castelli Lexicon syr.* ܚܪܣ *redemtio, liberatio, salus, amor. it. nomen civitatis, B. B.* (*Bar Bahlul*). So passend dieses dem Sinne nach ist, und so wahrscheinlich es in der andern Lesart החרס liegt, so sehr muſs ich doch jetzt bezweifeln, daſs diese Bedeutung wirklich im syrischen Sprachgebrauche gegründet gewesen sey. Aus der Stelle des *Bar Bahlul* *) erhellt wenigstens, daſs jene Bedeutungen blos zur Erklärung des an unserer Stelle in der Peschito vorkommenden und dunkeln ܚܪܣ dienen sollen. Der hie-

*) Einige vorläufige Literärnotizen über diesen vollständigsten der syrischen Lexicographen s. in *Assemani bibl. Orient. III*, 1. S. 257. Sein *Lexicon* ist in der Mitte des zehnten Jahrhunderts aus mehreren Glossarien compilirt, die theils zum Behuf des Verständnisses der Peschito aus den Bibelerklärern, theils zum Verständniſs der syrischen Uebersetzungen griechischer Philosophen und Aerzte, besonders zum Behuf der zahlreichen damals geschäftigen Uebersetzer aus dem Syrischen ins Arabische (s. *Abulphar. hist. Dynast.* S. 221 ff. m. Art. arab. Literatur, in d. Hall. Encyclop. V, S. 58) entworfen waren. Ueber schwierige und seltenere Wörter der syrischen Bücher, besonders wenn sie aus andern Sprachen z. B. dem hebräischen und griechischen beybehalten sind, werden öfter nur Meinungen und Vermuthungen der verschiedenen ältern Glossatoren neben einander gestellt, die eben nicht von groſser Einsicht in die Etymologie zeugen, und häufig sehr miſslungen sind.

her gehörige Artikel lautet: ܗܪܣ ܐܝܟ ܒܪ ܣܪܘ ܦܘܪܩܢܐ الخلاص: ܗܪܣ قرية محبوبة تسمى بهذا الاسم ܙ: ܗܪܣ ܚܒܝܒܬܐ ܟܐܡܝܪܐ ܗܪܣ ܒܐܫܥܝܐ ܐܝܟ ܒܪ ܣܪܘ ܚܒܝܒܬܐ محبوبة ܬܘܒ ܗܪܣ ܚܒܝܒܘܬܐ حب ܗܪܣ ܬܘܒ ܘܐܝܟ ܒܪ ܣܪܘ ܡܕܝܢܬܐ مدينة تدعا هرس d. i. ܗܪܣ *nach Bar Seruschai* *) *Errettung, Heil: eine geliebte Stadt wird mit diesem Namen genannt. Nach Andern ist es s. v. a. geliebte, namentlich bey Jesaia steht Heres nach Bar Seruschai für geliebte. Auch bedeutet es Liebe, desgleichen nach B. S. und Andern eine Stadt, Namens Heres* **). Obgleich die Angabe nicht ohne Verwirrung und Wiederholung ist, wie überhaupt diese *Lexica* ziemlich schlecht compilirt sind; so sieht man doch klar, daſs hier nicht von einem syrischen Worte

*) *Ananjesus Bar Seruschai* (ܚܢܢܝܫܘܥ ܒܪ ܣܪܘܫܘܝ) Bischof von Hirta ſum das Jahr 900, schrieb Quästionen (ܫܘܐܠܐ) über den Bibeltext, und ein Vocabularium über denselben (ܡܦܫܩܢܐ) mit arabischer Erklärung, in welchen er die Erklärungen meistens aus *Ephräm*, aber auch aus andern ältern Kirchenlehrern nahm (s. *Ebedjesu* bey *Assemani Bibl. III*, 1. S. 261, vgl. *II*, 487). Von *Bar Bahlul* wird er fast unter jedem Artikel angeführt. Ich behalte mir es übrigens vor, an einem andern Orte ausführlicher über die Entstehung der syrischen Lexicographie zu handeln, soweit ich diese durch Untersuchung der Oxforder handschriftlichen *Lexica* kennen gelernt habe, da diese Kenntniſs zur richtigen Würdigung zahlreicher Angaben der Lexicographen unentbehrlich ist.

**) Auch *Ephräm Syrus* nimmt sein ܗܪܣ für *Nomen proprium*, und zwar wahrscheinlich der Stadt *El Arisch* (العريش) d. i. *Rhinocolura*, wie das *Scholion* des *Severus Antiochenus* (s. *Ephrämi Opp. II*, S. 51.) aussagt.

ܗܪܘܣ überhaupt (*schon die Form zeigt, dass es nicht syrisch ist*), sondern lediglich von dem biblischen ܗܪܘܣ Jes. 19 die Rede ist, über welches, eben weil es im Sprachgebrauche nicht vorhanden war, 3 Meinungen Statt hatten: 1) Errettung (wahrscheinlich nach dem arab. حرس); 2) geliebt, Liebe (nach dem griech. ἔρως, s. unten *Bar Ali*); und 3) *Nom. propr.* einer Stadt. *Bar Ali* in 3 Oxforder Handschriften hat blos die 2te Erklärung, und zeigt deutlich die griechische Quelle derselben: ܗܪܘܣ ܗܘ ܪܚܡܬܐ المحبوبة. ܗܪܣ ܗܘ ܪܚܡܐ ܐܠܝܐ ܡܢ ܚܣܡܐ *Heros ist die Geliebte, Heres der Geliebte, und die Klage aus Eifersucht.* Die erste jener Erklärungen war ohne Vergleich die beste, aber auch sie war höchst wahrscheinlich blos zur Erklärung des biblischen ἅπαξ λεγόμενον ersonnen, und ich möchte, soweit ich den Charakter dieser handschriftlichen *Lexica* kenne, durchaus nicht folgern, dass ܗܪܘܣ für *Rettung, Heil* im syrischen Sprachgebrauche Statt gefunden habe.

Für die andere Lesart עִיר הַחֶרֶס lässt der Sprachgebrauch folgende Erklärungen zu: 1) *Sonnenstadt* nach dem gewöhnlichen Gebrauch von חֶרֶס, wie es *Symm. Vulg.*, die Lesart Eines *Cod.* (בית שמש), *Vitringa* u. A. geben, wo dann *Heliopolis*, sonst in der Bibel *On* (1 Mos. 41, 45. 46, 20), vielleicht auch בֵּית שֶׁמֶשׁ Jer. 43, 13 der berühmte alte Sitz der Priester gemeint wäre (Herod. 2, 3. *Champollion II*, S. 36—41), 2) Stadt der *Scherben, Ziegeln, des Töpferwerkes*, vgl. חֶרֶשׂ, und חַרְסוּת wahrsch. Ziegelbrennerey oder Töpferey Jer. 19, 2. *Hieron.* „*Alii Ares, i. e.* ὄστρακον, *hoc est* *testam, urbem* *Ostracinem intelligi volunt, et ceteras juxta Rhinocoluram et Casium civitates, quas usque hodie in Aegypto lingua Chananitide, hoc est Syra loqui manifestum est.*" Ueber *Ostracine*, ein unbedeutendes Oertchen, s. *Champollion II*, 304.

Nach derselben Etymologie könnte aber auch *Tachpanches* oder *Daphne* gemeint seyn, von dessen Töpfereyen Jer. 43, 9 die Rede ist, und wohin viele Juden, nebst Jeremia, der dort eine symbolische Handlung (Kap. 43, 8 ff.) verrichtete, ausgewandert waren. Ist es aber, wie am wahrscheinlichsten, Eigennameo der Anspielung auf einen solchen, so läfst sich 3) nach dem Arabischen حرس *schützen, erhalten, retten* erklären: *die Stadt der Errettung*, welches für: *gerettete Stadt*, oder für *Retterin* stehen kann. Bekannt ist die Verbindung قرية محروسة *die* (von Gott) *geschützte Stadt*, welche die Araber im geschichtlichen und im Briefstyl besonders von der Stadt, die der Schreiber selbst bewohnt, gebrauchen. Diese Erklärung möchte ich nun vorziehen, weil die allgemeine Wahrscheinlichkeit für eine solche appellative Bedeutung ist, und V. 20 (vgl. 22) ausdrücklich die Rede ist von einer *Rettung* Aegyptens auf Veranlassung der Anrufung Jehova's und des darin gebaueten Altars.

Da die Bedeutung: *Stadt der Errettung* durch den Zusammenhang mit V. 20 so sehr empfohlen wird, und diese sich nur bey der Lesart החרס erweisen läfst, so möchte ich nun diese auch für die ursprüngliche halten. Dann ist der passende Sinn: eine dieser Städte, in welcher man Jehova einen Altar und Steinmal errichten wird, wird die Retterin des Landes werden. Die Lesart ההרס, welche nicht wohl einen andern Sinn, als *Stadt der Zerstörung* haben kann, mag durch Zufall aus ihr entstanden seyn, und da gerade der Chaldäer und *Aquila* sie ausdrücken, wäre es wohl möglich, dafs sie von den palästinensischen Juden mit einiger polemischen Rücksicht auf den ihnen verhafsten ägyptischen Judentempel zu *Leontopolis* vorgezogen worden sey, wenn sie auch nicht gerade eine absichtliche Corruption derselben aus Hafs gegen die ägyptischen Juden war, wie *Kennicott*

(*diss. general.* §. 21. 126) annimmt. Es läfst sich nämlich nicht nachweisen, dafs sich die Palästinenser dergleichen erlaubt hätten, wogegen die Alexandriner und Samaritaner von dem Vorwurf willkührlicher Adulterationen des Textes und der Versionen gar nicht freygesprochen werden können (s. meine *Comment. de Pentat. Samarit.* §. 3. oben Einleit. S. 61).

Ein deutlicher Beweis hiervon ist an unserer Stelle die alex. Lesart *πόλις Ἀσεδὲκ*, ohne Zweifel nach dem hebr. עִיר הַצֶּדֶק *Stadt der Gerechtigkeit* (denn *Iken's* Erklärung, dafs es s. v. a. أشدخ, vielmehr أشدح, d. i. *Löwe mit einer Blässe* sey, kommt nicht in Betracht) aus 1, 27 entlehnt, womit die Alexandrinische Schule von Schriftgelehrten offenbar die Legitimität ihres ägyptischen Tempels zu vertheidigen trachtete. Als eine solche willkührliche und partheyische Aenderung ist dieses richtig schon von *Prideaux* (*Connexion of the old Test. T. II.* S. 329), *Kennicott* a. a. O., *J. D. Michaelis*, *Rosenmüller* u. A. anerkannt worden. Wenn dagegen von *Marcel* (*Decade egyptienne III*, S. 172) behauptet wird, dafs *Asedek* (ⲀⲤⲈⲆⲈⲔ) auch ein koptischer Name für Heliopolis sey, so möchte man wohl auf den Beweis dieser Notiz begierig seyn, da das Wort schwerlich koptisch ist, und sie ist wahrscheinlich aus einem Mifsverständnifs der *LXX* entstanden.

19. Die Aegypter werden *Altäre* und *Steinmäler* dem Jehova in ihrem Lande errichten. Beydes gehört zum patriarchalischen Gottesdienst, wo man in Ermangelung eines Tempels dem Jehova Altäre (1 Mos. 12, 7. 13, 4) und Steinmäler (1 Mos. 28, 18. 35, 14, vgl. de Wette's jüd. Archäologie §. 192) errichtete. Der Prophet läfst also, dem mosaischen Grundsatz von Einem Heiligthum treu, die fremden Völker, die sich bekehren, keine Tempel in ihrem Lande bauen, sondern sie theils nach Jerusalem wallfahrten und dort Opfer und Gaben bringen,

(18, 7. 23, 18), theils einen patriarchalischen Cultus in ihrem Lande einführen. Wenn es heifst, dafs ein *Altar mitten im Lande* und ein *Steinmal neben seiner Gränze* gebaut werden soll, so ist dieses nicht wörtlich, sondern nach der bey 11, 12. 18, 6 erläuterten Eigenthümlichkeit des Parallelismus zu verstehen, und wahrscheinlich collectiv zu nehmen, von Altären und Steinmälern in allen Theilen Aegyptens.

20. Solche Altäre und Steinmäler errichteten schon die Patriarchen zugleich als Denkmäler gewisser Begebenheiten für die Zukunft, vgl. bes. *Jos.* 24, 27. רָב *part.* von רִיב, eig. der ihre Sache führt, Vertheidiger, vgl. 5 Mos. 33, 7. *Alex.* κρίνων. *Chald. Syr.* דַּיָּן, ܕܝܢܐ. *Hieron. propugnator.* *Saad.* مخاصم dass. Wer ist nun aber dieser von Gott den Aegyptiern gesandte Retter? Man könnte an Psammetichus denken, der dem Volke nach dem Bürgerkriege den Frieden wiedergab. Da aber dieser V. 4 ein *strenger Herr* genannt wird, so ist es vorzüglicher, es ohne bestimmte historische Beziehung von einem rettenden oder schützenden Engel zu verstehen.

21. 22. Derselbe Gedanke noch einmal. עָבַד für: opfern (2 Mos. 10, 26), wie עָשָׂה (2 Mos. 10, 25), und das griech. ἔρδω, ῥέζω. Jehova *schlug* die Aegypter durch das Unglück des Bürgerkrieges, welches er verhängte; er heilt sie, indem er ihnen den Frieden wiederschenkt.

23. Die bisher in steter Fehde begriffenen Nationen Assyriens und Aegyptens werden in freundlichen Verkehr treten, und eine gemeinschaftliche Religion, die des Jehova, wird das Band zwischen ihnen werden. Die letzten Worte können dem Zusammenhange nach nicht mit den alten Verss. aufgefafst werden: *die Aegypter werden den Assyrern dienen,* sondern עָבַד mufs elliptisch stehen für: (*dem Jehova*) dienen, vgl. Hiob 36, 11: אִם יִשְׁמְעוּ

וַעֲבְדוּ *wenn sie gehorchen und (Jehova) dienen.* So ist im Arab. عابد vorzugsweise *einer, der Gott dient, ein Frommer.* Wörtlich: Aegypten *mit* Assur wird (Jehova) dienen, sie werden sich zu Einem Cultus vereinigen.

24. שְׁלִישִׁיָּה *die dritte* Nation, יִשְׂרָאֵל als Völkernamen im *Feminino.* Dafs יִהְיֶה im *Masculino* voransteht, ist die in diesem Falle häufige *Enallage generis.* — *Ein Segen auf der Erde*) jene Vereinigung vorher getrennter Völker wird dem Erdkreis zum Segen gereichen. Es findet hier die gewöhnliche messianische Vorstellung Statt von dem Frieden, welcher in jener Zeit die Völker vereinigen wird, s. zu 2, 4. 9, 6.

25. אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ eig. welche (Erde) er segnet. Das *Relativum* אֲשֶׁר dient hier, wie öfter, blos zur Anknüpfung. אֶרֶץ ist als *Masc.* construirt, weil mehr das *Volk*, als das *Land* gemeint ist (9, 18). — Assyrien und Aegypten werden nun mit Beynamen genannt, wie sie sonst nur Israël beygelegt zu werden pflegen. *Meiner Hände Werk* s. v. a. meine Geschöpfe, oder: meine *Kinder*, sofern die Begriffe *schaffen* und *zeugen* öfter in der Dichtersprache ineinander fliefsen (s. 63, 16). Mehrere jüdische Ausleger haben in ihrer engherzigen Befangenheit die schöne Vorstellung des Propheten nicht fassen können oder wollen, und haben daher den hier ertheilten Segen, den Heyden ihn nicht gönnend, gegen die Worte allein auf Israël bezogen. Ueber die Art, wie es der *Alex.* gethan, s. oben S. 61. 62. Viel plumper und willkührlicher geschieht es vom Chaldäer, welcher übersetzt: *gesegnet sey mein Volk, welches ich aus Aegypten führte, und weil sie vor mir sündigten, führte ich sie nach Assyrien, aber nachdem sie sich bekehrt, hiefsen sie wieder mein Volk und mein Eigenthum, Israël.* Auch *Saadia* schränkt es wenigstens auf einen Theil dieser Völker ein: مباركا من هو شعبي من.

المصريين ومن اعرف بانه خلقي من الجزيريين وصفوتي جملة الاسرايلون *gesegnet sey, wer zu meinem Volk gehört von den Aegyptern, und wer sich als mein Geschöpf erkennt von den Mesopotamiern, und mein Auserwähltes, ganz Israël.*

Ueber die Echtheit der Stelle V. 18 ff. und einzelner Theile derselben, sowie über Zweck und Abfassungszeit, haben die Ausleger sehr verschieden geurtheilt. *Koppe* will V. 18 ff. von dem vorigen trennen, weil sie damit gar nicht im Zusammenhang stünden, und indem er die Echtheit bezweifelt, dabey an einen in Aegypten lebenden Propheten denken; ebenso *Kühnöl* (in Gabler's neuestem theol. Journal I, 564), der es als Fragment eines unter Sanherib ausgesprochenen Orakels betrachtet, und ähnlich *Eichhorn* (hebr. Propheten I, 549), von welchem es in die Zeit bald nach dem letzten Krieg mit Sanherib gesetzt wird. Aufserdem betrachten *Koppe* (zu 19, 18) und *Eichhorn* (Einleit. in das A. T. III, S. 107) noch die Stelle des 18ten Verses: עִיר הַהֶרֶס יֵאָמֵר לְאֶחָת für unecht und späteres Einschiebsel aus der Zeit des Tempels zu *Leontopolis*, welchen man damit habe als im A. T. geweissagt darstellen wollen.

Was die Trennung des ganzen Stückes von V. 1—17 betrifft, so ist diese von *Koppe* in keiner Rücksicht befriedigend motivirt, und es läfst sich im Gegentheil behaupten, dafs die Stelle, welche von der Bekehrung Aegyptens handelt, als gewöhnlicher und nothwendiger Schlufsstein des Orakels gar nicht fehlen dürfe (vgl. 18, 7. 23, 25). Denn Untergang oder Bekehrung ist nach der theokratischen Ansicht das Schicksal aller nichtisraëlitischen Völker. Wie der Prophet an jedes Zeitereignifs gern die (messianische) Hoffnung an die goldenen Zeiten anknüpft, wo alle Völker sich in Frieden zu Einem würdigen Cultus vereinigen werden, so benutzt er dazu hier die Bürger-

kriege Aegyptens, die das mächtige Reich zerrütten und schwächen, welcher Zustand es zur Erkenntniſs führen werde. Dieselbe Wendung ist unten 23, 19 bey Tyrus genommen. Hier muſs ich also ganz den Vertheidigern der Echtheit, als *Beckhaus* (S. 108 ff.), *Bertholdt* (S. 1389) beystimmen. Ebenso muſs ich die späte Interpolation jener Worte in V. 18 schon aus dem Grunde bezweifeln, weil sich nicht begreifen läſst, wie die palästinensischen Juden, die gewiſs mit doppelter Eifersucht über die Reinheit des Textes an einer Stelle wachten, welche den schismatischen Tempel in Aegypten hätte begünstigen können, dieselben in den Text hätten aufnehmen sollen. Dazu kommt, daſs eben nach der wahrscheinlichsten Auslegung (vgl die Phrase יֵאָמֵר לְ 4, 3. 61, 6. 62, 4) sie nicht geradezu einen Eigennamen bezeichnen, und sich nicht auf Leontopolis beziehen: sondern eine Bedeutung haben, welche in Bezug auf *Rettung* und *Schutz* steht, wovon auch V. 20 die Rede ist. Daſs sich Onias bey dem ägyptischen Tempelbaue nicht auf die Stelle bezog, braucht Koppe als Argument, daſs er sie nicht gelesen habe; aber ist es nicht natürlicher, daſs er sie zwar las, aber gar nicht auf Leontopolis bezog, wozu auch der hebräische Sprachgebrauch gar nicht veranlaſste? Zum deutlichen Beweis, daſs man dieses Leontopolis auch nachher nicht in den Worten עִיר הַהֶרֶס fand, dient ja eben die Aenderung der *LXX* in עִיר הַצֶּדֶק.

Bey alle dem muſs ich gestehen, daſs mir einige Zweifel gegen die jesaianische Abkunft von V. 18—20 aufgestoſsen sind. Nämlich 1) diese Verse wiederholen den Inhalt von V. 21. 22 auf eine so individualisirende Art, wie man sie an Jesaia sonst nicht zu finden gewohnt ist: so daſs sie mehr einer Prädiction, als einer allgemeinen Weissagung gleichen, weshalb sie auch wohl von *de Wette* (Einleit. in das A. T. S. 234) „zu schwärmerisch für Jesaia" genannt worden sind. Namentlich

gehört dahin die Erwähnung von *fünf* Städten, wenn es nicht runde Zahl ist, und das *Hebräisch-reden* derselben, wenn man es, was freylich das Einfachste wäre, eigentlich nimmt. 2) scheint eine Art Widerspruch zwischen V. 20 und V. 4 Statt zu finden. Nach letzterer Stelle übergibt sie Jehova einem *harten Herrn*, nach ersterer sendet er ihnen einen *Retter*, und hilft ihnen. Obschon sich diese Einwürfe nun wohl heben lassen, wie dieses schon oben versucht worden, so veranlaſsten sie mich doch zu folgender Vermuthung, die als solche neben so vielen andern über die Stelle hier stehen mag, und vielleicht Veranlassung zu vollkommener Ergründung der Wahrheit gibt. Diese Stelle könnte nämlich zur Zeit des Jeremia in den Text geschoben seyn, und zwar von einer Partey, welche die Flucht der Nation nach Aegypten, welche Jeremia verbot, als theokratisch nicht verwerflich darstellen wollte. Die Juden wohnten damals nach Jer. 44, 1 in *Migdol*, *Tachpanches*, *Noph* und im Lande *Patros*, was man passend von den 5 Städten verstehen könnte. Da dieses Orakel des Jesaia einmal günstig von Aegypten sprach, so benutzte man es, noch speziellere Züge über das Schicksal der Juden in Aegypten hier einzuschieben, nämlich besonders: *daſs Jehova seine bedrängten Verehrer dort erretten werde* (V. 20). *Stadt der Errettung* (V. 18) konnte nun diejenige genannt werden, wohin sie sich zuerst aus Palästina retteten, die ihnen also *Retterin* aus der Gefahr wurde und Hoffnung gab, daſs ihnen der Herr überhaupt dorthin einen Heiland senden werde. Dann kann die Zahl *fünf* eigentlich genommen werden, und ebenso das *Hebräisch-Reden*. Die Orakel der Propheten waren aber zu jener Zeit noch nicht so geordnet und abgeschlossen, als daſs nicht hätte eine solche Interpolation Statt haben können. Wäre die Lesart עִיר הַחֶרֶס die ursprüngliche, so lieſse sich denken, daſs Eine dieser 5 Städte, in welcher Juden wohnten, wirklich damals, z. B. in der Invasion des Nebucad-

nezar, zerstört worden war, und daſs dann die Stelle sagen wollte: nur Eine dieser Städte werde zerstört werden; den übrigen werde er einen Retter senden, womit man die Zerstörung von *Beth-Schemesch* Jer. 43, 13 combiniren könnte. Doch paſst dieses nicht so gut, und die Lesart החרס möchte überhaupt wohl den Vorzug verdienen.

Kap. 20.

Symbolische Handlung über die Wegführung der Aegypter und Aethiopier in die assyrische Gefangenschaft; und Erklärung derselben.

Während ein assyrischer Feldherr Tartan, unter Sargon, König von Assyrien, vor Asdod, der Gränzvestung gegen Aegypten zu, liegt (V. 1), neigt sich ein Theil des hebräischen Volkes auf Seiten Aegyptens, von welchem es Schutz gegen die assyrische Zinsbarkeit erwartet (V. 5. 6). Auf Befehl Jehova's erscheint jetzt Jesaia öffentlich ohne Oberkleid und barfuſs (V. 2) und fügt diesem bedeutsamen Aufzuge bald die Erklärung bey, daſs hierdurch die Wegführung ägyptischer und äthiopischer Gefangenen ins assyrische Exil bedeutet werde, wodurch die Hoffnung derer, die auf jene Völker vertrauten, zu Schanden werden solle (V. 3—6).

Die historischen Verhältnisse dieses Orakels lassen sich mit Hülfe anderweit bekannter Thatsachen befriedigend combiniren. Das Stück gehört nämlich in die Zeit vor dem 14ten Regierungsjahre des Hiskia, wo Assyrien in Krieg mit Aegypten, und namentlich auch der äthiopischen Dynastie desselben, begriffen war, und die fast allgemeine Stimmung des jüdischen Volks sich an Aegypten anschloſs, von dessen Beystand man die Befreyung vom assyrischen Joche hoffte (s. Kap. 28—33). Um dieses Vertrauen, gegen welches der Prophet auch Kap. 30 und 31 spricht, und welches den Judäern so gefährlich werden muſste, zu schwächen und zu vernichten, verkündigt er den Aegyptern und Aethiopiern selbst eine Niederlage durch die mächtigen Eroberer in Assyrien. Die Geschichte sagt von solchen Niederlagen nichts ausdrückliches; indessen muſs eine wichtige Begebenheit, die der Prophet Nahum einige Zeit später als kürzlich vergangen erwähnt

(Nah. 3, 8—10), nämlich *die Eroberung von No-Ammon oder Theben*, damals der Hauptstadt der äthiopischen Dynastie in Oberägypten, in diese Zeit gesetzt werden. Dafs diese ein Werk der Assyrer war, ist nicht zu bezweifeln, und am schicklichsten wird man sie um das Jahr 720—716 v. Chr. setzen, wo dort *Sevechus* oder *So*, der Vorgänger des tapfern und mächtigen *Tirhaka*, regierte, welcher durch sein Bündnifs mit Samarien obendrein den Zorn der assyrischen Herrscher auf sich gezogen haben mufste. Die Belagerung von Asdod war der Anfang dieses Kriegs, und unser Prophet weissagt einen für Theben traurigen Ausgang. Hiermit treffen auch die Combinationen von Eichhorn (hebr. Propheten I, S. 269) zusammen, welcher nur den *Sargon* während der Belagerung von Asdod schon in Aegypten eingedrungen seyn läfst. Der Ausdruck: *gesandt von Sargon, König von Assyrien*, scheint aber vielmehr das Zurückbleiben des Königs in seinem Reiche vorauszusetzen. Bey weitem passender ist auf jeden Fall diese Zeitbestimmung der Zerstörung, als die von *Eichhorn* an einem andern Orte (Einleit. III, S. 323) gegebene, nach welcher diese Begebenheit in die Zeit vor Hiskia's Regierungsantritt gesetzt wird.

Unser Stück enthält aufser Kap. 8, 1—4 die einzige symbolische Handlung des Propheten, wo er seine eigene Person ein Bild und einen Typus der ihm geoffenbarten Zukunft seyn läfst. Es wird in der dritten Person von ihm gesprochen, wie Kap. 7, wogegen er Kap. 8, 1 ff. in der ersten von sich spricht. Man darf hieraus vielleicht folgern, dafs er das Stück nicht selbst aufgezeichnet habe, sondern ein anderer es *von ihm* erzählt. Aber der Unterschied ist nicht bedeutend. Denn da im Jeremia bald auf die eine, bald auf die andere Art vom Propheten gesprochen wird, und es bekannt ist, dafs die Propheten theils selbst geschrieben, theils sich eines *Amanuensis* bedient haben; so wird die schreibende Person hier passend für den *Amanuensis* gehalten werden können.

1. Da der assyrische König *Sargon* nicht weiter vorkommt, so wird diesem vor Allem sein Zeitalter angewiesen werden müssen. Gänzlich unwahrscheinlich ist nämlich, dafs es blos anderer Name für einen der sonst

bekannten assyrischen Könige dieser Zeit seyn solle, nämlich des Salmanassar (nach *Vitringa*), oder des Sanherib, der nach den Rabbinen und *Hieronymus* 7 Namen gehabt haben soll (nach *Lowth*), oder des Esar-Haddon (nach *Kalinsky*, *Marsham*, *J. D. Michaelis*); denn es ist ohne alle Analogie, daſs einheimische und auswärtige Regenten mit zwey verschiedenen Namen genannt werden. Da der hier genannte Feldherr תַּרְתָּן nach 2 Kön. 18, 17 unter Sanherib gegen Hiskia dient, so wird Sargon schon aus diesem Grunde ihm der Zeit nach nicht fern seyn können. An Sanherib's Nachfolger darf man nun schon deshalb nicht denken, weil es Kap. 37, 38 ausdrücklich heiſst, daſs ihm *Esar-Haddon*, sein Sohn, gefolgt sey; auch würde dieses nicht zu den Zeitverhältnissen passen. Vortrefflich aber stimmt es zu diesen, wenn man sich (mit *Paulus*, *Rosenmüller* u. A.) den *Sargon* als Vorgänger des Sanherib denkt, der zwischen ihm und Salmanassar, wahrscheinlich nur auf kurze Zeit, herrschte. Der Name bedeutet nach dem Neu-Persischen *Fürst der Sonne* (سر جونه), sowie Tartan *hohe Person*, oder *Scheitel des Körpers* (تار تن). Die Belagerung von *Asdod*, der südlichsten Gränzstadt von Palästina nach Aegypten hin, hatte ohne Zweifel zum Zweck, sich dieses Schlüssels von Aegypten zu bemächtigen: daher lesen wir bey Herodot 2, 157, daſs Psammetichus sie späterhin 29 Jahre lang belagert habe, um sie den Assyrern wieder zu entreiſsen, die sie wahrscheinlich sehr befestigt hatten. Sie gehörte eigentlich zu den 5 Hauptstädten der Philister, deren Eigenthumsrecht aber die mächtigen Nebenbuhler, Assyrien und Aegypten, wegen der Wichtigkeit dieses Platzes wenig geachtet haben mögen. Späterhin hatten *Gaza* auf syrischer, und *El-Arisch* auf ägyptischer Seite dieselbe politische Wichtigkeit. Der Name von *Asdud* hat sich noch jetzt, aber nur für ein kleines Dörfchen der Gegend erhalten. S. *Relandi Palaestina* S. 606. —

סַרְגוֹן אֹתוֹ בִּשְׁלֹחַ ist versetzt für אֹתוֹ סַרְגוֹן בִּשְׁלֹחַ, vgl. zu 5, 24. — Bey den *LXX* sind beyde Namen sehr verdorben. Für *Tartan* liest der vat. Text: *Ταναθαν*, *Ms. Alex.* Ναθαν, *Arab.* طرثان, nur *Cod. Marsch.* Θαρθαν. Für *Sargon Vatic.* Ἀρνᾶ, *Complut.* Σαρνᾶ, *Arab.* ارنا (viell. ارنا), aber *Marsch. Aqu. Theod.* Σαραγων. *Symm.* Σαργων.

2. בְּיַד יְשַׁעְיָהוּ nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche *durch* Jesaia, durch dessen Vermittelung. Hier redet er aber *zu* dem Propheten. *LXX.* πρὸς Ἡσαΐαν. *Saad.* لِشَعْيَا. Deshalb ist בְּיַד wohl durch *vor*, *in conspectu* zu erklären, wie 1 Sam. 21, 14. Hiob 15, 27, vgl. das arab. بين يدى s. *Schultens Opp. min.* S. 29. 39. — *Gehe hin und löse das Prophetenkleid von deinen Hüften*) Ueber שַׂק s. 3, 24. 15, 3 nebst der Note. Die Propheten trugen dieses sonst den Trauernden eigenthümliche Kleid als Asketen, und wir haben darin ein Vorspiel der Mönchskleidung. Auch die griechischen Philosophen trugen ja ihren Mantel als auszeichnende Kleidung. Ein härnes Gewand wird 2 Kön. 1, 8 dem Elias, Zach. 13, 4 den Propheten überhaupt zugeschrieben, das Gewand Johannes des Täufers war namentlich von Kameelhaaren (Matth. 3, 4). Im Aethiop. bezeichnet ሠቅ፡ das grobe ziegenhärne Zelttuch und das härne Gewand der alten christlichen Asketen, weshalb auch Zach. a. a. O. für das griechische δέῤῥις τριχίνη in der äthiopischen Version ሠቅ፡ ጸጕር፡ gesetzt ist. Gleich dem gewöhnlichen Oberkleide von Leinwand war es mit einem Gürtel befestigt, daher hier: *löse es von den Hüften.* — Wer das Oberkleid abgelegt hat, und also nur mit dem Leibrocke angethan ist, heifst im Sprachgebrauche der Alten schon *nackend*, s. 1 Sam. 19, 24. 2 Sam. 6, 20. Joh 21, 7, vgl. Voſs zu Virgil's Landbau 1, 299, außerdem *Suet. Aug. c.* 51. *Seneca de benef.* V, 13. Die Rabbinen *Moses Maimonides* (*More Nebochim P. II. cap.* 46),

Kimchi, *Aben Esra*, und unter den Neuern *Stäudlin* (Neue Beyträge zur Erläuterung der bibl. Propheten S. 220) u. A. sind der Meinung, daſs diese symbolische Handlung, gleich andern, gar nicht vom Propheten wirklich verrichtet, sondern nur fingirt und erzählt, oder, wie Maimonides annimmt, in prophetischer Vision gesehen sey. Dazu ist aber auch hier nicht der geringste Grund, und es möchte überhaupt Untersuchung verdienen, ob dieses bey irgend einer dieser Handlungen nothwendig angenommen werden müsse. Die gegenwärtige Handlung hat viel Aehnlichkeit mit der des Ezechiel Kap. 12, wo der Prophet mit dem Wandergeräth auf dem Rücken durch die Lücken der Mauer geht, um die Wegführung des Volkes vorzubedeuten.

3. Viel Schwierigkeit macht in diesem Verse die Zeitbestimmung שָׁלֹשׁ שָׁנִים. Nach der Stellung der Worte wäre es am natürlichsten, sie darauf zu beziehen, daſs der Prophet *drey Jahre* nackend und barfuſs gegangen sey. Dann müſste der Ausspruch Jehova's V. 3 ff. 3 Jahre später angenommen werden, als der Befehl desselben an den Propheten V. 2. Man darf hiergegen kaum einwenden, daſs eine so lange Zeit fortgesetzte symbolische Handlung unpassend gewesen seyn, und keinen Eindruck gemacht haben würde, denn eine längere Dauer einzelner symbolischen Handlungen wäre nicht ohne alle Analogie (s. Hos. 1. Jer. 13), und gerade die Fortsetzung des ungewöhnlichen Aufzugs muſste auffallen und den Zuschauer zur Erforschung der Ursache veranlassen. Aber, anderer Gründe nicht zu erwähnen, würde die Zeitbestimmung auf diese Art ganz müſsig seyn, denn sie hat nichts, worauf sie sich bey der Anwendung bezöge. Die Wegführung der Aegypter und Aethiopier ist nämlich Eine ziemlich schnell vorübergehende Handlung, und mit einer Invasion abgethan; es ist daher gleich unpassend, daſs der König von Assyrien sie *drey Jahre lang*, oder *für drey Jahre* wegführen werde. Daſs er aber das Land *drey*

Jahre besetzt halten werde, welches wohl passend wäre, liegt nicht in den Worten.

Schon die Accente haben daher die Worte שָׁלֹשׁ שָׁנִים zu dem folgenden gezogen, und sie können dann kaum etwas anderes bezeichnen, als den Zeitpunkt, nach welchem die Bedeutung des Symbols eintreffen soll, wo dann 16, 14 zu vergleichen ist. Dann ist שָׁלֹשׁ שָׁנִים als *Accus.* auf die Frage: *wann?* zu erklären: *in drey Jahren*, oder *im dritten Jahre*. Genau parallel ist 1 Mos. 14, 4: *zwölf Jahre waren sie dem Kedorlaomer dienstbar*, וּשְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָרָדוּ *und im dreyzehnten Jahre fielen sie ab*. Der *Sam.* Text hat hier zur Erklärung בשלש עשרה gesetzt. Mit diesem ב kommt es im Syrischen häufig vor, z. B. ܒܬܠܬ ܫܥ̈ܝܢ *in drey Stunden* für: zur dritten Stunde (Matth. 20, 3. *Michaëlis gramm. syr.* S. 280), und mit ל ausserdem im Hebräischen 2 Mos. 19, 15: לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים *zum dritten Tage*. Auf diese Weise erklärt es hier *Abarbenel* durch לשלש שנים. Etwas unschicklich bleibt bey dieser Erklärung die Stelle des Wortes, und man erwehrt sich daher kaum der Vermuthung, dass die Worte entweder an einer falschen Stelle stehen, oder dass sie gar nicht zur ursprünglichen Gestalt des erzählten Symbols gehören, sondern eine spätere Zeitbestimmung sind, welche sich jemand nach der Erfüllung, etwa der Zerstörung von Theben, an den Rand schrieb, und welche in den Text gerieth. Wir hätten dann ein analoges Beyspiel oben Kap. 7, 8, wo ebenfalls die falsche Stelle Verrätherin der Unechtheit wurde.

Die *LXX* haben nach dem alex. und vatic. Text umgekehrt die Zeitbestimmung zwey Mal gesetzt: ὃν τρόπον πεπόρευται ὁ παῖς μου Ἡσαΐας γυμνὸς καὶ ἀνυπόδετος τρία ἔτη, τρία ἔτη ἔσται εἰς σημεῖα καὶ τέρατα τοῖς Αἰγυπτίοις καὶ Αἰθίοψι. Zwar fehlt die Verdoppelung in der *Ald. Complut.* und dem Araber, allein da diese der origenianischen Recension folgen, so hat dieses

weniger Gewicht, und der alexandrinische Uebersetzer mag es sich auf diese Art erklärt haben. *Lowth* hat darauf die Vermuthung gebaut, daſs ursprünglich שלש שנים שלש ימים (vielmehr שְׁלֹשֶׁת יָמִים!) gestanden habe, so daſs der Prophet *drey Tage* nackend und baarfuſs gegangen sey, zum Zeichen, daſs Aegypten *in drey Jahren* werde weggeführt werden, sofern ein Tag hier für ein Jahr gerechnet sey (vgl. Ezech. 4, 6); allein, so passend dieses seyn mag, so wenig möchte es aus der so oft den Text durch Interpolation erklärenden *LXX* gefolgert werden können. Noch willkührlicher ist es aber, daſs *Vitringa* denselben Sinn im unveränderten hebr. Texte finden, und die *drey Tage* hinzudenken will. — *Syr.* und *Saad.* haben שלש שנים *drey Jahre, lang* erklärt, und אות וְמוֹפֵת durch *Zeichen und Wunder* für *groſses Unglück*, aber eben letzteres ist gegen den Zusammenhang, welcher die Bedeutung: Vorbild, Vorbedeutung fordert (s. 8, 18).

4. *Aethiopien* und *Aegypten* werden in den Orakeln dieser Zeit stets verbunden, wie es die enge politische Verbindung dieser Staaten mit sich bringt (s. zu 18, 1 und Einleit. zu Kap. 19). Vgl. noch Nah. 3, 8 bey der Eroberung von Theben:

> Aethiopien war dein Schutz und Aegypten, endloser Menge,
> Phut und Libyen dein Beystand.

Ganz gegen die Geschichte denken *Vitringa* und *Lowth* hier an arabische Kuschiten. Der Ausdruck חֲשׂוּפֵי שֵׁת ist mit Fleiſs stark und beschimpfend gewählt, um die Nacktheit und Blöſse der Gefangenen zu bezeichnen (vgl. 47, 2). Auch auf den ägyptischen Bildwerken erscheinen die Gefangenen stets nackend oder blos in Schürzen, öfter mit geflochtenen Haaren, mit denen man ihnen die Hände gefesselt hat (s. *Denon, planche* 134. *Belzoni Operations and recent Discoveries in Egypt and Nubia, London* 1820. *gr.* 4. *tab.* 6-8, wo auf einem *Basrelief* aus

den neuentdeckten Gräbern der Könige zu Theben eine Menge ägyptischer und äthiopischer Gefangenen vorkommen). Die Endung ־ִי ist alte Pluralendung für ־ִים, schwerlich syrische Endung des *stat. constr.* (s. Lehrgeb. 523. 543). Einige *Codd.* lesen indessen ־ֵי.

5. תִּפְאַרְתָּ das Rühmen (10, 12), hier für Gegenstand, dessen man sich rühmt. Vgl. als Realparallele Jer. 46, 25.

6. אִי *Küste,* hier von ganz Palästina, vgl. 23, 2. 6, wo es vom tyrischen Gebiete gebraucht wird. כֹּה מַבָּטֵנוּ so ist der Gegenstand unserer Hoffnung geworden, für: so ist es ihm ergangen. Vgl. über diese Redensart zu 1, 9. Hier fehlt das Verbum, wie 10, 9, aber die Wendung ist dieselbe. Man vgl. auch im Franz. *je ne sais pas, ce qu'il est devenu* (wie es ihm gegangen, was aus ihm geworden).

Kap. 21, 1—10.

Das zweyte Stück der Sammlung über den *Untergang von Babylon* (vgl. Kap. 13—14, 23), aber mehr als Vision eingekleidet. Perser und Meder stürmen durch die Wüste gen Babel, von Gott befehligt, es zu verwüsten und den Seufzern der Unterdrückten ein Ziel zu setzen (V. 1. 2). Schrecken und Todesangst ergreift den Propheten im Namen der Belagerten (V. 3. 4). Nicht wissend, was ihnen bevorstehe, rüsten diese frohe Male, und überlassen sich den Tafelfreuden, als schon der Ruf zu den Waffen und zum Sturm ertönt (V. 5). Dieses alles sahe der Prophet im Voraus; denn Gott befahl ihm in der Vision, einen Thurmwächter auf die Warte zu stellen, damit er, was der Stadt bevorstehe, ihm berichte (V. 6). Der sahe feindliche Heere (V. 7. 8). Nach weiterem Ausschauen verkündet er den Fall von Babel und die Zertrümmerung seiner Götzen (V. 9). Zuletzt die tröstende Versicherung des Propheten an sein gedrücktes Volk, dafs dieses Gesicht von Gott sey, also sicher eintreffe (V. 10).

Die ganz gleiche Beziehung unseres Orakels mit Kap. 13. 14 fällt in die Augen, und vieles dort Bemerkte kann

auch für unser Stück gelten. Selbst in einigen Ausdrücken und Bildern ist Aehnlichkeit da (vgl. V. 3 mit 13, 8, und den Gebrauch des עֲנָה V. 9 mit 14, 10). Dagegen ist hier die Darstellung rascher, lebhafter und dramatischer als dort (wiewohl es auch dem Spottgesange 14, 4 ff. nicht an dramatischer Lebhaftigkeit fehlt); das Ganze gleicht mehr einer schnell vorübergehenden Vision; die Einführung des Wächters auf der Warte und dessen Erzählung ist eben eine schöne dramatische Wendung, deren sich bekanntlich selbst neuere Dichter oft mit Glück bedient haben, um sich die Vorführung von Kriegs- und Mordbegebenheiten zu ersparen, aber desto ergreifender dem Hörer darzustellen.

Sofern hier einzelne vorausverkündigte Züge zusammentreffen mit geschichtlichen Ereignissen bey der Zerstörung von Babel, namentlich V. 5 der feindliche Angriff mitten unter den Tafelfreuden der Babylonier (s. die Note), und die Erwähnung der Kameel- und Esel-Reiterey im feindlichen Heere mit dem Umstande, dass solche wahrscheinlich im Heere des Cyrus befindlich war (V. 7 und die Note); so haben mehrere, als *Rosenmüller*, *Paulus*, *Eichhorn*, *Koppe*, unser Stück mehr für eine Schilderung der schon vergangenen Eroberung, als für eine Weissagung der zukünftigen gehalten. *Eichhorn* (hebr. Propheten III. S. 154): „Ein dieser Eroberung gleichzeitiger Dichter besingt im hohen lyrischen Schwung diesen schnellen Sturz der für unüberwindlich gehaltenen, weltberühmten Königsstadt. *Um nicht in den einfachen Ton der Erzählung zu fallen, sondern mit dem Schwunge des Sehers sprechen zu können, und sich die Hauptmomente des merkwürdigen Ereignisses durch lauter göttliche Stimmen kund thun zu lassen*, stellt er sie als Vorfälle vor, die unter seinen Augen Stück vor Stück nach den Befehlen Jehova's ausgeführt werden.“ Mit der hier vorausgesetzten Ansicht von der Entstehung so vieler biblischen Weissagungen (s. Kap. 28 — 33) möchten sich wohl wenige Ausleger, die auch sonst dieses Gelehrten vorurtheilsfreye Betrachtungsweise theilen, befreunden können. Dass gewisse biblische Weissagungen *post eventum* überarbeitet und verdeutlicht, dass andere (z. B. Dan. 7 — 12) früheren Zeiten und Personen untergeschoben und in den Mund gelegt worden, soll hier nicht geleugnet werden; aber das gegenwärtige Stück würde durch

eine solche Annahme seine schönste Bedeutung verlieren. Aus dem letzten Verse desselben, der die Absicht hat, die Erfüllung als gewiſs darzustellen, erhellt wohl deutlich genug, daſs er nicht blos poetische Darstellung der Vergangenheit sey; und die obigen Berührungen mit dem geschichtlichen Erfolge beweisen, genauer betrachtet, gar nicht, was sie beweisen sollen und man gewöhnlich daraus folgert. Die Bezeichnung des medisch-persischen Heeres durch Reiter auf Rossen, Eseln und Kameelen setzt nicht voraus, daſs der Dichter dieses Heer gerade hatte siegreich in Babylon einziehen sehen. Er konnte dieses von sonst her wissen, und hebt diesen Zug als besonders in die Augen fallend hervor. Daſs der Schlachtruf aber mitten unter den Gastereyen der Magnaten erfolgen werde, war ein Zug, welcher sich bey einem den Schwelgereyen und Tafelfreuden ausschweifend ergebenen Hofe und Volke sehr leicht darbot. Denselben wählt schon Jeremia (51, 39), dessen Orakel man doch nicht für unecht erklärt hat: *In Rausch will ich ihr Trinkgelag wandeln, und will sie trunken machen, daſs sie frohlocken und dann entschlafen zum ewigen Schlafe, und nicht wieder erwachen, spricht Jehova.* Aehnlich hieſs es 14, 11, daſs der König von Babel sammt seiner Harfen Klang, welcher ebenfalls zu den Tafelfreuden gehört, in die Unterwelt fahren werde. Einen ähnlichen Fall liefert auch Jeremia (51, 32), wo die Rede ist von dem Einnehmen der Furthen und seichten Plätze des Euphrat. Wollte man dieses mit der Nachricht des *Xenophon* combiniren, nach welcher sich die Soldaten des Cyrus durch seichte Plätze im Fluſsbette des Euphrat schleichen muſsten, so würde eine spätere Abfassung und Unechtheit des Kapitels folgen; aber sicherlich ist das Besetzen der Uebergangsplätze des Flusses lediglich als ein individueller Zug aus der Reihe der Kriegsmaſsregeln hervorgehoben.

Das ganze Stück ist übrigens so schön in sich abgerundet und vollendet: daſs es schwer zu begreifen ist, wie *Hensler* es ein bloſses Bruchstück einer längern Rede nennen kann.

1. **Bey der schwierigen Ueberschrift מַשָּׂא מִדְבַּר יָם ist es zweifelhaft, ob sie aus dem Texte genommen, wie die ähnliche 21, 13, oder eine Art Umschreibung und symbolischer Bezeichnung Babylons sey, wie 22, 1, wo**

aber der erste Fall zugleich Statt hat (vgl. 22, 5). Die erste Art, Bücher oder Gedichte oder Abschnitte derselben nach dem Anfangsworte oder einem ausgezeichneten Worte des Anfangs, oder selbst nach einem willkührlich aufgegriffenen Worte des Gedichts zu benennen, ist bey Hebräern und Arabern häufig. Die Elegie Davids 2 Sam. 1, 19—27 heifst V. 18 הַקָּשֶׁת der *Bogen*, von der zufälligen Nennung desselben V. 22. Von einem der Anfangsworte sind die Bücher des Pentateuch, die Paraschen desselben und die Klagelieder Jeremia benannt. In der arabischen Uebers. heifst die Chronik: Buch *Adam's*, weil sie mit diesem anfängt. Die Suren des Koran sind theils von einem Worte des ersten Verses (z. B. Sur. 5. 8. 17), theils von einem willkührlich gewählten (Sur. 2. 5. 13. 16), selten vom Inhalte benannt (Sur. 4. 12), haben auch zuweilen verschiedene Namen nach dem einen oder andern Gesichtspuncte (als Sur. 5. 17). Das Gedicht des Kaab ben Soheir ist am bekanntesten unter dem Namen *Banet Soad*, von den Anfangsworten u. s. w. Gehört unsere Inschrift in diese Klasse, so wird mit *Vitringa* (*Observatt. s. I. diss. 3. cap.* 4) zu erklären seyn: *Wüste des Südens*, und anzunehmen, dafs sie aus den Worten des ersten Verses מִמִּדְבָּר und בַּנֶּגֶב *im Süden* zusammengesetzt sey. Nur ist die Hauptschwierigkeit, dafs יָם blos den Sinn von נֶגֶב ausdrückt, nicht buchstäblich übereinstimmt, weshalb *Vitringa* im *Comm.* die Meinung selbst wieder verläfst. Sie liefse sich vielleicht noch vertheidigen, wenn man annähme, dafs das Orakel unter dem Namen מִדְבַּר נֶגֶב sehr bekannt gewesen, und man in der Tradition die Synonymen verwechselt habe. Die *LXX* scheinen das יָם ursprünglich auch nicht gelesen zu haben; denn wenn es gleich *Cod. Marchal. Hieron.* und der Araber ausdrücken, so ist doch bey diesen der Einflufs der origenianischen Interpolationen aus dem Hebräischen offenbar. Bey Montfaucon steht es ausdrücklich mit dem Asteriscus. Wäre es wirklich unecht (Ein *Cod.*

liest מִדְבְּרִים verbunden), so wäre die Schwierigkeit freylich am leichtesten gehoben und Vitringa's Erklärung dann unbedenklich. — Ist aber מִדְבַּר יָם eine Bezeichnung des Staates, wogegen das Orakel gerichtet war, wie 22, 1, so ist *Meer* s. v. a. der Euphrat (vgl. 19, 5), wie 27, 1 und Jer. 51, 36, und man kann es fassen: die Ebene am Meere, vgl. Jer. 51, 13: *die du an grossen Wassern wohnest;* oder mit Anticipation des Erfolges: *die Wüste am Strome,* oder *die durch den Strom verwüstete,* vgl. Jer. 51, 42: *über Babel ist der Strom getreten, unterm Brausen ihrer Wellen liegt sie bedeckt.* Vielleicht war dieser Name den Juden in Babylon aus ähnlichen Stellen von Orakeln geläufig, und man brauchte absichtlich und gern die etwas dunkele Bezeichnung. Dass die ganze Ebene, auf welcher Babel erbaut ist, vor Anlegung der Dämme durch Semiramis, durch die Ueberschwemmung des Euphrat einem *Meere* gleich gewesen, sagt Herodot. 1, 184, und Abydenus (bey *Euseb. praep. evang. IX. p.* 457) führt an, dass die Gegend selbst *Meer* genannt worden sey: λέγεται δὲ πάντα μὲν ἐξ ἀρχῆς ὕδωρ εἶναι, θάλασσαν καλουμένην. Andere Erklärungen, z. B. dass Babylon seiner Ausdehnung wegen eine *Wüste* genannt, und *Meer* ein Bild der darin wogenden Völker sey (Apoc. 17, 15), scheinen mir zu gezwungen. *Vulg.* und *Syr.* behalten es wörtlich. *Saad.* ساحل البحر *Ufer des Meeres* oder *des grossen Stromes. Chald.* Last über die Heere, die aus der *Wüste* kommen, wie *Meeres-Wogen.*

Wie Wetter im Süden stürmen) eig. wie Sturmwinde im Süden d. i. Südstürme daherfahren. Der *Südwind* kommt den Babyloniern aus der arabischen Wüste und ist daher dort, wie alle Wüstenwinde (Hiob 1, 19. Jer. 4, 6. 7. 13, 24. Hos. 13, 15) sehr gewaltsam, wie Pietro della Valle (Reise IV. S. 183. 191) an Ort und Stelle unangenehm erfuhr, indem er die Zelte der Caravane niederriss. Auch Zach. 9, 14. Hiob 37, 9 kommt *Südwind*

als heftiger Wind vor, in Palästina mehr der *Ostwind* (קָדִים), wofür aber die *LXX* zuweilen Νότος setzen, was überall aus dem Local zu erklären ist. S. *Bochart. Hieroz. T. II.* S. 660 ff. לַחֲלֹף *Gerund.* fürs *Futurum* (38, 20. 44, 14). Die Vergleichung eines Heeres mit Sturm und Ungewitter s. z. B. bey Ossian (Fionnghal I, 85):

Wie Ström' entstürzen dem Felsthal,
so entdrängten sich Helden den Höhen,
in siegender Väter Geschmeide,
gefolget vom finsteren Heer,
gleich wild wogendem Regengewölk,
am Himmel umflammenden Blitz.

Th. 1. S. 18 der Ahlwardtschen Uebers.

So kommt's aus der Wüste) Nach 13, 4 tönte das Getümmel von den Bergen her, hier aus der *Wüste*, welche im Osten Babylon von den Medern (*Irak Arabi* von *Irak Adschami*) trennt. Die Wüste heisst ein *grauenvolles* Land, wie 5 Mos. 1, 19, wegen ihrer Oede und der Gefahren für den Reisenden (vgl. auch 13, 21). Fälschlich verstehen es *Eichhorn* u. A. von Persien selbst, welches als ein damals noch unbekanntes Land grauenvoll genannt werde. Das Bild vom Sturmwinde hat auch Jer. 51, 1, aber ohne Vergleich.

2. Ueber die *Enallage generis* in dem ersten Gliede s. Lehrgeb. S. 716. *Schwer* heisst das Gesicht, als Unglück drohend, *dira visio.* — *Der Räuber raubt*) בָּגַד eig. treulos handeln, betrügen; dann auch: bedrücken, erpressen, gewaltthätig behandeln, neben שָׁדַד wie hier 33, 1, von feindlichen Erpressungen und Beraubungen (vgl. 24, 16). Es kommt dem Begriffe nach meistens mit עָשַׁק überein. Passend gibt es Jonath. an diesen Stellen durch אֲנַס bedrängen, der Chald. in den Psalmen und Sprüchwörtern häufig בְּזַז berauben (Ps. 25, 3. Sprüchw. 2, 22. 11, 2. 6), was ich aber nicht mit *Coccejus* als *Privativum* von בֶּגֶד Kleid, sondern auf die obige Art er-

klären möchte. — Die beyden letzten Hemistichien müssen als Rede Jehova's gefasst werden, die der Prophet in der Vision hörte, und womit er die feindlichen Heere gen Babel rufte (13, 3). *Elam*, in den Schriftstellern vor dem Exil für *Persien* überhaupt, wofür hernach פָּרַס gewöhnlicher wird. Die Perser waren damals übrigens noch Hülfsheer der Meder (s. zu 13, 17). Das *He* in אַנְחָתָה ist nach der Masora רפה *weich* d. i. ohne *Mappik*, aber die Mehrzahl der genauesten *Codd.* und *Editt.* (s. *de Rossi Scholia crit.* S. 48) haben das *Mappik*; und wenn es auch nicht steht, kann dennoch das ה ָ so genommen werden (s. zu 15, 8), wie es auch *Vulg. Syr. Chald.* als *Suffixum* ausdrücken. Mit dem *Suffixo* ist der Sinn: alle Seufzer *über sie* (Babel), vgl. 1 Mos. 18, 20; ohne dasselbe aber vielleicht noch passender: *alle Seufzer* überhaupt, sofern die Herrschaft Babels dem Dichter als Weltherrschaft gilt, unter deren Druck das ganze Menschengeschlecht seufzt.

3. Hier und V. 4 spricht nun der Prophet so, dass er sich in die Lage der Babylonier versetzt, denen die festliche Nacht zur Schreckenszeit wird. Der Chaldäer hat daher in beyden Versen alles in die 3 Plur. verwandelt: *darum sind ihre Hüften voll Schmerzen u. s. w.* Man könnte es sich auch so vorstellen, dass der Prophet selbst fürchtete, in der allgemeinen Niederlage mit umzukommen (vgl. 13, 14, wo die Fremden aus Babel fliehen). Indessen passen die Worte V. 4: *die Nacht meiner Lust ist mir zum Schrecken geworden*, nicht gut in den Mund des hebräischen Propheten, der doch wohl keinen Theil nahm an den für ihn profanen Festlichkeiten, wie *Koppe* und *Paulus* annehmen wollen. Die heftige Todesangst ist hier ganz, wie die Wehen der Gebärerin beschrieben (13, 8), daher: die *Hüften* voll Schmerzes (vgl. Nah. 2, 11), die Krämpfe und das Schwindeln. Die Araber sagen von einem heftigen Schrecken, dass er die Weiber in Wehen fallen lasse (s. *Schultens* zum Hiob

S. 1110, vgl. 1 Sam. 4, 19). — *Vor Krämpfen — sehe ich nicht*) eig. ich krümme mich (vor Schmerzen und Krämpfen), so dafs ich nicht höre (vgl. Ps. 69, 24), ich bin voll Angst, so dafs ich nicht sehe. So fassen es passend *Chald.* und *Syr.* und dem Sinne nach auch *Saadias*, besser als *Vulg. corrui, cum audirem, conturbatus sum, cum viderem.* Das Verbum נַעֲוָה erklärt *Jarchi* ausdrücklich von Krämpfen (עֲווית franz. *crampe*).

4. תָּעָה häufig vom Taumeln des Trunkenen (19, 13. 28, 7. Hiob 12, 25), hier vom Schwindeln des Herzens, wir würden sagen: des Kopfes. Aehnlich Ps. 40, 13 von einem Geängstigten: לִבִּי עֲזָבָנִי *mein Herz* (d. i. die Besinnung) *verläfst mich.* נֶשֶׁף חִשְׁקִי *die Nacht meiner Lust*; die der Lust und Freude gewidmet seyn sollte (s. den folg. Vers). נֶשֶׁף für: Finsternifs; Nacht 5, 11. 59, 10. Daher *LXX* öfter σκότος (Hiob 24, 15. Sprüchw. 7, 19). Auch hier haben es *Aqu.* und *Theod.* σκότος ausgedrückt. שָׂם impersonell: *man* hat gemacht, und dieses geradezu für: es ist gemacht worden (28, 2).

5. Mitten unter den Freuden und Schwelgereyen der Tafel in Babylon ertönt der Schlachtruf zum Angriff. In dem Umstande, dafs Babylon wirklich durch Cyrus in einer Nacht erobert wurde, wo König und Volk wegen eines Festes schwelgten, stimmen Herodot (1, 191), *Xenophon* (*Cyrop.* 7, 5) und Dan. 5 sehr auffallend überein. Nach ersterem war es Zufall („τυχεῖν γάρ σφι ἐοῦσαν ἑορτήν"), nach *Xenophon* Kriegslist des Cyrus. §. 15: ὁ δὲ Κῦρος, ἐπεὶ ἑορτὴν τοιαύτην ἐν Βαβυλῶνι ἤκουσεν εἶναι, ἐν ᾗ πάντες οἱ Βαβυλώνιοι ὅλην τὴν νύκτα πίνουσι καὶ κωμάζουσιν, ἐν ταύτῃ, ἐπεὶ τάχιστα συνεσκότασε, λαβὼν πολλοὺς ἀνθρώπους, ἀνεστόμωσε τὰς τάφρους πρὸς τὸν ποταμόν. Vgl. §. 21. 26. Als sie nachher eingedrungen, heifst es §. 27: da man die Thore der Burg verschlossen fand, fiel man über die Wächter her, die noch bis an den frühen Morgen tranken, und machte sie nieder. Nach Dan. 5, 5 war es ein religiöses Fest, wo man zu

Ehren der Götter trank und Hymnen sang, und der Erzähler stellt alles so, daſs die Einnahme der Stadt und des Königs Tod, als unmittelbare Strafe für den an den jüdischen Heiligthümern begangenen Frevel erscheint. (S. übrigens die Inhaltsanzeige). Die Einkleidung ist unübertrefflich lebhaft und anschaulich, welcher Anschaulichkeit namentlich auch die gehäuften historischen Infinitiven dienen (22, 13). Vor den beyden letzten Hemistichien ist hinzuzudenken: *da ertönt der Ruf.* Auch dieses gehört zur dramatischen Lebendigkeit, daſs die Personen so ohne Angabe redend eingeführt werden, wie V. 2. Die Versionen nehmen die 4 Infinitiven עָרֹךְ, צָפֹה, אָכֹל, שָׁתֹה als Imperativen, wo der Sinn seyn könnte: Ordnet nur den Tisch, es wache die Wache, esset, trinket — (bald ertönt der Ruf) oder (bald wird es heiſsen): auf ihr Fürsten u. s. w. Vgl. 8, 9. — *Die Wache wacht*) Die Worte צָפֹה הַצָּפִית sind von allen älteren Ueberss. von צָפָה *speculari* abgeleitet worden. Die *LXX* haben es im gewöhnlichen Text nicht, aber der hexaplarische hat σκόπευσον τὴν σκοπιάν, und die alte *Vulg.* *speculare speculam.* *Chald.* אֲקִימוּ סַכְוָאִין *stellet Wächter,* ähnlich *Vulg. Syr.* — צָפִית muſs nach der natürlichsten Wortstellung als Accusativ, vom Verbo regiert, betrachtet werden, so daſs eigentlich erklärt wird: man hütet die Hut, oder: wacht die Wache. Eben weil die Wache wacht, überläſst man sich desto sicherer den Lustbarkeiten. Nicht unpassend steht es zwischen den Vorbereitungen zum Mahle (ערך השלחן) und dem Mahle selbst (אכול שתה). צָפִית findet sich nur hier (nach der Form דָּלִית, זָוִית), hat aber in צְפִיָּה Klagel. 4, 17 eine sehr verwandte Form. Von ausgestellten *Wachen,* die aber auch die Festfreuden theilten, auf welche die Leute des Cyrus stieſsen, redet auch *Xenophon* (a. a. O. §. 26), ob sich gleich wohl nicht jeder kleine Zug historisch verbürgen läſst: οἱ δ' ἐπὶ τοὺς φύλακας ταχθέντες ἐπεισπίπτουσιν αὐτοῖς πίνουσι πρὸς φῶς πολὺ κ. τ. λ. Will

man von dem herrschenden Sprachgebrauche von צָפָה abweichen, so bieten schon die Rabbinen mancherley Erklärungen dar. *Kimchi* und *Jarchi* geben an, daſs צָפִית den *Leuchter* bedeute, und führen eine Stelle in *Bereschith Rabba* an, wo es heiſst: אית אתרא דקריין מנרתא צפיתא *es gibt eine Gegend, wo sie den Leuchter* צְפִיתָא *nennen.* Ist dieses richtig, so schlieſst es sich an صفي hell, klar seyn, und es wäre zu erklären: man zündet den Leuchter an (eig. macht hell). Von derselben Etymologie geht wohl *Aben Esra's* Erklärung durch נגונין *Saitenspiel* aus, näml. vom hellen Klange (vgl. نصح rein seyn, ܢܨܚ glänzend seyn, ܢܨܚܐ helle Stimme), und die von *Paulus*: man klärt den Wein; da صفي auch vom Klarseyn des Weins vorkommt. Bey der ersten und dritten Erklärung müſste aber in *Pi.* צִפָּה gelesen werden. *Saadia* und *Abulwalid* nehmen צפה als gleichbedeutend mit צפף, صفّ. Letzterer erklärt: ومعني צפה הצפית صفّف الصفوف اي قابل بعضها ببعض فاما ان تكون هذا الصفوف صفوف الطعام قابل بعضها ببعض علي مايدة واما ان تكون الرجال الآكلين الطعام *man ordnet die Reihen; das heiſst, man stellt eine der andern gegenüber; mögen nun die Reihen Reihen von Gerichten seyn, die man einander gegenüber stellt auf der Tafel, oder mögen es die Reihen von Männern seyn, die die Gerichte essen.* Er vergleicht dann Ps. 5, 4: בֹּקֶר אֶעֱרָךְ לְךָ וַאֲצַפֶּה, wo auch צפה s. v. a. ערך sey, nämlich das arab. قابل. *Saad.* nimmt diese Bedeutung ebenfalls für das Verbum, nicht das *Nomen*: قوم صوايدهم منضودة ومناظرهم مصفوفة *stellte ihre Tische geordnet, und ihre Wachtposten gereihet.* Auf jeden Fall müssen beyde in Einer Bedeutung genommen werden (vgl. Ps. 32, 24. Richt. 5, 2). In *Simonis Lex. ed. Eichhorn*

endlich ist verglichen: ضفا überfließen, ضَفْوَة Ueberfluß, Fülle; wörtlich: der Ueberfluß fließt über d. i. alles ist im Ueberfluß da. Da alle diese Erklärungen passend und möglich sind, aber aus dem hebräischen Sprachgebrauche nicht erweislich, wie es die erste ist, so möchte ich jene vorziehen, bis sich bestimmtere Beweisgründe finden. — „*Auf, ihr Fürsten, salbet den Schild*") So rufen plötzlich die ausgestellten Wachen den zechenden Magnaten zu, da der Feind sich der Stadt bemächtigen will: und es gilt nun den letzten Kampf. Andere verstehen es vom Aufruf der feindlichen Fürsten draußen. Aehnlich dann Jer. 51, 11: *schärfet die Pfeile, füllet die Schilde*, vgl. V. 28. Das *Salben* der Schilde, welches auch 2 Sam. 1, 21 vorkommt, sollte hindern, daß nicht das Leder, womit sie überzogen waren, spröde werde und berste, sondern fest, glatt und zähe, die Pfeile nicht hindurchdringen lasse. *Jarchi*: „die Schilde waren aus gesottenem Leder gemacht, und man bestrich sie mit Oel, um diese Waffen glatt zu machen." Daß außer diesem physischen Nutzen noch eine religiöse Vorstellung damit verbunden gewesen sey, und daß sich die Könige den gesalbten Schild geweiht und unverletzlich gedacht, behaupten die jüdischen Ausleger zu 2 Sam. a. a. O. *LXX* blos: *ἑτοιμάσατε θυρεούς*, aber *Compl.* und *Ald.* *ἀνασπάσατε*, wornach *Vulg.* *arripite clypeos.* Ueber *Saad.* s. oben S. 96.

6. Daß es so kommen wird, wie V. 5 gesagt, weiß der Dichter, denn Jehova hatte es ihn sehen lassen. Vgl. die ähnliche Wendung 8, 11. Auf Jehova's Befehl mußte er einen Wächter auf die Warte stellen, der nach Tagelangem Warten endlich die feindlichen Heere mit allen ihren Eigenthümlichkeiten sahe, auf deren Erscheinen auch sogleich der Untergang von Babel folgte. Dieses alles muß vom Sehen im *Gesichte* verstanden werden, wie

aus V. 2 erhellt. Sonst kommt es vor, dass die Propheten selbst auf der Warte stehen, wenn sie nach Offenbarungen ausschauen (Hab. 2, 1). Für die Einkleidung vergleiche man auch Zach. 1, 8 ff.

7. רֶכֶב צֶמֶד פָּרָשִׁים wörtlich: *Reiterey, ein Paar Reiter* (besser collectiv: *Paare von Reitern*) *auf Rossen*, also: Reiter auf Rossen paarweise. רֶכֶב erklären hier schon das erste Mal durch *Reiterey* die *LXX* ἀναβάτας ἱππεῖς δύο. *Syr.* ܪܟܫܐ ܙܘܓܐ ܕܦܪ̈ܫܐ *Reiterey von zwey Rossen.* Am besten *Saad.* خيولا وازواجا من الفرسان *Reiterey, und zwar Paare von Reitern auf Rossen* (nicht, nach Paulus: *bigas*). רֶכֶב ist das allgemeine Wort, welches die Reiterey auf Rossen, Eseln und Kameelen umfasst (weshalb auch V. 9 allein steht, ohne die näheren Bestimmungen). פָּרָשׁ mit zwey *Kamez impuris* (für פַּרָּשׁ) ist *eques*, der Reiter auf dem *Rosse*, arab. فَارِس, von פָּרָשׁ (mit zwey reinen *Kamez*), فَرَس Ross. In der *Hamâsa* S. 314: فُرْسَانًا وَرُكْبَانًا *zu Ross reitend, und zu Kameel* (denn رَاكِب ist vorzugsweise der *Kameelreiter*). Vom Reiter auf dem Esel könnte im Arab. auch فَارِس gebraucht werden, aber genauer حَمَّار, welches gebildet ist wie פָּרָשׁ von פָּרַשׁ. Zwar kommt רֶכֶב (sonst Wagen, Streitwagen) an keiner andern Stelle sicher für *Reiterey* vor (denn auch 2 Kön. 7, 14 möchte ich durch *Wagen* übersetzen): aber in unserem Verse selbst ist es noch zwey Mal so zu nehmen (vgl. V. 9), wo die Bedeutung *Wagen* nicht Statt haben kann; und es ist nicht natürlich, es hier in einem andern Sinne zu fassen; zumal diese Bedeutung ebensowohl aus dem Gebrauch des Verbi folgt, als die andere. Durch *Wagen* geben es indessen *Symm.* ἅρμα, ζεῦγος ἵππων. *Vulg.* *currum duo-*

rum equitum: beyde gegen die Vocale (denn *Pferde* wäre פָּרָשִׁים). Besser *Chald.* רְתַךְ אֱנָשׁ וְעִמֵּיהּ זוּג פָּרָשִׁים *einen Wagen mit Mannschaft und dabey ein Paar Reiter.* *Kimchi:* רכב שרכבים עליו זוג פרשים *ein Wagen, worauf ein Paar Rossefuhrer fuhren.* Auf jeden Fall würde רֶכֶב, wie häufig, collectiv zu nehmen seyn für: Streitwägen. Gar sonderbar ist die Erklärung mehrerer Ausleger, welche צֶמֶד פָּרָשִׁים nicht collectiv, sondern von den *zwey* Anführern des medischen und des persischen Heeres verstehn. Von einem besondern Anführer des medischen Heeres weiſs auch die Geschichte nichts: beyde waren dem Cyrus anvertraut. — *Reiter auf Eseln, Reiter auf Kameelen*) So übersetzen hier *LXX. Vulg. Chald. Syr. Saad.* einstimmig, und beydes scheint einen charakteristischen Zug des persischen Heeres unter Cyrus abgegeben zu haben. Strabo (XV, 2. §. 14) sagt von den Caramaniern: χρῶνται δ' ὄνοις οἱ πολλοὶ καὶ πρὸς πόλεμον, σπάνει τῶν ἵππων; diese waren aber den Medo-Persern damals unterthan. Auſserdem erzählt Herodot (4, 129) ausdrücklich, daſs sich Darius Hystaspis der Esel in einer Schlacht mit den Scythen mit Glück bedient habe, indem ihr Geschrey und ungewohnter Anblick die feindlichen Pferde scheu machte. Auch andere Völker gebrauchten sie im Kriege nicht blos zu Last-, sondern auch zu Reit-Thieren. Z. B. die Σαρακόροι (doch nicht Σαρακηνοί?) bey *Aelian. H. A.* 12, 32, und nach *Elmacin.* 1, 21 wurde der Khalif *Merwan* حمار الجزيرة der Esel Mesopotamiens genannt: لتربته في الحرب فيقال حمار الحرب لا يهرب *weil er feststand im Kriege, wie man sagt, daſs der Esel im Kriege nicht flieht.* — Das Fechten von *Kameelen* und *Dromedaren* war vorzüglich bey den Arabern zu Hause, bey denen 2 Pfeilschützen mit langen Schwertern auf den 2 Höckern der Dromedare saſsen (*Diod.* 2, 54. 3, 44. *Liv.* 37, 40. *Strabo* 16, 3). Solche Araber dienten im Heere des

Xerxes (Herodot. 7, 86), des Antiochus d. Gr. in der Schlacht bey Magnesia (Livius a. a. O.), und noch im 18ten Jahrhundert machte der Wechabitenfürst *Ibn Sehud* sein siegreiches Heer auf Dromedaren beritten. Auch einer der neuesten Reisenden, *Legh*, fand bey einigen Beduinen bewaffnete Männer, je zwey, auf Dromedaren sitzen (*Macmichael Journey* S. 219). Solche Reiterey hatten ferner die Baktrier (*Pollux* 10, 8), die Parther im Kriege gegen Macrinus (Herodian. 4, 15), und mehrere africanische Völker (*Veget. III,* 23). Namentlich aber hatte Cyrus in der Schlacht gegen Crösus den Sieg errungen, indem er den Kameelen das Gepäcke abnehmen, und seine Reiter aufsitzen liefs, da die Pferde der Kleinasiaten durch den Anblick und Geruch der Kameele scheu gemacht, Verwirrung im Heere des Crösus anrichteten (Herodot. 1, 80. *Cyropaed.* 7, 1. §. 14. 22. *Aelian. hist. anim.* 3, 7. 11, 36). *Vitringa* und *Rosenmüller* wollen רֶכֶב hier nicht von *Reiterey* verstehen, sondern von den Eseln und Kameelen, insofern sie als *Lastthiere* das Gepäcke der Armee getragen hätten, und übersetzen: *vectura asinorum, vectura camelorum.* Hiernach müfste es dann das erste Mal in einem Sinne genommen werden, der Reit- und Last-Thiere zusammen umfafst. Rosenmüller beruft sich dabey auf das arab. مَرْكَب, welches nicht blos: *Reit*-Thier, sondern auch Wagen, Schiff, Säpfte bezeichnet; aber was die Hauptsache ist, gerade vom *Last*-Thiere steht es nirgends, noch weniger das angeführte *voiture.* Im Gegentheil steht רֶכֶב, رَكِبَ mit seinen Derivaten meistens (s. jedoch mein Wb. unter *Hiph.* 3. 4) vom Fortbringen von Personen, nicht Sachen, daher رَكُوبَة Reit-Thier, geradezu im Gegens. von حَمُولَة Last-Thier, رَكْب (was dem רֶכֶב genau entspricht) ein Haufe Kameelreiter, رَاكِب der Kameelreiter (doch

soll ركاب nach *Meid.* das Reit- und Last-Kameel bezeichnen). So wird auch das diesem semit. Stamme ganz entsprechende schweizerische *reiten* und engl. *to ride*, blos von Personen gebraucht, sie mögen auf einem Reit-Thiere, oder zu Wagen oder zu Schiffe sitzen. — *und horchte, was er horchen konnte)* eig. er horchte ein Horchen, ein grosses Horchen. רַב ist entweder als *Subst.* zu nehmen (Ps. 145, 7. Jes. 63, 7): Grösse des Horchens, oder *adv.* für: viel, genug, in welcher Eigenschaft es auch mit Substantiven verbunden wird. Ps. 18, 15: בְּרָקִים רָב *viel Blitze,* vgl. zu 1, 9.

8. אַרְיֵה für מַאֲרִיָּה vgl. 51, 14. 62, 5. Ps. 11, 1, wie schon *Aben Esra* erklärt. Derselbe Vergleich steht Apoc. 10, 3 von einem Engel: *καὶ ἔκραξε φωνῇ μεγάλῃ ὥσπερ λέων μυκᾶται.*

9. Wörtlich: siehe da! es kam Reiterey von Männern, Paare von Reitern auf Rossen. Aus dem Ausdrucke רֶכֶב אִישׁ sieht man, dass רֶכֶב eigentlich die *Reit-Thiere* bezeichnet (sonst häufig: die vorgespannten Rosse, s. m. Wb. II, 1056), gerade wie موكب in Lorsbach's Archiv I, S. 212, daher die Reit-Thiere mit Mannschaft. Der Ausdruck ist hier nicht vollständig wiederholt, aber רֶכֶב umfasst hier Rosse, Esel und Kameele (V. 7). — *Dann hub er an, und sprach: „gefallen, gefallen ist Babel")* Die Versabtheilung ist nicht gut: besser würde der Vers hier anfangen. Man muss sich eine Pause dazwischen denken, worauf der Thurmwächter nun die Nachricht vom Fall der Stadt verkündigt, und voraussetzen, dass er die Feinde in die Thore dringen oder die Mauer ersteigen sieht. Es kann auffallen, dass der Prophet auch diese Nachricht vom Thurmwächter erfahren muss, aber in einer so ungeheuern Stadt ist dieses natürlich, und Herod. 1, 191 sagt ausdrücklich, dass ein Theil der Stadt eingenommen war, ehe man in dem andern das geringste davon erfuhr. עָנָה die Rede an-

heben, wie 14, 10. Weit prosaischer Jer. 51, 8: *plötzlich fällt Babel und wird zerschmettert.* Wörtlich nachgeahmt Apoc. 18, 1. 2. — שִׁבַּר לָאָרֶץ man zerschmettert (und wirft) zu Boden, *constr. praegnans*, wie 14, 12. Der Prophet erwartet von der Abneigung der Perser gegen Bilder-Dienst (Herod. 1, 131, s. zu 41, 2), die Zerstörung der babylonischen Götzen, wie Jerem. 50, 2. 51, 44. 52, und das *Apocryphon* vom Bel und Drachen zu Babel schreibt diese auch dem Cyrus zu. Aber unten 46, 1 denkt sich der Schriftsteller blos ein Hinwegführen derselben (s. die Note das.). Der Schriftsteller hebt besonders diesen Zug hervor, weil ihm als religiösen Juden eben der Götzendienst Babylon's vor allem verhasst war.

10. Das *Zertreten* und *Zermalmen* auf der Dreschtenne ist den hebräischen Dichtern öfter ein Bild der Vernichtung der Feinde. Micha 4, 12: *er (Jehova) sammelt sie, wie Garben auf der Tenne.* 13: *Auf! und drisch, Tochter Zions! . . . . dass du zermalmest viele Völker.* Jerem. 51, 33: *die Tochter Babels ist wie eine Tenne, und es ist Zeit, sie zu dreschen.* (Aehnlich ist das Bild der Araber vom Zermalmen auf der Mühle, s. zu 3, 15, vgl. *Amru Moall.* V. 31. 32. *Hist. Tim. T. I.* S. 160). Hiernach beziehen viele מְדֻשָׁתִי (eig. das Dreschen für: das zu Dreschende) und das gleichbedeutende *Sohn meiner Tenne* auf Babylon, welches von Israël zermalmt werden solle; und ziehen das *Suffixum* der ersten Person auf den Propheten und sein Volk. Sinn: o Babel, welches du der Vertilgung durch mein Volk geweiht bist. So schon *Chald.* und *Saad.* فصارت كيداسي او كدات الجرن *und sie (Babel) wird seyn, wie mein Schuh und meine Dreschtenne* (also: was man mit Füssen tritt). Aber Babel sollte ja nicht durch Israël zermalmt werden, sondern Jehova bediente sich anderer Werkzeuge dazu. Daher bezieht man es lieber auf Israël, und verstehe Zer-

malmen blos von Bedrückungen (vgl. נְדִיב 3, 15), wo das Suffixum passender ist: mein gedroschenes d. i. gedrücktes, zertretenes Volk. Die Worte drücken dann sehr schön den Zweck des ganzen Orakels aus, welcher dahin geht, mit dem Untergange Babels dem gedrückten Volke Befreyung anzukündigen, vgl. wie sich Kap. 14, 1. 2 an Kap. 13 schliessen. Ohnehin pafst es nicht gut, dafs der Prophet die Babylonier anrede, und ihnen dieses Schicksal verkünde. Nur um seines Volkes willen war es ihm offenbart. So fafsten es auch *LXX*, οἱ καταλελειμμένοι καὶ οἱ ὀδυνώμενοι ἀκούσατε, und *Hieron.* im Comment.

Kap. 21, 11. 12.

Ein kleines räthselhaftes Orakel. Ein arabischer Stamm Dûma (s. zu V. 11), dem ein Unglück nahet, wendet sich an den Propheten, fragend, welche Hoffnung er ihm machen könne? Der Prophet aber fertigt ihn mit einer abweisenden und untröstlichen Antwort ab, die zugleich zur Bekehrung mahnet.

Ueber die Echtheit oder Unechtheit so weniger Zeilen läfst sich kaum streiten. Einen Grund, sie dem Jesaia abzusprechen, und in eine spätere Zeit zu versetzen, hat man in den aramäischen Wörtern und Formen אֲתָא, בְּעָיוּ gefunden, wozu man auch noch den Ausdruck *Wächter* (52, 8. 56, 10) rechnen könnte. Ohne historische Gründe möchte ich aber doch in diesem Falle darauf allein nicht bauen, und diese möchten sich kaum angeben lassen. Es ist nämlich sehr denkbar, dafs jener Stamm, der bisher in ungestörtem Frieden gelebt hatte, durch irgend ein sich näherndes Kriegsgetümmel im Zeitalter des Jesaia, namentlich die Kriege zwischen Assyrien und Aegypten, geschreckt, sich an den Propheten wandte.

Diejenigen Ausleger, welche *Duma* von Edom verstehen, wenigstens das Orakel mit Verwerfung der Ueberschrift darauf beziehen, setzen es meistens an das Ende des babylonischen Exils, wie das vorhergehende, so dafs die Edomiter den hebräischen Propheten fragen, ob auch für sie das Unglück vorübergehen werde? Hierbey

ist nur ohne Beweis vorausgesetzt, dafs auch die Edomiter unter den Babyloniern gelitten und von ihnen unterjocht worden (s. die Einleit. zu Kap. 34); auch ist bey der bittern Feindschaft der Edomiter das Befragen eines hebräischen Propheten überhaupt weit unwahrscheinlicher. Mehrere Vermuthungen s. bey *Koppe* zu d. St. und in *Eichhorn's* hebr. Propheten III. S. 203.

11. דּוּמָה kommt 1 Mos. 25, 14. 1 Chron. 1, 30 unter den Söhnen Ismaëls vor, welche offenbar hier als Stammväter arabischer Stämme stehen, und zum Theil als solche häufig vorkommen, z. B. Nebajoth (Nabathäer 60, 7), Kedar (V. 16), Thema (V. 14) u. s. w. Nun aber gibt es nach *Jakut* (im Wörterbuch der geographischen Synonymen, *Moschtarek* genannt) 2 Ortschaften dieses Namens im peträischen Arabien, دومة العراق *Duma von Irak*, und دومة الجندل *Duma des Felsens*, auch الدومة الشامية *das syrische Duma* genannt (s. die Stelle bey *Freytag ad hist. Halebi* S. 53), welches letztere hier ohne Zweifel gemeint ist, da das andere nach *Jakut* jüngern Ursprungs ist. Es macht die Gränze des eigentlichen Arabien (*Irak*) und der syrischen Wüste, hat ein sehr festes Bergschlofs, und liegt in einem Thale, 7 (nach andern 5) Tagereisen von Damascus, 13 von Medina, nach *Abulfeda* 65° der Länge, 31° der Breite, auf d'Anville's grofser Charte 58° der Länge 29°, 30′ der Breite (*Abulfedae Arabia ed. Gagn.* S. 50. *Jakuti Lex. geogr.* ebend., auch in *Michaëlis Supplemm.* S. 420). Bey Ptolemäus (*ed. Basil.* 1533. S. 363) heifst es blos Δουμαίθα, und *Jakut* führt ausdrücklich an, dafs es erst unter *Omar* jenen Beynamen bekommen habe. *Niebuhr* (Beschr. von Arabien S. 344) setzt es in die Gegend *Dschôf el Sirhan* in Nedsched, merkwürdig als der Ursitz der Wechabiten, über welche die genauern Nachrichten des *Jussuf el Milchi* bey Seetzen (Monatl. Correspondenz B. 18. S. 383 ff.) nachzulesen sind. Was *Vitringa* gegen diese Annahme eingewandt hat, dafs die

Araber nicht weiter unter diesem Namen vorkämen, und dafs gleich darauf eine Weissagung gegen die Araber folge, ist ohne Bedeutung oder beweist vielmehr dafür. Es soll ja nämlich auch nur der Name Eines Stammes seyn, und ist es daher wohl passend, dafs ein Orakel gegen andere arabische Stämme folgt. Wenn es aber nachher heifst: *von Seir her ruft man mir zu*, so beweist dieses nicht, dafs *Duma* gerade *in Seir selbst* gesucht werden müsse, und die Worte passen auch, wenn *Duma*, wie es wirklich der Fall ist, nur *drüber hinaus lag*, so dafs von dorther die Stimme erschallte. Vielleicht würde auch *Seir* im weiteren Sinne von jener Berggegend im nördlichen Arabien gebraucht. Als einen Theil von *Idumaea* betrachtet es *Hieronymus*: „*Est autem Duma non tota Idumaea provincia, sed quaedam ejus regio, quae ad austrum vergit, et ab urbe Palaestinae, quae hodie dicitur Eleutheropolis, viginti distat millibus, juxta quam sunt montes Seir.*" Von diesem *Duma* kommt freylich bey den Arabern keine Spur vor (denn mit dem obigen kann es nicht eins seyn); wenn aber die Nachricht zuverlässig ist, so könnte auch dieses angenommen werden. Als unverändertes *Nom. propr.* haben es außerdem *Aqu. Syr. Chald. Saad.* aufgefafst.

Die *LXX* dagegen haben es durch Ἰδουμαία ausgedrückt, ebenso erklärt *Jarchi*, auch steht in 2 *Mss.* am Rande אדום jedoch nirgends im Texte (s. gegen *J. H. Michaëlis*, *de Rossi Scholia crit.* zu d. St.). Unter den Neuern pflichten ihnen *Vitringa*, *Koppe*, *Rosenmüller* bey, und betrachten דּוּמָה als eine absichtliche Umgestaltung des Namens אֱדוֹם, um ihm die Bedeutung *Stillschweigen* oder *Vertilgung* (letzteres bedeutet aber דום gar nicht) zu geben. Eine etwas schwierige und gesuchte Ueberschrift möchte gerade hier weniger befremden (vgl. 21, 1. 22, 1); wenn das Orakel bloſses Fragment ist, könnte sie auch aus einem verlornen Verse desselben genommen seyn; aber letzteres läſst sich nicht zeigen, und soweit

wir den Sprachgebrauch von דּוּמָה als Appellativum kennen, hat er hier nichts Passendes. Obendrein könnte die Erklärung nur zu leicht in der Rabbinen Unkunde von geographischen Dingen ihren Grund haben. Dafs einige *Codd.* schon zu *Hieronymus* Zeit רוֹמָה lesen, beruht auf der jüdischen Grille, unter *Edom* Rom zu verstehen.

Aus Seir ruft man mir zu) oder *von Seir her.* שֵׂעִיר (eig. haarig, rauh, waldreich), vollständig הַר שֵׂעִיר, heifst die Berggegend im Süden des todten Meeres im peträischen Arabien, جبال der Araber, vielleicht mit Einschlufs der Gebirge im nördlichen Theile des wüsten Arabien. Es kann auffallen, dafs dieser Stamm, der doch dem Jehovascultus nicht zugethan war, sich an den Propheten wendet, und um ein Orakel bittet. Aber es finden sich ja solcher Beyspiele mehrere, wo sich ein Volk in Ermangelung eigener Orakel oder wegen gröfserer Berühmtheit eines auswärtigen, an fremde Orakel oder Propheten wendet, z. B. Balak an Bileam, und Ahasja an das Orakel des Baal-Sebub in Philistäa (2 Kön. 1), wie Crösus das griechische Nationalorakel zu Delphi beschickte. Man hat daher nicht einmal nöthig, an eine blofse Fiction dieser Befragung zu denken, die sonst auch nicht unschicklich wäre. — *Aqu. Symm. Theod.* übersetzen: לי קרא משעיר πρὸς ἐμὲ καλεῖ τοὺς φεύγοντας παρὰ τοῦ Σηείρ, wobey ich den Grund jenes Einschiebsels bey diesen sonst wörtlichen Uebersetzern nicht absehe.

Wächter! wie steht's um die Nacht?) *Wächter* für Propheten ist häufiger (s. 62, 6. 56, 10). Sie führen den Namen, sofern sie, gleich dem Thurmwächter im Kriege (Hab. 2, 1 ff.), nach Offenbarungen über die Zukunft ausschauen, und die Menschen zu ihrem Heil davon benachrichtigen. Aus einem ähnlichen Grunde werden die *Engel* bey den Persern und spätern Juden so genannt (Dan. 4, 10. 14. 20). מַה מִלַּיְלָה *was von der Nacht?* elliptisch für: was hast du uns von der Nacht

(des Unglücks) zu berichten? wird sie uns treffen? oder vor uns vorübergehen? Man kann sich vorstellen, dafs das Unglück, unter welchem eine feindliche Invasion zu verstehen seyn wird, ihnen erst drohete, oder sie schon getroffen hatte. מִן ist hier s. v. a. *de, über* vgl. 2, 3. Ezech. 3, 18. לַיְלָה, wie חֹשֶׁךְ, für: Unglück Hiob 35, 10. Micha 3, 6. Im Arab. ist das Bild sehr häufig. لَيْلٌ ist im *Kamûs* unter andern auch durch داهية *Unglück, Calamität* gegeben, und *Teblebi* zu *Haririi Cons.* 3 sagt: العرب تشبه الامر المهول والخطب الشديد بالليل المظلم *die Araber vergleichen alles Schreckliche und Unglückliche mit einer dunkeln Nacht.* S. *Schultens Opp. min.* S. 74 und zu Hiob 3, 9. 35, 10. Der kurze Ausdruck und die Wiederholung mahlt das ängstlich Dringende der Frage. Des bessern Tonfalls am Ende wegen ist zum zweyten Male das letzte Wort in einer andern Form gegeben (vgl. 15, 1). Der Syrer und 1 *Cod.* haben die Verdoppelung ausgelassen, was aber ohne Gewicht ist. *Saadia* hat die Stelle übersetzt: اخبرنا كم مضي من الليل وكم قد بقي منه *zeige uns an, wieviel von der Nacht vergangen ist, und wieviel noch übrig:* wobey ebenfalls das Unglück als schon gekommen gedacht wird.

12. Der Prophet weiset die Fragenden mit einer ausweichenden und nicht eben tröstlichen Antwort ab. Er tadelt darin ihre Ungeduld, die nach langem Glück nicht auch einem Unglück sich zu unterwerfen bereit sey, und mahnt sie zur Bekehrung, wenn sie Antwort von einem Propheten Jehova's erwarten wollen. *Es kommt Morgen und kommt auch Nacht*) Sinn: die Schicksale der Menschen wechseln, wie die Tageszeiten: wer sich des Tages gefreut hat, mufs auch die Nacht, wer das Gute empfangen, mufs auch das Böse hinnehmen. Anders der Chaldäer, *Vitringa* und *Rosenmüller*, die *Morgen*

und *Nacht* auf verschiedene Personen beziehen. *Chald.* אִית אֲגַר לְצַדִּיקַיָּא וְאִית פּוּרְעָנוּת לְרַשִׁיעַיָּא *es gibt einen Lohn für die Gerechten und eine Strafe für die Gottlosen* (d. i. für uns (Fromme) kommt jetzt Licht, aber für euch (Gottlose) folgt jetzt Gottes Strafe. — *Wenn ihr fragen wollt, fraget, bekehret euch, dann kommt wieder*) dem unbekehrten, heydnischen Volke gibt Jehova durch seine Propheten keine Orakel; bekehret euch zu ihm, dann kann euch Antwort werden. Der Prophet weiset das Volk ab, weil es nicht, wie es im Unglück sollte, sich mit frommen Sinne zu Jehova bekehrt (s. 19, 18), sondern lediglich aus Selbstsucht und Aberglauben sein Orakel befragt. Man kann dazu ähnliche Antworten Jesu an die Schriftgelehrten vergleichen. בָּעָה s. v. a. das chald. בְּעָא, arab. بغا *bitten, fragen.* Hier scheint der Sinn der Worte: fraget immerhin, fraget, wen ihr wollt, vgl. eine ähnliche Wendung 1 Mos. 43, 14: כַּאֲשֶׁר שָׁכֹלְתִּי שָׁכָלְתִּי *wenn ich kinderlos werde, so werde ich kinderlos* Esth. 4, 9. 2 Kön. 7, 4. Man könnte aber auch erklären: *wenn ihr euch an Gott wenden wollt, wendet euch an ihn,* näml. ernstlich, nicht blos in der Noth, sondern indem ihr euch zu seiner Anbetung bekehrt. Dann wäre der Imperativ בְּעָיוּ emphatisch zu nehmen. So *Hieronymus: Si meum invocatis auxilium, et estis de stirpe servi mei Abraham; nolite me tantum in necessitatibus quaerere, sed toto ad me animo convertamini. Venite et suscipiam poenitentes.* אֲתָיוּ Syriasmus für אֲתוּ, welches viele *Codd.* dafür lesen, ebenso אֵתָיוּ für אֵתָיוּ (Lehrgeb. S. 152), welches in einem mehr aramäischen als hebräischen Worte nicht allzusehr befremden darf.

Kap. 21, 13—17.

Mehrere Völker Arabiens werden in Jahresfrist durch einen mächtigen auswärtigen Feind beunruhigt und zum Theil aufgerieben werden. Dieser Gedanke ist V. 16. 17. mit eigentlichen Worten ausgedrückt, zuvor

aber durch Hervorhebung eines wohlgewählten speziellen Zuges anschaulich gemacht. Die Handelscaravanen der Dedaniter nämlich, ungestört bisher auf ihren friedlichen Zügen, müssen sich vor dem Feinde in die Wälder verkriechen, andere verwandte Stämme bringen den Flüchtlingen Speise und Trank zur Erquickung entgegen (V. 13 — 15).

Die zahlreichen arabischen Stämme werden in der Genesis nach verschiedenen genealogischen Ansichten theils von Ismaël (1 Mos. 25, 13 — 15), theils von der Ketura (25, 2 — 4), theils von Joktan (10, 26 ff.), theils von Kusch (10, 7 ff.) abgeleitet, und öfter von demselben Namen, z. B. *Dedan*, verschiedene Ableitungen gegeben. Die Wohnsitze der einzelnen geographisch zu bestimmen, ist um so weniger möglich, als sie dieselben bey den Wanderungen mit ihren Heerden öfter veränderten; auch zuweilen der eine oder der andere in weiterem Sinne genommen wird. Hier ist nur von Stämmen des wüsten Arabien die Rede. Sie waren schon zur Zeit der Richter zuweilen in Canaan eingefallen (Richt. 6, 3), von Josaphat und Usia zwar zinsbar gemacht (2 Chron. 17, 11. 26, 7), aber in ihr Land war nie ein Feind eingedrungen. Daher sagt Jeremia von ihnen (49, 31): *ein ruhig Volk, das in Sicherheit wohnt, nicht Thüren noch Riegel hat es, einsam wohnt es.* Vgl. Ezech. 38, 11 und *Diod. Sic.* 2, 1.

Weil sich keine fremde Invasion im Zeitalter des Jesaia nachweisen läfst, hat man dieses Orakel ebenfalls dem Propheten abgesprochen, und in die Zeit des Jeremia gesetzt, wo Nebucadnezar diese Völker gezüchtigt haben soll (*Frankii Chronol. s.* beym J. 3608). Aber zum Beweis kann man nichts anführen, als die drohenden Orakel, welche Jeremia und Ezechiel damals ausgesprochen haben (vgl. insbes. Jer. 49, 28 — 33), und es läfst sich die Erfüllung ebensowenig in der chaldäischen Periode, als in der assyrischen, geschichtlich nachweisen. Um so weniger hat man Grund, das Orakel dem Jesaia abzusprechen, zumal einzelnes darin sehr mit seiner sonstigen Manier zusammentrifft, z. B. die doppelte Erwähnung des Gegenstandes, erst bildlich, dann eigentlich (s. S. 54); und der Schlufs V. 16. 17. vgl. 16, 14. 18, 4.

Auch die Integrität des Stückes möchte nicht mit triftigen Gründen geläugnet werden können: da die Aussprüche gegen diese kleinern oder dem Propheten politisch minder wichtigen Völker öfter kurz sind (vgl. 14, 28—32, und insbesondere gegen die Araber Jer. 49, 28—33). Sollte etwas fehlen, so müfste es im Anfang seyn, aber es ist schwerlich für Jesaia zu kühn, gleich *in mediam rem* zu führen, und die Stämme als flüchtig darzustellen. Eine ähnliche Einkleidung 22, 1 ff.

Inschrift. Die Construction מַשָּׂא בַּעְרָב statt der gewöhnlicheren מַשָּׂא עֲרָב ist, wie schon *Vitringa* bemerkt hat, wahrscheinlich gewählt worden, um zugleich eins der Anfangsworte in die Inschrift aufzunehmen (s. zu V. 1). Sie kommt aber auch sonst vor (Zach. 9, 1), wie auch עַל (Zach. 12, 1) und אֶל (Malach. 1, 1) so gebraucht werden. Bey den *LXX* fehlt die ganze Inschrift in den meisten Handschriften, so dafs das Stück mit dem vorigen verbunden ist; aber Andere und der Araber haben sie gehabt, und sie findet sich bey allen übrigen ältern Zeugen.

13. Die bisher niemals gestörten Handelscaravanen Dedans müssen in den Wildnissen übernachten, aus Furcht vor dem Feinde, der das Land verheert, und der befreundete Stamm der Themaiten bringt ihnen Erquickung entgegen. Vgl. Jer. 49, 8: *fliehet, kehret um, verkriechet euch tief, ihr Bewohner Dedan's*, und V. 30 dieselben Worte in Bezug auf Hazor, einen andern arabischen Stamm. *Dedan* wird 1 Mos. 25, 3 unter den Nachkommen der Ketura, ebend. 10, 7 aber als cuschitischer Stamm der Araber angeführt. Die Wohnsitze desselben müssen auf jeden Fall im nördlichen Arabien gesucht werden, denn Jer. 25, 23. 49, 8. Ezech. 25, 13 ist er in Verbindung mit den Idumäern und andern nördlichen Stämmen gesetzt. Von seinem Handel nach Tyrus ist Ezech. 27, 20 die Rede, nach 27, 15 war dieses vielleicht ein Zwischenhandel mit indischen Waaren, und ebend. 38, 13 erscheint der Stamm unter andern reichen Handels-

völkern. Schon *Bochart* (*Phaleg IV*, 6), dem *Michaëlis* (*Spicileg. T. I.* S. 201 ff.) folgt, hat 2 Völker des Namens angenommen, und die mit indischen Waaren handelnden Dedaniten auf die Insel *Daden* (دادان) im persischen Busen, eine der 3 Inseln *Bahhrein*, — ob nämlich auf dem gegenüberliegenden festen Lande eine Stadt des Namens anzunehmen sey, ist zweifelhaft (s. Büschings Asien S. 561) — versetzt. Man kann dieses annehmen, und doch kann es dasselbe Volk seyn, von dem einige Zweige nach dem peträischen Arabien hin mit ihren Heerden schweiften, andere sich als Handelsstämme am persischen Busen niedergelassen hatten. Setzt man aber diese Lage voraus, so ist es sehr passend, wenn sie auf einem Caravanenzuge nach Aegypten, oder auch, die Wüste umgehend, nach Palästina und Tyrus, den Stamm *Thema* berühren. Solcher Handelscaravanen dieser arabischen Stämme (אֹרְחֹת Hiob 6, 19. 1 Mos. 37, 25, *συνοδία* Luc. 2, 44, chald. שְׁיָרָא) wird ja schon 1 Mos. a. a. O. gedacht. — יַעַר ist hier nicht eigentlich *Wald*, dergleichen es in jenen Gegenden Arabiens nicht gibt, sondern *Buschwerk*, *Dorngesträuch*, oder überhaupt *rauhe*, *felsige*, *schwer zu passirende Gegend*, dergleichen sich in jenen Gegenden in Menge finden. Im Arab. ist وَعْرٌ *steiler*, *steiniger Ort* (*vit. Tim. II*, S. 204 und 988, vgl. *Manger's* Note. *Ibn Doraid.* 119. *ed. Haitsma* oder 111. *ed. Scheidii*), im Syr. ܥܳܒܳܐ *Dorngebüsch*, z. B. *Assemani Bibl. orient. T. III. P. I.* S. 456, wo es von einem gelehrten Mönche, der 2 Bücher gegen gewisse Ketzer geschrieben hatte, heisst: ܒܗܘܢ ܐܘܩܕ ܠܥܒܐ ܒܝܫܐ ܕܝܘܠܦܢܗܘܢ ܣܢܝܐ *durch sie verbrannte er das böse Dorngesträuch ihrer verhassten Lehre.* Die Caravanen verlassen hier nämlich die gewöhnliche, gebahnte Strasse, weil sie unsicher war (33, 8. Richt. 5, 6). Statt בַּעְרַב lesen 2 *Codd.* bey *de Rossi* (*Schol. crit.* zu d. St.) בָּעֶרֶב *am Abend*, welches

LXX. Chald. Vulg. *Syr.* ausdrücken, und welches in den Zusammenhang allerdings sehr gut paſst, vgl. Ps. 30, 6: בָּעֶרֶב יָלִין בֶּכִי. Man kann, wenn man das Orakel für Jesaianisch nimmt, noch dafür anführen, daſs עֶרֶב und עֲרָבִים auſserdem nicht vor dem Zeitalter des Jesaia und Jeremia vorkommt, und es die etwas spätere Benennung zu seyn scheint *); allein für die gewöhnliche Punctation spricht wieder die Ueberschrift, die aus diesem Worte genommen ist. Auch darf die Verbindung בַּיַּעַר בַּעְרַב nicht auffallen, vgl. עֵמֶק בְּגִבְעוֹן 28, 21, אַרְמְנוֹת בְּאַשְׁדּוֹד Amos 3, 9. Die Uebersetzung des *Saadia*, die in der gedruckten Ausgabe sehr verdorben ist, möchte ich lesen und erklären: احسن ان يكون في الشجرا تبيتون اضيافكم يا بني ددن *es ist am passendsten, daſs es heiſse: unter Bäumen sollt ihr eure Gäste übernachten lassen, ihr Söhne Dedans.* Ich glaube nämlich, daſs die ersten 3 Worte hier, wie häufig bey Erklärungen des

*) Der Name ist sowohl die *später gewöhnliche*, als auch eine *Anfangs spezielle* Benennung eines sehr kleinen Theils des ungeheuern Landstriches, der heutiges Tages diesen Namen führt. Bey Jerem. 25, 23 steht es neben andern arabischen Stämmen, als *Dedan*, *Bus*, *Thema*; Ezech. 27, 15 als handelnder Nomaden-Stamm neben *Kedar*, Jes. 13, 20 und Jer. 3, 2 für Nomade und Beduine überhaupt. In der Chronik stehen die *Araber* öfter neben den Philistern, als Feinde Israëls (2 Chron. 17, 11. 21, 16. 26, 7, vgl. Neh. 1, 19. 4, 7), woraus erhellt, daſs es mehr ein benachbarter Stamm war, obgleich 21, 16 sie zur Seite der (arab.) Kuschiten wohnen sollen. Dieselbe enge Bedeutung findet sich noch bey *Eusebius* und *Hieronymus*. Ersterer u. d. W. *Μαδιὰν* sagt: *κεῖται* (näml. Midian) *ἐπέκεινα τῆς Ἀραβίας πρὸς νότον ἐν ἐρήμῳ τῶν Σαρακηνῶν τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἐπ' ἀνατολάς.* *Hieron. ad Jes.* 42 setzt *Kedar* jenseit des saracenischen Arabien. Auch im N. T. und den Apokryphen wird es immer speciell von gewissen Länderstrichen des wüsten Arabiens oder der syrischen Wüste in der Nähe Palästina's gebraucht.

Abulwalid und *Saadia* im Hiob, bloſse Formeln des Auslegers sind, und nicht zum Text gehören sollen. Vgl. S. 430 Note.

14. תֵימָא wird Hiob 6, 19 ebenfalls als ein handelnder Stamm Arabiens, Jer. 25, 23 neben Dedan genannt, und 1 Mos. 25, 15 unter den ismaëlitischen Arabern aufgeführt. Die *LXX* verwechseln es überall mit תֵּימָן, indem sie beydes durch *Θαιμὰν* ausdrücken; aber letzteres ist offenbar verschieden und gehört zu Idumäa. Das hier genannte *Thema* heiſst beym Ptolemäus (*lib. V. p. m.* 362) Θέμμη, und bey *Abulfeda* تَيْمَا (s. dessen *tab. Arabiae* S. 33. *ed. Gagn.* S. 96. *ed. Rommel*). Es liegt bey d'Anville unter 57° der Länge, und 27° der Breite, nach Seetzen (monatl. Corresp. 18, S. 374) etliche Stunden ostwärts von Heddijé, welches an der Caravanenstraſse von Mecca nach Damascus liegt, am Westrande von Nedsched. Nach 1 Mos. a. a. O. wäre der Name genealogisch zu erklären, aber vermuthlich ist er ursprüngliches *Appellativum*, da تَيْمَاءُ eine *Wüste, Einöde* bedeutet (*Amralkeisi Moall.* V. 77). — Dieser befreundete Stamm empfängt die Flüchtlinge, wie einst Melchisedek den Sieger Abraham (1 Mos. 14, 17. 18), vgl. umgekehrt das feindselige Verfahren der Edomiter, Ammoniter u. s. w., die den Israëliten diese Pflicht der Menschlichkeit verweigerten (4 Mos. 20, 17. 18. 5 Mos. 23, 4). הֵתָיוּ *contr.* für הֶאֱתָיוּ kommt Jer. 12, 9 als *Imp.* vor, wie es hier alle alte Verss. genommen haben (als Anrede an die Themaiter), aber wegen des folgenden קִדְּמוּ ist es als *Praeteritum* zu fassen. בְּלַחְמוֹ קִדְּמוּ נֹדֵד mit *seinem* Brote gehen sie dem Flüchtling entgegen d. i. mit dem ihm gebührenden, nothwendigen, vgl. מִקִּבְרֶךָ ohne das dir gebührende Theil 14, 19. Das *Targ.* und *Saadia* haben dieses so bedeutsame *Suffixum* fälschlich auf die Themaiten bezogen, und die übrigen Verss. es ganz weggelassen.

15. Der Ausdruck enthält eine Steigerung. כֹּבֶד Heftigkeit, von der Flamme (30, 27), hier vom Kriege, wie das Verbum כָּבֵד 1 Sam. 31, 3.

16. Vgl. 16, 14. Für אֲדֹנָי haben viele *Codd.* יְהוָה, vgl. zu 6, 1. Die Zeitbestimmung בְּעוֹד שָׁנָה כִּשְׁנֵי שָׂכִיר steht absolut voraus, und der Nachsatz folgt mit וְ *da*, s. zu 48, 7. — *Kedar* erscheint als ein zelt- und heerdenreicher (Hohesl. 1, 5. Jes. 42, 11. 60, 7), mit seinen Heerden handelnder (Ezech. 27, 21), aber roher und von Palästina entlegener Stamm (Ps. 120, 8. Jer. 2, 10); nach 1 Mos. 25, 13 von Ismaël stammend, und neben den Nabathäern genannt. Ebenso verbindet *Plinius* (*H. N. V,* 11) die *Cedrei* (קדר) und *Nabathaei*, vgl. 60, 7. *Hieronymus* setzt sie südlicher als die Nabathäer: *Kedar inhabitabilis est regio trans Arabiam Saracenorum* (zu 42, 11), welches letztere dem todten Meer entlang gesetzt wird; bey *Stephanus Byz.* u. d. W. Κεδρανῖται werden sie schon zum glücklichen Arabien gerechnet, und *Theodoret* (zu Ps. 120), dem *Suidas* folgt, führt an, daſs sie zu seiner Zeit ihre Heerden bis in die Gegend von Babylon trieben. Mit Unrecht sagt *Bochart* (*Hieroz. I,* S. 536), daſs die Araber den Namen nicht kannten, denn es kommt allerdings in ihren Genealogieen قَيْذَار als Sohn des Ismaël und neben نابت (der sein Bruder, nach And. sein Sohn oder Enkel war) vor (s. *Pococke spec. hist. Arabum ed. White* S. 46). Hier steht קֵדָר als allgemeiner Name der arabischen Stämme, wie bey den Rabbinen, welche die arabische Sprache meistens לְשׁוֹן קדר nennen. So waren auch *Araber, Nabathäer, Ismaëliten* speciellere Namen, die dann im weiteren Sinne gebraucht wurden. Hier erscheinen sie zugleich als ein tapferes und kriegerisches Volk, worauf auch Ps. 120, 8 führt, und namentlich als *Bogenschützen*, worüber zu V. 7. כָּבוֹד *Herrlichkeit*, hier sowohl von ihren Heerdenreichthümern, als ihren tapfern Streitern. Vgl. zu der Formel 17, 4.

— 17. קֶשֶׁת *Bogen* dichterisch für *Bogenschützen*, קַשָּׁתִים, wie 22, 3 und קָצִיר Erndte für: die Schnitter (17, 5). Wörtlich also: שְׁאָר מִסְפַּר קֶשֶׁת גִּבּוֹרֵי בְנֵי קֵדָר der Rest der Zahl der Bogenschützen unter den Helden (d. i. der bogenschiessenden Helden, vgl. zu 19, 11) der Söhne Kedar's wird gering seyn. Richtig *Vulg. reliquiae numeri sagittariorum fortium de filiis Kedar cet. Syr.* ܫܪܟܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܩܫܬܐ ܓܢܒܪܐ ܕܒܢܝ ܩܕܪ *die übrige Zahl der Bogenschützen von den Männern der Kedarener.* Es ist daher keine Aenderung des Textes nothwendig, und das von Einigen vorgeschlagene קַשָּׁת *Bogenschütze* ist nicht einmal so passend, da das *Abstractum* קֶשֶׁת leichter collectiv genommen werden kann. Das Verbum ist mit dem Hauptbegriffe construirt, steht daher im Plural. Ueber die gehäuften Genitiven s. 10, 12.

Kap. 22, 1—14.

Die Veranlassung dieses, wie vieler anderen Orakel liegt in dem Anrücken des assyrischen Heeres unter Sanherib, als er auf dem Zuge nach Aegypten zugleich Jerusalem zu züchtigen beabsichtigte, welches unter Hiskia das assyrische Joch abzuschütteln getrachtet, und sich politisch an Aegypten angeschlossen hatte. Nachdem der Prophet diesen Abfall und das Vertrauen auf Aegypten wiederholt getadelt, und eine Züchtigung Jerusalems durch die Assyrer als längst beschlossenes göttliches Strafgericht verkündigt hatte, steht diese jetzt nahe bevor und das assyrische Heer ist im Anzuge. In Kurzem wird es mit seinen mächtigen Bundesvölkern die Stadt umringen und bestürmen (V. 5—7), vergeblich jeder Widerstand seyn, da Fürsten und Volk theils ein Raub von Hungersnoth und Seuchen (s. zu V. 2 und die Anm.), theils auf der Flucht gefangen werden (V. 3), und die Verwüstung beschlossen ist (V. 1. 4). Bey diesem bevorstehenden Unglück läfst man es nun zwar in der Stadt an keiner Anstalt zur Gegenwehr fehlen (V. 8—11), allein es fehlt an dem, was einzig Noth thut, an dem;

Gedanken an ihn, der dieses Unglück zur Strafe sandte (V. 11). Statt trauernd und zerknirschten Herzens dem verdienten göttlichen Strafgerichte entgegenzusehen, und es wo möglich durch Buſse und Bekehrung abzuwenden, hat sich des irreligiösen Volkes die leichtfertigste und frevelhafteste Stimmung bemächtigt; man schmauset und schwelget dem letzten Augenblick entgegen (V. 12. 13). Diese Sünde wird ihnen nie vergeben werden, und darum sind sie dem Untergange geweiht (V. 14).

Daſs man sich unter der hier als nahe bevorstehend beschriebenen Invasion die des Sanherib zu denken habe, auf welche sich soviele Orakel des Propheten beziehen, ist wohl als entschieden anzusehen. Dafür spricht: 1) die Anstalten zum Behuf der bevorstehenden Belagerung V. 8—11 sind genau parallel mit den 2 Chron. 32, 2 ff. als von Hiskia getroffen beschriebenen. 2) Es paſst vollkommen, daſs *Elam* und *Kir* gegen Jerusalem dienen, denn diese waren damals den Assyrern unterthan (s. zu V. 6). 3) Jesaia rügt auch in andern Orakeln aus jener Zeit die irreligiöse Stimmung des Volks, besonders einer gewissen Parthey der Vornehmen (s. die Einleit. zu Kap. 28—33). Dafür spricht auch 4) der übrige Theil des Kapitels, welcher entschieden in diese Zeit gehört, und auf jeden Fall in einem Realzusammenhange mit unserem Stücke steht, wenn er auch nicht gerade ein Continuum mit demselben ausmacht.

Man muſs das Orakel während des Heranziehens jenes Heeres ausgesprochen denken, und während Hiskia jene Vertheidigungsanstalten traf; später daher als Kap. 29, 1 ff., wo dieselbe Belagerung, aber mehr in der Ferne geweissagt ist. Es kam nachher nicht zu einer eigentlichen Belagerung, und überhaupt ward das vom Volke verdiente Strafgericht auf die Demüthigung des frommen Königs vor Jehova (37, 5 ff.) noch abgewandt. Hierdurch muſs man sich aber nicht verleiten lassen, das Orakel überhaupt in eine andere Zeit zu setzen, etwa in die Zeit der Zerstörung durch die Chaldäer, wo es dann dem Jesaia abgesprochen werden müſste. Daſs auf ein so drohendes Orakel nicht nothwendig die Erfüllung folgen müsse, und Jehova unbeschadet des Ansehens der Propheten Vergebung sende, kann schon

die Geschichte des Propheten Jona lehren. Obendrein würden dadurch mehrere historische Schwierigkeiten entstehen, sofern sich nicht zeigen läſst, daſs *Elam* und *Kir* unter Nebucadnezar den Babyloniern gehorcht haben, was aus *Cyrop.* 5, 1. §. 1. keinesweges gefolgert werden kann.

Daſs V. 1—5 nicht als Beschreibung der Gegenwart genommen werden kann, so daſs überhaupt die Invasion mehr als gegenwärtig beschrieben, denn als zukünftig geweissagt werde, ist aus dem zwey Mal wiederholten בַּיּוֹם הַהוּא V. 8. 12 klar, welches sich beständig auf die Zukunft bezieht.

Nach einem Miſsverständnis von V. 6 hat der Vf. des exeget. Handbuchs S. 217 die hier belagerte Stadt nicht für Jerusalem, sondern für Babylon halten wollen, welches keiner besondern Widerlegung bedarf.

Die *Inschrift* מַשָּׂא גֵּיא חִזָּיוֹן ist aus V. 5 genommen, wo *Jerusalem* mit einem prophetisch-mystischen Namen גֵּי חִזָּיוֹן genannt wird, wie es 29, 1 אֲרִיאֵל, Ezech. 23, 4 אָהֳלִי בָת heiſst, und שֵׁשַׁךְ Jer. 25, 25. 51, 41 für Babel gesagt wird. Von den zahlreichen Erklärungen ist diejenige allein sprachgemäſs und wahrscheinlich, die schon in der Uebersetzung der meisten Alten liegt, nämlich des *Symm. Theod.* λῆμμα φάραγγος ὁράσεως. *Saad.* قصة في الواد الوحي. *Hieron. onus vallis visionis,* welches er erklärt: *haec enim civitas seminarium prophetarum est, in qua exstructum templum, et visiones Domini multiplicati sunt. Aben Esra:* ששם מקום הנבואה. Ebenso der Chaldäer, aber minder passend: קַרְתָּא דְיָתְבָא בְּחֵילְתָּא דְאִתְנַבִּיאוּ עֲלַהּ נְבִיאַיָא *Stadt, welche im Thale liegt, über welche die Propheten geweissagt haben,* und ebenso *Jarchi.* חִזָּיוֹן sowohl, als der *stat. constr.* und Plur. desselben חִזְיוֹן, חֶזְיֹנוֹת steht ausschlieſslich von Gesichten und Offenbarungen (s. das Wb.), wovon auch das Verbum vorzugsweise gebraucht wird, und ist syn. mit חָזוֹן. Vielleicht spielt der Ausdruck zugleich auf den ähnlichen Laut von גי הציון an, womit es der Alexandriner geradezu verwechselt hat, wenn er übersetzt: τὸ ῥῆμα τῆς φάραγγος

Lehr, oder auf die Bedeutung von מוֹרִיָּה, welches in den biblischen Relationen durch *visio* aufgefaſst und ebenso gedacht wird (1 Mos. 22, 1. 2 Chron. 3, 2. Meine *Comment. de Pentat. Sam.* S. 30). Vgl. *Michaëlis Supplemm.* S. 704. Doch ist jene Grundbedeutung weit gewisser, als eine dieser Anspielungen. Daſs Jerusalem der Sitz der Offenbarungen genannt werden konnte, kann nicht zweifelhaft seyn (vgl. 2, 3. Luc. 13, 33); die Stadt lag aber allerdings groſsentheils in dem *Thale*, welches von den Bergen Zion und Akra, sowie von den umliegenden Gebirgen z. B. dem Oelberge gebildet wurde *). S. die Stelle des Phocas bey Reland (*Palaestina* S. 839): *ἡ δὲ ἁγία πόλις κεῖται μέσον διαφόρων φαράγγων καὶ βουνῶν, καί ἐστι τὸ ἐν αὐτῇ θεωρούμενον θαυμαστόν· ἐν ταύτῃ γὰρ ὑπερανεστηκυῖα ὁρᾶται ἡ πόλις καὶ χθαμαλή· πρὸς γὰρ τὴν τῆς Ἰουδαίας χώραν ἐστὶν ὑπερηρμένη, πρὸς δὲ τὰ ἐχόμενα ταύτης γεώλοφα χθαμαλίζεται.* Vgl. Ps. 125, 2, bes. aber Jer. 21, 13 in der Anrede an Jerusalem oder das Haus Davids: *Siehe, ich bin wider euch, Bewohner*

*) „Ein *Tiefthal* zieht sich im Parallelismus mit dem Jordan von Norden nach Süden, wendet sich aber nach dem Laufe einiger Stunden nach Osten zum todten Meere, es ist das sehr schmale Thal Josaphat, und der Wadi in ihm der Bach *Kedron*, welcher einen groſsen Theil des Jahres trocken liegt. Zu beyden Seiten desselben, oberhalb seiner Wendung zur See, erheben sich steile Kalksteinberge zu verschiedenen Höhen; drey ihrer Gipfel auf der Ostseite des Baches, deren Fuſs Einen Bergzug ausmacht, sind auf dem Ostabhange nackt, wie alle übrigen Bergzüge, auf dem Westabhange aber mit Gewächsen beschatteter, zumal mit Oelbäumen, von denen sie seit den ältesten Zeiten den Namen des Oelbergs führen." „Von dem hohen Gipfel des Oelbergs überschaut man sehr bequem gegenüber auf der Westseite des dazwischen liegenden Thales Josaphat die gegenwärtige Stadt nach ihren Hauptgruppirungen; denn auf etwas geringerer Anhöhe erblickt sie dicht davor das Auge." Ritters Erdkunde II, S. 406.

des Thales, *des Felsens der Ebene*. Man hat hiernach nicht nöthig, die Veranlassung des Ausdrucks *Thal* mit Vitringa darin zu suchen, dass die Wohnungen der Propheten vielleicht im Thale gewesen, oder *Thal* mit Kimchi für eine mit Fleiss gewählte entehrende Benennung zu nehmen. Der Name *Thal der Offenbarungen* enthielt im Gegentheil ein Lob und eine Bezeichnung der göttlichen Gnade gegen diesen Ort, der hier aber in Bezug auf seine unwürdigen Einwohner zum Tadel wird. Wahrscheinlich war der Name auch sonst schon von der Stadt gebraucht worden und verständlich. Gegen den Sprachgebrauch ist die von Einigen gewählte Erklärung durch *Thal der Aussicht*, weil man von den benachbarten Bergen dorthin Aussicht gehabt, oder weil das Volk dorthin ausgeschauet habe, wo es dann vom Thale um Jerusalem verstanden wird (Bertholdt's Einleit. S. 1394. 1395); denn um diesen Begriff auszudrücken wird immer צפה mit seinen Derivaten, nie חָזָה, gebraucht.

---

1. Der Prophet versetzt sich mitten in die Unruhe und den Aufruhr, den die nahe Ankunft des Feindes in Jerusalem erregen wird, wo alles Volk auf die Dächer rennt, theils um den anrückenden Feind zu sehen, theils aber auch um sich von da herab zu vertheidigen, vgl. Richt. 9, 50 ff. und 2 Maccab. 5, 12, wo Antiochus seinen Kriegern Befehl gibt, die auf die Dächer Gestiegenen niederzumachen. Jerusalem ist angeredet (V. 2) oder vielmehr das Volk darin. Wörtl. was ist dir, dass du ganz die Dächer besteigst? vgl. über diese Wendung 3, 15 und V. 16. Sie ist stets Formel der Missbilligung, daher der Sinn: *wozu sich zur Vertheidigung rüsten* (dieses missbilligt der Prophet auch unten V. 8—11), da ohne alle Schlacht *Pest* (V. 2) und *Flucht der Krieger* (V. 3) das Volk verheeren wird? Nicht einmal den ihnen rühmlich dünkenden Tod auf dem Schlachtfelde werden die Kriegslustigen (V. 8 ff.) sterben, sondern an Seuchen

und auf schimpflicher Flucht. Es könnte auch blos lebendige Vergegenwärtigung des Zustandes bey dem Heranrücken des Feindes seyn, so dass der Prophet sich der Ursache dieses Aufruhrs unkundig stellte, und sie vom Volke erfragte. Ersteres ist aber der Natur der Phrase und den Hinweisungen auf die Zukunft V. 8–11 angemessener.

2. Sinn: du sonst so blühende, mit fröhlichem Volksgetümmel angefüllte Stadt wirst viele Gefallene sehen, und nicht einmal durchs Schwert, sondern durch Seuchen oder Hungersnoth. Dieselbe Drohung 5, 25. *Du lermerfüllte — Stadt*) Bey תְּשֻׁאוֹת מְלֵאָה ist der vom Adjectiv regierte Accusativ des Nachdruckes wegen vorangestellt, wie dasselbe mit Adjectiven geschieht (vgl. 23, 12. 55, 11). Der Syrer hat es um dieser ungewöhnlichen Construction willen als Object des Satzes gefasst: ܫܘܓܫܐ ܡܠܝܬܝ ܡܕܝܢܬܐ *mit Lerm bist du erfüllt, o Stadt!* Diese Construction würde einen besonders guten Sinn geben, wenn man תְּשֻׁאוֹת in der Bedeutung von שׁוֹאָה, מְשׁוֹאָה Verderben, Verwüstung nähme. Ueber עַלִּיז frohlockend, und den damit verbundenen Begriff des Uebermuths s. 13, 3. — *Deine Gefallenen — nicht im Kriege getödtet*) Einen trefflichen Commentar gibt Klagel. 4, 9: טוֹבִים הָיוּ חַלְלֵי חֶרֶב מֵחַלְלֵי רָעָב *glücklicher die durchs Schwert Gefallenen, als die durch Hunger Gestorbenen.* Es ist nämlich an beyden Stellen חָלָל um des Wortspiels willen im weiteren Sinne genommen, als die Etymologie (von חלל durchbohren) erlaubt, und auf die durch Krankheiten oder Hunger Umgekommenen bezogen. Aehnlich Sprüchw. 7, 26 vom buhlerischen Weibe: כִּי רַבִּים חֲלָלִים הִפִּילָה וַעֲצֻמִים כָּל־הֲרֻגֶיהָ *denn viel sind der Gefallenen, die sie erschlagen, und zahlreich die von ihr Getödteten.* An unserer Stelle wird man zunächst an *Pest* denken können, weil diese damals in den Heeren und in Jerusalem herrschte (37, 36. 38, 1). Im Hebräischen [illegible] gar

kein verbindendes Verbum, und man hat es im Deutschen im Präsens mit der Bedeutung der Zukunft, oder im *Futuro* selbst hinzuzusetzen. — Wir dürfen indessen die Stelle nicht verlassen, ohne einen anderen Erklärungsversuch derselben zu prüfen. *Kennicott* (*diss. I. super ratione textus hebr. V. T. ed. Tell.* S. 89) behauptete zuerst, dafs חָלָל auch die Bedeutung *Krieger* habe, wozu er حَلَّ Lager aufschlagen, حلاحل *vir audax* [vielmehr *princeps populi*] vergleicht, und wendet dieses auf 2 Sam. 23, 18 an, wo auch der vat. Text der *LXX* στρατιώτας lesen soll. Da letzteres ein Irrthum ist — denn der vat. Text liest hier, wie immer, τραυματίας, und überhaupt findet nicht einmal eine Variante Statt, außer ἄνδρας in einigen Versionen (s. *Holmes-Parsons* Ausg. der *LXX*) — und die Stelle jene Erklärung gar nicht fordert, auch die arabischen Belege nicht passen, so hat man mit Recht wenig Kenntnifs von dieser Erklärung genommen; worauf sie *Tingstad* (*Supplemm. ad Lexx. hebr.* S. 64) wieder hervorgesucht, auf Richt. 20, 31 und unsere Stelle angewandt, und dann *Mahn* (Berichtigungen zu den Wörterbüchern S. 185) für die einzig richtige an dieser Stelle erklärt, und auf viele andere (Ps. 89, 11. Sprüchw. 7, 26. 2 Sam. 1, 19. 22. 25. Ezech. 11, 6. 7. Jer. 51, 4 [vgl. 50, 30]. 47. 49) übergetragen hat. Beyde nehmen übrigens, abweichend von *Kennicott*, an, dafs חָלָל die active Bedeutung: *confodiens*, neben der passiven gehabt habe, und erklären hier: *deine Krieger sind nicht vom Schwerte gefallen*. Ich mufs indessen die Bedeutung: *Durchbohrer* d. i. *Krieger, Soldat* an dieser und anderen Stellen bestimmt verwerfen: da es 1) durchaus an Beyspielen fehlt, dafs, was an sich unwahrscheinlich ist, die active und passive Bedeutung in einem *Nomen dieser* und überhaupt *derselben* Form *neben einander* vorkomme, wenn es auch in Verbis, z. B. שָׁבַר, נָשָׁה der Fall ist. Läfst sich doch überhaupt kein Wort der Form קָטָל mit eigentlich activer

Bedeutung von einem transitiven Verbo (wie קָטַל, קִטֵּל) nachweisen? 2) ist diese Bedeutung selbst an denjenigen Stellen, die man als ihre Stütze betrachtet, durchaus nicht nothwendig, selbst minder passend. 2 Sam. 23, 18 heifst es sehr schicklich: *er schwang seine Lanze über dreyhundert Erschlagene.* Wenn es Richt. 20, 31 heifst: וַיָּחֵלּוּ לְהַכּוֹת מֵהָעָם חֲלָלִים *und sie begannen vom Volke Erschlagene zu erschlagen,* so war schwerlich jemand so schwach, dabey an ein Erschlagen von Todten zu denken, sondern jeder sah, dafs die Construction zu fassen sey: *sie erschlugen (welche) vom Volke zu Todten,* wie der Accusativ so häufig gefafst wird (vgl. 3 Mos. 24, 5: *du sollst es zu Kuchen backen;* 1 Kön. 18, 32: *er bauete die Steine zu einem Altar;* Hiob 28, 2: *und Stein giefst man zu Erz*). Dasselbe gilt von Jer. 51, 47. 49. In den übrigen Stellen ist sie theils blos aus dem Parallelismus von גִּבּוֹר gefolgert, oder so unschicklich als möglich, z. B. Sprüchw. 7, 26, wo die Buhlerin besonders Soldaten verführt haben müfste, und Klagel. 4, 9, wo es heifsen soll: *besser die mit dem Schwerte fochten, als die mit dem Hunger fochten.* Dafs 3) auch die Auctorität der *LXX,* die man *Kennicott,* ohne sich nur die Mühe des Nachschlagens zu geben, nachgesprochen hat, wegfällt, ist schon oben bemerkt worden.

3. *Fürsten* und *Volk* werden schimpflich fliehen, aber eingeholt und gefangen genommen werden. Man übersetze genauer so:

Alle deine Feldherren fliehen zugleich,
von den Bogenschützen werden sie gefangen;
All dein Volk wird zugleich gefangen,
welches fernhin geflohen.

Der Vers bildet einen sehr schön gehaltenen Parallelismus. Die beyden Subjecte קְצִינַיִךְ und נִמְצָאַיִךְ bilden eine Steigerung von den Feldherren oder *Fürsten* bis zu *allen Vorhandenen,* und von beyden wird dasselbe ausgesagt, dafs sie fliehen und doch gefangen werden wür-

den; nur wechselt der Ausdruck, und im ersten Doppelverse ist das Fliehen vorausgeschickt, im zweyten das Gefangenwerden. Für *Fliehen* sind zwey verschiedene Ausdrücke gewählt, für das Gefangennehmen derselbe, welches im Buche Jesaia nicht selten ist (s. zu 11, 5). Eben wegen jenes in die Augen fallenden Parallelismus dürfen auf keinen Fall die Hemistichien anders getheilt, und z. B. mit *Houbigant*, *Lowth* und *Döderlein* מִקֶּשֶׁת zum ersten Gliede gezogen werden. — *Alle deine Feldherren fliehen zugleich*) קְצִינִים Fürsten, hier von Feldherren, wie Jos. 10, 24. Richt. 11, 6. 11. Dafs נָדַד hier *fliehen* bedeute, nicht nach Piscator u. A. rathlos herumschweifen, zeigt das parallele 4te Glied, auch haben es alle alte Vers. ausgedrückt. *Saad.* mit Beybehaltung des Lautes: نَدُّوا. — *Von den Bogenschützen werden sie gefangen*) אָסַר nicht blos *binden*, *fesseln*, sondern überhaupt *gefangen nehmen* (1 Mos. 42, 16), daher אָסוּר gefangen (1 Mos. 40, 3. 5) und אָסִיר Gefangener. So im Arab. أَسَرَ (vgl. *Schultens animadverss.* zu d. St. und *Willmet Lexicon arab.*) und ebenso werden andere Verba, die *binden* bedeuten, übergetragen, z. B. חָבַשׁ binden, حبس einkerkern, حَبْسٌ und ܡܚܒܫܐ Gefängnifs. מִקֶּשֶׁת ist sehr verschieden aufgefafst worden. Am natürlichsten und erwiesensten scheint mir, מִן neben dem Passivo als Zeichen der wirkenden Ursache zu nehmen (Hohesl. 3, 10. Kohel. 12, 11), und קֶשֶׁת wie 21, 17 für *Bogenschützen* s. v. a. קַשָּׁתִים. Die Bogenschützen nebst den Schleuderern gehörten nämlich zu dem leichtbewaffneten Fufsvolk, welches in der Vorhut stand (1 Macc. 9, 11), und zum Plänkeln, dann zur Verfolgung diente und die Gefangenen machte, wie bey den Griechen und Römern. Daher heifst es 2 Kön. 6, 22: *die du fähest mit deinem Schwert und Bogen, die sollst du erschlagen*, vgl. 1 Sam. 31, 3. Im Griechischen ist es selbst in die Sprache übergegangen, αἰχμάλωτος und δορυά-

λωτος *mit der Lanze gefangen* zu sagen für Kriegsgefangen. Richtig *Kimchi:* כלומר. רובי. קשת שרודפו אחריהם השיגום ואסרו אותם *als ob er sagte: die Bogenschützen, welche ihnen nachsetzen, erreichen sie und nehmen sie gefangen.* Nicht sehr verschieden schon der Chald: מִן קֳדָם מְתַח קַשְׁתָּא גְּלוֹ *vor dem gespannten Bogen werden sie Gefangene,* wo מִן *vor, aus Furcht* für מִפְּנֵי genommen ist, wie es auch *Jarchi* und *Aben Esra* fassen. *Saadias,* der den Singular urgirt: حتى انهم من قوس واحدة اوسروا *ja, von Einem Bogen lassen sie sich gefangen nehmen.'* — Eine andere Erklärung, welcher *Kocher, Eichhorn* u. *Rosenmüller* folgen, ist ebenfalls nicht sprachwidrig: *ohne Bogen* d. h. mit weggeworfenem Bogen *werden sie zu Gefangenen gemacht.* Die Bedeutung *ohne* für מִן möchte nämlich wohl kaum geleugnet werden können (Hiob 11, 15), und der Zug würde schimpfliche Feigheit bezeichnen (2. Sam. 1, 21); aber jenes ist wohl schon wegen 2 Kön. 6, 22 vorzuziehen. — *All dein Volk wird zugleich gefangen*) נִמְצָא *wer vorhanden, da ist,* also hier: alle deine Vorhandenen, d. i. all' dein Volk: nicht blos die Fürsten. Die Rede steigt. מֵרָחוֹק בָּרָחוּ (welche) *fernhin* (vgl. 17, 18) *geflohen waren.* Etwas anders *Kimchi:* כל הנמצאים בתוך העיר אוסרם וכן אשר מרחוק ברחו שחשבו להמלט אוסרו גם כן *alle die in der Stadt gefunden wurden, werden gefangen, und auch die, welche fernhin flohen, weil sie glaubten sich zu retten, werden ebenfalls gefangen.* Er nimmt *die Vorhandenen* und *Fliehenden* als Gegensatz neben einander, wie mit *und* verbunden; aber die Anlage des ganzen Verses ist für ersteres, wo man mit אֲשֶׁר zu verbinden hat. — Die Auffassung des zweyten und dritten Verses von einer schon vergangenen Sache ist mit der Geschichte unvereinbar, da es nach Kap. 37 zu gar keinen kriegerischen Vorfällen zwischen den Judäern und Assyrern kam.

4. Vgl. Micha 1, 8. 9. oben 16, 11. 23, 3. und

besonders häufig bey Jeremia (13, 17. 14, 17, Klagel. 1, 16. 2, 11). שֹׁד Verheerung eines Landes, feindlicher Einfall (s. 15, 1), nicht gänzlicher Untergang. Einige wenige *Mss.* lesen statt dessen שֶׁבֶר, offenbar nach einer Reminiscens aus mehreren Stellen des Jeremia (6, 14. 8, 11. 21. Klagel. 2, 11. 4, 10). Die *LXX* haben zwar *σύντριμμα*, und Chald. Syr. תְּבַר, ܬܒܪܐ; allein hiermit drücken sie nicht blos שֶׁבֶר, sondern auch שֹׁד aus (s. Tromm's Concordanz). בַּת עַמִּי *Tochter meines Volkes* bey Jeremia häufig (4, 11. 6, 14. 26. 8, 11. 19. 21. 22. 9, 6. Klagel. 2, 11. 4, 6. 10) u. v. a. בְּנֵי עַמִּי Richt. 14, 16, worüber die Note zu 1, 8. *Chald.* richtig: כְּנִשְׁתָּא דְעַמִּי. *Saad.* جميع قومي.

5. לַאדֹנָי וגו׳ *vom* Herrn der Heerschaaren (verhängt), vgl. über לְ von der wirkenden Ursache gebraucht, zu 19, 15. Sehr passend *LXX.* παρὰ Κυρίου Σαβαώθ. Ueber גֵּי חִזָּיוֹן s. zu der Inschrift V. 1. Die Ellipse des Verbi in dem Satze ist durch *wird es seyn, wird verhängt werden* auszufüllen. — *Man zertrümmert die Mauer*) קַרְקַר am wahrscheinlichsten nach *Abulwalid's, Kimchi's* und *Aben Esra's* Erklärung *zerstören, zertrümmern, die Wände einreissen* (4 Mos. 24, 17). In dieser Bedeutung findet es sich im Talmud. z. B. *Breschith rabba* 74: הוו מקרקרין בו כל הלילה *sie zerstörten daran die ganze Nacht*, *Zoh. in Gen.* col. 483: קרקורא דקיר *das Niederreissen der Wand.* Verwandt ist קַרְקֶרֶת, קַרְקָרָה *Grund*, welches schon *Abulwalid* vergleicht (*Kelim cap.* 2). Entweder ist es *denom.* von קִיר Wand, wofür die hier vorkommende Verbindung spricht, und s. v. a. die Wand einreissen, oder *denom.* von letzterem und eig. bis auf den Grund zerstören. קִיר hier von der Stadtmauer, wie 4 Mos. 35, 4. Das *Participium* ist entweder impersonell zu nehmen (*man* zertrümmert), oder es ist wiederum יוֹם hinzuzudenken, eig. ein Tag, der die Mauern zertrümmert für: an welchem man sie zertrümmert. Vgl. zu 8, 23. Von

den alten Uebers. haben *Symm. Vulg. Chald. Syr.* für מְקַרְקַר die Bedeutung: *durchforschen* ausgedrückt, nach dem Stw. קוּר *graben* (37, 25), was aber weder hier noch 4 Mos. 24, 17 paſst. Besser *Saad.* تزلزل حيطانة *seine Mauer stürzt zusammen.* — *Geschrey halls wider die Berge*) näml. das Hülfsgeschrey der in der Stadt Geängstigten hallt gegen die umliegenden Berge. Andere verstehen es nach *Jarchi* von dem Geschrey, mit welchem die Flüchtlinge dem Gebirge zueilen (vgl. Matth. 24, 16. Marc. 13, 14. Luc. 21, 21). שׁוֹעַ s. v. a. שַׁוְעָה Hiob 30, 24 und שַׁוְעִי Ps. 5, 3 stets vom Hülfsgeschrey. Von den alten Verss. hat nur der Syrer so. *LXX.* für die beyden letzten Glieder: *πλανῶνται, ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου πλανῶνται ἐπὶ τὰ ὄρη. Hieron. magnificus super montem.* Beyde haben שׁוֹעַ durch *groſs, vornehm* erklärt. *Saad.* قوقا علي الجبل *intenditur ad montem* oder *petitur mons.* (So ist nämlich wohl die zweifelhafte Leseart des *Cod.* אצוה oder תרצא zu erklären). Sonderbar der Chaldäer: *sie umringen die Thürme auf den Gipfeln der Berge,* vielleicht nach שִׁנָּא chald. für Fels (Sprüchw. 30, 19).

6. 7. Beschreibung des assyrischen Heeres mit seinen Hülfs- und Bundesvölkern, wie es gegen Jerusalem anzieht. — *Elam trägt den Köcher*) עֵילָם (11, 11. 21, 2) *Elymaïs,* Landschaft des südlichen Mediens, aber mit Einschluſs von Persis (Dan. 8, 2), war damals ohne Zweifel unter assyrischer Herrschaft, da nach 2 Kön. 18, 11 die gefangenen Bürger des Zehnstämmereichs nach Medien ins Exil geführt wurden. Sie waren übrigens das erste Volk, welches bald nach dieser Zeit, wahrscheinlich zur Zeit des *Esarhaddon,* sich unter Dejoces die Freyheit vom assyrischen Joche erkämpfte (Herodot. 1, 95 ff.), und welches ein Jahrhundert später (625 v. Chr.) in Verbindung mit den Babyloniern das assyrische Reich stürzte. Daſs die Meder und Perser als Bogenschützen berühmt waren, ist schon zu 13, 17 bemerkt

worden. Vgl. noch Jer. 49, 35: *siehe ich breche den Bogen Elams, seine vornehmste Stärke. — mit Wagen voll Mannschaft und Reitern*) näml. kommt Elam. Das vor פָּרָשִׁים fehlende ו ist in 20 Codd. und einigen Ausgg. ergänzt. רֶכֶב אָדָם habe ich mit *Aqu. Theod. Chald. Syr. Saad.* als Nominativ und Genitiv verbunden, vgl. 21, 9: רֶכֶב אִישׁ. And. z. B. *Coccejus* u. *Vitringa* erklären: *mit Kriegswagen, Mannschaft* (d. i. *Fußvolk*), *Reitern* oder *Rossen* (s. über פָּרָשׁ *equus*, *de Dieu* zu d. St. *Bocharti Hieroz. T. I. S.* 36. *ed. Lips.*), wobey nur die Schwierigkeit ist, dass אָדָם nicht weiter in diesem Gegensatze mit Reiter oder Wagen vorkommt. *Houbigant* und *Lowth* vermuthen, dass zu lesen sey רֶכֶב אֲרָם פָּרָשִׁים, weil die Erwähnung von Völkern im ersten und dritten Gliede wahrscheinlich mache, dass auch im zweyten ein solches erwähnt sey, und אֲרָם Amos 9, 7 neben *Kir* genannt werde. Man könnte dann erklären: *mit Wagen* (*kommen*) *die Syrer* (*und*) *Reiter*, was nicht unpassend wäre, sofern die Syrer damals schon den Assyrern gehorchten; aber freylich unnöthig ist. — *und Kir entblößet den Schild*) קִיר eine Gegend unter assyrischer Herrschaft, in welche die Damascener ins Exil geführt worden (Amos 1, 5. 2 Kön. 16, 9), welche alles nach Amos 9, 7 zugleich das ursprüngliche Vaterland der Aramäer gewesen seyn soll. Mit Wahrscheinlichkeit versteht es Michaëlis (*Supplemm.* S. 2191. *Spicileg. T. II.* S. 121) von der Gegend am Flusse *Kür*, Κῦρος der Griechen, im Zendischen *Kore*, armenisch Կուր, welcher zwischen dem schwarzen und caspischen Meere strömt, und mit dem Araxes zusammen in letzteres einfliesst (s. Wahl's Altes und Neues Vorder- und Mittelasien S. 766). Der Name *Kur*, *Kür* wird dort auch von der Gegend gebraucht (s. Büschings Magazin X. S. 420) und nach Wahl a. a. O. S. 472 hat كرجستان oder Grusien, Grusinien, gew. Georgien, davon seinen Namen. Bochart (*Geogr. s.* 4, 32) verstand

eine Gegend des südlichen Medien, *Κουρήνη* bey Ptolemäus (VI, S. 148), Vitringa eine Stadt *Carina* in derselben Gegend. Das *Entblössen des Schildes* bezieht man am besten mit Rosenmüller auf die ledernen Ueberzüge der Schilde (*tegimenta, involucra clypeorum*), die die Soldaten auf dem Marsche trugen, um die Farben oder das Metall derselben zu erhalten (*Caes. de bello gall. II*, 21. *Cic. de nat. deor. II*, 14). Die alten Uebers. haben allgemein hier קִיר als Appellativum aufgefasst, wornach auch Rosenmüller erklärt: (*Elam*) *entblösset die Mauer von dem Schilde* d. h. von ihren Beschützern d. i. treibt die Vertheidiger von der Mauer, welches ich der obigen Erklärung auf keinen Fall vorziehen möchte. Von den Rabbinen hat nur *Aben Esra* es als *Nom. propr.* genommen, und Amos 9, 7 verglichen. — *Die Reiter stellen sich gegen das Thor*) שִׁית hier intransitiv für *sich stellen* im militärischen Sinne, wie Ps. 3, 7, vgl. שִׂים 2 Kön. 10, 27. *Syr.* ܣܕܪܘ *sie reihen sich.* *Saad.* *sie stellen* (*Wachen*) *gegen die Thore.*

8. Juda wird schimpflich des letzten Schutzes beraubt, aber statt sich durch solche Strafe zum Herrn zu bekehren, thut es nichts, als an eitele Vertheidigungsanstalten denken (V. 9 — 11), sich frevelem Leichtsinn und der Verzweifelung (V. 13) überlassen. וַיְגַל אֵת מָסַךְ יְהוּדָה wörtl. man deckt die Decke Juda's auf, für: sie wird aufgedeckt (vgl. 21, 4. 28, 2). Die älteren Erklärer verstehen es von der Eroberung der letzten Schutzwehren Juda's, was nicht unpassend wäre; glücklicher aber hat Schultens (*Origg. hebr.* §. 258) nachgewiesen, dass die Phrase: *die Hülle aufdecken*, auch bey den Arabern vorkommt, wenn der Feind ein Volk der höchsten Schmach Preis gibt. *Arabs. vit. Tim. I*, S. 446: *antwortet baldmöglichst,* قبل ان ينكشف الغطا *ehe der Schleyer aufgedeckt wird; und euch kein Recht übrig-bleibt.* Ebenso *Abulpharag. hist. dynast.* S. 549: Das

Bild ist dann von der Beschimpfung hergenommen, die mit dem Aufheben des Schleyers verbunden ist (47, 2). — בֵּית הַיַּעַר *Haus des Waldes* für das vollst. בֵּית יַעַר הַלְּבָנוֹן Haus vom Walde Libanon 1 Kön. 7, 2—6. 10, 17. So hiess ein Zederpallast, den Salomo erbaut und zum Waffenmagazine gemacht hatte. Aus Neh. 3, 19, wo er blos נֶשֶׁק genannt wird, erhellt, dass er noch später zu diesem Behuf diente, und auf dem östlich gelegenen Hügel *Ophel* gelegen war.

9. Die *Davids-Stadt* ist *Zion*, nach 2 Sam. 5. 7. 1 Kön. 8, 1; so benannt, weil David es von den Jebusitern erobert hatte, und dort seine Wohnung aufschlug. Diesen südlichen Theil der Stadt umgab eine besondere *Mauer*, welche Salomo sehr verbessert hatte (1 Kön. 3, 1. 9, 24), und welche Josephus (jüd. Kr. 6, 6) die erste der drey Mauern nennt, die Jerusalem zu dieses Geschichtschreibers Zeit hatte. Von den *Rissen* dieser *Mauer* ist hier die Rede. Die hier beschriebenen Massregeln wurden wirklich von Hiskia getroffen, als Sanherib heranzog. 2 Chron. 32, 5: *und er bauete die niedergerissene (oder lückenhafte) Mauer, und erhöhte die Thürme, und (bauete) ausserhalb eine andere Mauer, und befestigte Millo in der Davidstadt, und machte Gewehre in Menge und Schilde.* — *Ihr sammelt das Wasser des untern Teiches*) Ueber das Topographische und den Zweck dieser Massregel s. zu 7, 3. קִבֵּץ ist wahrscheinlich s. v. a. einziehen, also: ableiten, wie אָסַף, und die Operation bestand darin, dass man den Bach Siloë, welcher zuvor ausser den Mauern strömte, und 2 Teiche bildete, durch eine unterirdische Wasserleitung, welche man durch den Felsen Zion brach, in die Stadt ableitete. Nach 2 Chron. 32 liess Hiskia die Quellen ausserhalb der Stadt verstopfen. V. 3: *und er (Hiskia) ward Raths mit seinen Obersten und seinen Helden, die Wasserquellen zu verstopfen ausserhalb der Stadt. . . . 4. und es versammelte sich viel Volks, und sie verstopften alle Quellen und den*

Bach, der mitten durch das Land fliefst, *und sprachen: warum sollten die Könige von Assyrien kommen, und viel Wasser finden?* Von der Wasserleitung redet aber 2 Kön. 20, 20: *und die übrige Geschichte Hiskia's .... wie er den Teich und die Wasserleitung gemacht, und das Wasser in die Stadt geleitet, siehe das steht geschrieben u. s. w.*, und Sirach 48, 17 beym Lobe des Hiskia: Ἐζεκίας ὠχύρωσε τὴν πόλιν αὐτοῦ καὶ εἰσήγαγεν εἰς μέσον αὐτῆς ὕδωρ (nach *Alex.* und *Complut.*)· ὤρυξε σιδήρῳ ἀκρότομον, καὶ ᾠκοδόμησε κρήνας εἰς ὕδατα. *Symmachus* (beym Procopius, der aber wohl mehr den Sinn, als die eigentlichen Worte dieses Uebersetzers angibt): καὶ τὸ τῆς ἀρχαίας κολυμβήθρας ὕδωρ εἰς τὴν πόλιν μετοχετεύσαντες. Vor der Belagerung Jerusalem's durch Titus waren diese Quellen beynahe versiegt, so dafs man diese Mafsregel vernachlässigte; aber zum Glück für die Römer flossen sie darauf wieder reichlicher (Jos. jüd. Kr. 6, *cap.* 11).

10. 11. Sie *zählen die Häuser*, um zu sehen, was sich davon entbehren lasse. Der Ausdruck בֵּין הַחֹמֹתַיִם *zwischen den beyden Mauern* kommt auch 2 Kön. 24, 4; Jer. 39, 4 vor, und zwar in Verbindung mit den königlichen Gärten, welche nahe bey der Quelle von Siloa, und dem *oberen* oder *Königsteiche* wären. Dieser letztere ist nun wahrscheinlich auch der *alte Teich* an unserer Stelle, und die eine Mauer, welche hinderte, sich dem Felsen Zion zu nähern, wurde mit in der Absicht gezogen, um den Feind von der Quelle abzuschneiden. Von derselben ist wohl 2 Chron. 33, 14 die Rede, wo es von Manasse heifst: *und hernach bauete er* (d. i. stellete er her) *die äufsere Mauer der Davidsstadt, westlich von Gihon im Thale, bis an das Fischthor, und führte sie nach dem Hügel*, und Neh. 3. 15, wo sie die *Mauer des Teiches Schelah* d. i. *Siloa* genannt wird. — *Aber ihr blicket nicht — bereitet von fernher*) Man merke auf den, selbst im Ausdrucke beobachteten, Gegensatz mit V. 8 und 9. Sie *blicken nach* dem Waffenhause und *sehen nach* den

Mauerrissen (תַּבֵּט, רְאִיתֶם), aber sie *blicken nicht nach* Gott, der dieses verhängt hat, *sehen nicht nach* dem, der ihnen dieses längst bestimmt (לֹא הִבַּטְתֶּם, לֹא רְאִיתֶם). רָאָה mit dem *Accus. nach*, *auf* etwas sehen 26, 10. 1 Mos. 39, 23. Kohel. 11, 4. 1 Kön. 12, 16. יָצַר *entwerfen*, hier von der Vorbereitung oder Vorherbestimmung im göttlichen Rathschlusse, und im Gegensatz der Ausführung. Vgl. 46, 11: יָצַרְתִּי אַף אֶעֱשֶׂנָּה, und 37, 26.

12. 13. Ueber die hier erwähnten Trauergebräuche s. zu 15, 3. Der Prophet verlangt dergleichen, als Zeichen der religiösen und gottergebenen Stimmung, mit welcher das Volk hätte die göttliche Strafe aufnehmen sollen (vgl. zu 38, 15). Die historischen Infinitiven שָׁתוֹת, אָכֹל, שָׁחֹט, הָרֹג dienen trefflich dazu, die Rede zu heben und lebhafter zu machen. Aus demselben Grunde fehlt auch nachher לֵאמֹר. Vgl. 21, 5. Die letzte Form שָׁתוֹת ist gegen die grammatische Analogie (Lehrgeb. 427) und findet sich in ähnlicher Verbindung nur 42, 20 im Keri. Die Aeusserungen frevelen Leichtsinn's der Zioniten finden eine gute Parallele in der epicureischen Grabschrift, welche sich Sardanapal gesetzt haben soll, und welche *Diod. Sic.* 2, 23 in der metrischen Uebersetzung eines Griechen mittheilt:

„ *Εὖ εἰδὼς ὅτι θνητὸς ἔφυς, σὸν θυμὸν ἄεξε,*
„ *Τερπόμενος θαλίῃσι· θανόντι σοι οὔτις ὄνησις.*
„ *Καὶ γὰρ ἐγὼ σποδός εἰμι, Νίνου μεγάλης βασιλεύσας.*
„ *Ταῦτ' ἔχω, ὅσσ' ἔφαγον καὶ ἐφύβρισα, καὶ μετ' ἔρωτος*
„ *Τέρπν' ἔπαθον· τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια κεῖνα λέλειπται.*

Vgl. Herodot 2, 193 und Liv. 26, 13. Aehnliche Aeusserungen im Kohelet z. B. 5, 17. 9, 7 ff. sind zwar dort durch den bey aller Skepsis trefflichen ethischen Geist, der dieses Buch durchdringt, gemildert; würden aber den religiösen Ansichten der ältern Propheten ohne Zweifel sehr anstössig gewesen seyn. Aehnliche Stellen der Classiker s. bey Grotius zu d. St. und 1 Cor. 15, 32. — Die

letzten Infinitiven אָכוֹל וְשָׁתוֹ sind elliptisch zu nehmen für: אָכוֹל בֶּאֱכֹל וְשָׁתוֹ בִּשְׁתֹה.

14. Dieser gänzliche Mangel an religiösem Sinn und Glauben, und dieses frevele Spotten über Gottes Strafgerichte, erscheint dem Propheten als das Extrem von Gottlosigkeit, welches nie gesühnt werden könne, und auf welches Strafen über Strafen bis zu ihrer Vertilgung folgen müssen. Ein ähnliches Urtheil wird über dasselbe Vergehen 5, 19, und bes. 9, 9 ff. gefällt. Ganz consequent mufste auch dem Propheten, als Herold der Theokratie, die schnöde Verwerfung jedes religiösen Glaubens und jeder religiösen Ansicht der Dinge, als Extrem der Sündhaftigkeit erscheinen, da sie bey einem Volke ohne philosophische Bildung zugleich die unversiegliche Quelle aller Laster werden mufste. Unsere Stelle nebst 5, 19 und 9, 9 gibt übrigens eine instructive Parallele zu der *Lästerung des heiligen Geistes*, als der einzigen Sünde, die nie vergeben wird (Matth. 12, 32. Marc. 3, 29. Luc. 12, 10), denn auch hier kann es nach dem Zusammenhange kaum etwas anderes seyn, als die Ableugnung und Verhöhnung der Wirksamkeit Gottes und seines Geistes auf Erden, gerade wie 5, 19, im Grunde also die epicureische Ansicht, die auch Hiob's Feinde dem Unglücklichen vorwerfen (Hiob 22, 13 ff.). Hier im A. T., wo noch von keinem Vergeltungszustand jenseits die Rede ist, wird die Verdammung natürlich auf diese Welt eingeschränkt, aber schon der Chaldäer hat die Strafe geschärft, indem er sie bis zum *zweyten Tode*, den die Verdammten in der Unterwelt sterben werden (s. Einleit. S. 79), reichen läfst. — נִגְלָה בְאָזְנָי יְהוָה צְבָאוֹת *es offenbarte sich vor meinen Ohren* (d. i. mir, vgl. 5, 9) *Jehova der Heerschaaren*, vgl. 1 Sam. 2, 27. 3, 21. Einen ganz falschen Begriff gibt es, wenn man mit den *LXX* und *Syr.* verbindet: *es* (diese Sünde der Zioniten) *ward kund vor Jehova's Ohren* (בְּאָזְנָי). אִם steht als negative Schwurpartikel.

Kap. 22, 15—25.

Gegen *Sebna*, den Schloſshauptmann. Von Jehova gesandt begibt sich der Prophet zu diesem bisher mächtigen, prachtliebenden und in der Gunst seines Fürsten sich für immer sicher glaubenden Hofbeamten, und kündigt ihm an: er dürfe sich nicht herrliche Todtengrüfte bereiten lassen (V. 16), da sein Loos in Kurzem Absetzung und Verstoſsung aus dem Lande seyn und er den Tod im Auslande finden werde (V. 17—19). An seine Stelle werde Eljakim treten, ein frommer Mann und Wohlthäter des Volkes; der sicher auf seinem Posten stehend zugleich die Zierde und das Glück seiner Angehörigen machen werde (V. 20—24), während Er mit Allen stürze, deren Stütze er war (V. 25).

Unser Orakel ist als ein ganz persönliches, gegen Ein Individuum gerichtetes, in unserer Sammlung einzig; allein anderswo finden sich dergleichen mehrere, theils gegen irreligiöse Verfolger der Propheten gerichtet, z. B. Jer. 20, 1 ff. gegen den Pashur; Amos 7, 17 gegen Amazia, den Priester; oder gegen falsche Propheten Jer. 28, 15 ff. 29, 21 ff., theils auch zu Gunsten einzelner Individuen ausgesprochen, als Jer. 39, 15 ff., aus welchen Stellen man zugleich sieht, worin die prophetischen Wünsche, Drohungen oder Flüche in solchen Fällen bestanden. Vgl. noch den Fluch des Elisa über die ihn verspottenden Knaben (2 Kön. 2, 23-25), im Koran die *Sur.* 111 gegen des Propheten Feind, Abu-Laheb, und im N. T. den Fluch über Ananias (Apostelgesch. 5, 1 ff.). Liefert uns doch das N. T. selbst ein Beyspiel eines prophetischen Fluches über leblose Gegenstände, welche den Unwillen eines Gottesgesandten reizten, in der Verfluchung des Feigenbaumes!

Der hier genannte Eljakim kommt zur Zeit der Invasion des Sanherib, als Pallastpräfect vor (36, 3. 37, 2), woraus man sieht, daſs damals die vom Propheten vorausgesagte Absetzung wirklich vor sich gegangen war. Neben ihm erscheint aber auch *Sebna* als *königlicher Schreiber*, und man hat keinen hinlänglichen Grund, diesen für eine von dem hier genannten verschiedene Person zu halten, wenn man sich nur hinlänglich in den Geist und Zweck dieses Orakels zu versetzen weiſs. Dieser Sebna gehörte ohne Zweifel zu der irreligiösen,

antitheokratischen Partey der königlichen Räthe des Hiskia, welche Jesaia weiter unten (s. die Einleit. zu Kap. 28—33) so lebhaft bekämpft, und welche unter andern auch namentlich dem Propheten entgegenwirkte. Er mochte selbst an der *Spitze* dieser Partey stehen. Gerade in einem Zeitpuncte, wo er am festesten zu stehen glaubte, wankte das Zutrauen des Königs, der, wie immer, gern den Rathschlägen des Propheten Gehör gab, sein Fall war entschieden, und der Prophet macht nun durch dieses Orakel seinem gerechten Unwillen gegen ihn Luft, ihm nächst der Absetzung auch Verweisung ankündigend. Zu letzterer kam es nun wahrscheinlich nicht, der König beschränkte sich auf einen Wechsel der Aemter, oder er ward wieder begnadigt. Dafs solche Weissagungen mehr Flüche und Verwünschungen als eigentliche Vorhersagungen waren, erhellt aus Amos 7, 17 deutlich. Hier ist es noch besonders merkwürdig, dafs kein Grund der dem Sebna angekündigten Strafe angegeben wird. Ohne Zweifel hat man sich aber (wenn nicht vor unserem Stücke etwas verloren gegangen seyn sollte) den obigen allgemeinen zu denken.

Eichhorn (hebr. Propheten I, S. 276) betrachtet die Rede Jesaia's als die *Absetzungsrede* des Sebna, die er als *Hofprophet* im Namen und Auftrage des Königs an denselben gehalten habe, und meint, es möge zu dem Geschäfte der Hofpropheten gehört haben, den ersten Staatsdienern auf solche Weise des Königs Ungnade anzuzeigen. An einen königlichen Auftrag kann aber wohl schon deshalb nicht gedacht werden, weil der Prophet hier im Namen *Gottes* spricht, wie des *Königs Wille* nie genannt wird; ferner ist dagegen die Analogie der übrigen ähnlichen Orakel und selbst der Umstand der wahrscheinlich nicht vollständigen Erfüllung. Sollte aber wohl überhaupt das Verhältnifs eines Propheten, wie Jesaia, richtig aufgefafst seyn, wenn er hier als *Hof*prophet, mit offiziellen Einsetzungs- und *Absetzungsreden* beauftragt, charakterisirt wird?

Der Zeit nach trifft dieses Orakel mit dem ersten Theile von Kap. 22 ungefähr zusammen; doch wird man es als ein davon abgesondertes Stück zu betrachten haben.

15. סֹכֵן ist der allgemeinere Begriff für *königlicher Grofsbeamter*, welchem der speziellere des אֲשֶׁר עַל הַבָּיִת

untergeordnet ist. Die natürlichste Erklärung ist: Vertrauter, Freund des Königs, welches bey den Hebräern (רֵעַ הַמֶּלֶךְ 1 Kön. 4, 5. 1 Chron. 27, 33), Griechen (Diod. 15, 10. Polyb. 5, 16. 1 Macc. 10, 65. 11, 26, 27), Lateinern (*amicus regis Nep. Milt.* 3. *Curt.* 4, 1), von den *königlichen Räthen* und ersten Beamten der Krone gebraucht wird. Daher das *Fem.* סֹכֶנֶת *amica regis* (1 Kön. 1, 2. 4), vgl. הִסְכִּין *Hiph.* etwas gewohnt, damit vertraut seyn. — *Chald.* und *Saad.* haben dem Worte schon die speziellere Bedeutung des folgenden אֲשֶׁר עַל הַבָּיִת beygelegt, daher ersterer: פַּרְנְסָא; letzterer وكيل d. i. Besorger des Hauswesens, Schaffner. Diese nebst den übrigen Rabbinen combiniren es mit מִסְכְּנוֹת (2 Mos. 1, 11) Vorräthe, Magazine, daher *Abulwalid:* الخازن *thesaurarius, condus, Aben Esra* und *Kimchi:* פקיד על המזון, פקיד על האוצר *Aufseher über den Schatz.* Wollte man dieses annehmen, so liefse sich auch (mit *Coccejus* und *Schultens* zu Hiob 22, 3) die Bedeutung: *sorgen, wirthschaften* an die des *Nützens, Frommens* (Hiob 22, 2. 23, 5) anknüpften. In dem הַזֶּה liegt vielleicht ein verächtlicher Nebenbegriff, wie in οὗτος, *iste* (2 Mos. 32, 1. 1 Sam. 10, 27. Hiob 38, 2), sowie in der Construction mit עַל für אֶל, dafs er ihm keine angenehme Nachricht brachte. So im Arab. دخل الى zu jem. hineingehen, mit على dass., aber mit dem Nebenbegriff der Lästigkeit oder eines Unglücks, welches er mit sich bringt, z. B. Tausend und Eine Nacht *no.* 162 (in Bernstein arab. Chrest. S. 189. Z. 11); wiewohl der Unterschied nicht immer beobachtet wird (vgl. Cor. 3, 32).

Der Ausdruck אֲשֶׁר עַל הַבָּיִת bezeichnet, wenn von Privatpersonen die Rede ist, das Amt des Haushofmeisters (1 Mos. 39, 4. 43, 16. 44, 1), οἰκονόμος Luc. 12, 42. 16, 1. 3. 8, und in Beziehung auf einen königlichen Hof denjenigen Grofsbeamten, welcher die Aufsicht über das Hauswesen des Königs, also seine Güter, Ausgaben,

Kleider und Geräthe, Bedienung u. s. w. hat (1 Kön. 4, 6. 18, 3. Dan. 2, 49. unten 36, 3), also dem Nazir bey den Persern (s. Paulsen Regierung der Morgenländer S. 321), dem *magister palatii* an den Höfen des Mittelalters, dem Hofmarschall oder Oberhofmeister der neuern Höfe entspricht. Der Chaldäer hat בַּיְתָא fälschlich vom *Tempel* genommen, und es von einem geistlichen Amte verstanden, welches auch auf seine Erklärungen von V. 21. 22. 24 Einfluſs hat. Am Ende des Verses setzen 2 *Codd.* hinzu: וְאָמַרְתָּ אֵלָיו, welches auch die Verss. bis auf *Saadia* ausdrücken. Allerdings muſs es hinzugedacht werden (vgl. V. 15), aber in den Text ist es deshalb nicht einzuschalten.

16. *Sebna*, vielleicht ein *homo novus*, ist im Begriff, sich in den Felsen bey Jerusalem ein kostbares Familienbegräbniſs bereiten zu lassen, und eben dort scheint ihn der Prophet anzureden. Welchen Werth die Hebräer von jeher auf Erb- und Familiengrüfte gelegt haben, ist schon aus den umständlichen Erzählungen der Genesis von Abrahams Erbgruft (Kap. 23. vgl. 49, 29—31. 50, 13) ersichtlich. Solcher Felsengräber (μνημεῖα λαξευτὰ Luc. 23, 53) finden sich nun noch heut zu Tage in der Nähe von Jerusalem drey verschiedene Gruppen, die von Seiten ihres Umfanges und der vollendeten Kunstarbeit zu den merkwürdigsten Denkmählern des Alterthums in Palästina gehören, viel Uebereinstimmendes mit den berühmtern in Indien, Persien und Aegypten haben, übrigens ihrem Ursprunge nach unbekannt sind. Dieses sind die Gräber am Oelberge hin (*Cassas voyages pittoresques T. III. tab.* 29—40. *Chateaubriand II*, 258. *Clarke's Travels II*, S. 591), die sogenannten Gräber Juda's an der Nordseite von Jerusalem (*Cassas* a. a. O. *tab.* 19—26. *Clarke II*, 599) und die Gräber der Richter nördlich von der Stadt auf dem Wege nach Emmaus, s. Rosenmüller Ansichten von Palästina H. 1. *no.* 11. 12. und H. 2. *no.* 1. Die wichtigsten unter diesen sind die

worden. Vgl. noch Jer. 49, 35: *siehe! ich breche den Bogen Elams, seine vornehmste Stärke. — mit Wagen voll Mannschaft und Reitern)* näml. kommt Elam. Das vor פָּרָשִׁים fehlende ו ist in 20 Codd. und einigen Ausgg. ergänzt. רֶכֶב אָדָם habe ich mit *Aqu. Theod. Chald. Syr. Saad.* als Nominativ und Genitiv verbunden, vgl. 21, 9: רֶכֶב אִישׁ. And. z. B. *Coccejus* und *Vitringa* erklären: *mit Kriegswagen, Mannschaft (d. i. Fußvolk), Reitern* oder *Rossen* (s. über פָּרָשׁ *equus*, *de Dieu* zu d. St.; *Bocharti Hieroz. T. I. S. 35. ed. Lips.*), wobey nur die Schwierigkeit ist, daſs אָדָם nicht weiter in diesem Gegensatze mit Reiter oder Wagen vorkommt. *Houbigant* und *Lowth* vermuthen, daſs zu lesen sey בְּרֶכֶב אֲרָם פָּרָשִׁים, weil die Erwähnung von Völkern im ersten und dritten Gliede wahrscheinlich mache, daſs auch im zweyten ein solches erwähnt sey, und אֲרָם Amos 9, 7 neben *Kir* genannt werde. Man könnte dann erklären: *mit Wagen (kommen) die Syrer (und) Reitern*, was nicht unpassend wäre, sofern die Syrer damals schon den Assyrern gehorchten; aber freylich unnöthig ist. — *und Kir entblöſst den Schild)* קִיר eine Gegend unter assyrischer Herrschaft, in welche die Damascener ins Exil geführt worden (Amos 1, 5. 2 Kön. 16, 9), welche aber nach Amos 9, 7 zugleich das ursprüngliche Vaterland der Aramäer gewesen seyn soll. Mit Wahrscheinlichkeit versteht es Michaëlis (*Supplemm.* S. 2191. *Spicileg. T. II.* S. 121) von der Gegend am Flusse *Kür*, *Κύρος* der Griechen, im Zendischen *Kura*, armenisch Կուր, welcher zwischen dem schwarzen und caspischen Meere strömt, und mit dem Araxes zusammen in letzteres einflieſst (s. Wahl's Altes und Neues Vorder- und Mittelasien S. 766). Der Name *Kur*, *Kür* wird dort auch von der Gegend gebraucht (s. Büschings Magazin X. S. 420) und nach Wahl a. a. O. S. 472 hat گرجستان oder Grusien, Grusinien, gew. Georgien, davon seinen Namen. Bochart (*Geogr.* 1. 4, 32) verstand

eine Gegend des südlichen Medien, *Κουρήνη* bey Ptolemäus (VI, S. 148), Vitringa eine Stadt *Carina* in derselben Gegend. Das *Entblössen des Schildes* bezieht man am besten mit Rosenmüller auf die ledernen Ueberzüge der Schilde (*tegimenta, involucra clypeorum*), die die Soldaten auf dem Marsche trugen, um die Farben oder das Metall derselben zu erhalten (*Caes. de bello gall. II*, 21. *Cic. de nat. deor. II*, 14). Die alten Ueberss. haben allgemein hier קִיר als Appellativum aufgefasst, wornach auch Rosenmüller erklärt: (*Elam*) *entblösset die Mauer von dem Schilde* d. h. von ihren Beschützern d. i. treibt die Vertheidiger von der Mauer; welches ich der obigen Erklärung auf keinen Fall vorziehen möchte. Von den Rabbinen hat nur *Aben Esra* es als *Nom. propr.* genommen, und Amos 9, 7 verglichen. — *Die Reiter stellen sich gegen das Thor*) שָׁתוּ hier intransitiv für *sich stellen*, im militärischen Sinne, wie Ps. 3, 7, vgl. שִׂים 2 Kön. 16, 9. *Syr.* ܐܬܛܟܣܘ *sie reihen sich*. *Saad. sie stellen* (*Wachen*) *gegen die Thore.*

8. Juda wird schimpflich des letzten Schutzes beraubt; aber statt sich durch solche Strafe zum Herrn zu bekehren, thut es nichts, als an eitele Vertheidigungsanstalten denken (V. 9 — 11), sich frevelem Leichtsinn und der Verzweifelung (V. 13) überlassen. וַיְגַל אֵת מָסַךְ יְהוּדָה wörtl. man deckt die Decke Juda's auf, für: sie wird aufgedeckt (vgl. 21, 4. 28, 2). Die älteren Erklärer verstehen es von der Eroberung der letzten Schutzwehren Juda's, was nicht unpassend wäre; glücklicher aber hat Schultens (*Origg. hebr.* §. 258) nachgewiesen, dass die Phrase: *die Hülle aufdecken*, auch bey den Arabern vorkommt, wenn der Feind ein Volk der höchsten Schmach Preis gibt. *Arabs. vit. Tim. I*, S. 446: *antwortet baldmöglichst*, قبل ان ينكشف الغطا *ehe der Schleyer aufgedeckt wird; und euch kein Recht übrig bleibt*. Ebenso *Abulpharag. hist. dynast.* S. 549: Das

Sprachgebrauch. — Bey der Phrase צנוף יִצְנָפְךָ haben Hieron., Chald., Vitringa צנף in der Bedeutung verhüllen (s. v. a. غطى) genommen, in dem Sinne: er wird dich in Schande hüllen, womit man aber gänzlich aus dem Bilde fallen würde. Besser fasst man es in der Bedeutung: ergreifen, wie das arab. غطى, daher mit על sich an etwas vergreifen (1 Sam. 15, 19. 14, 32 Keri, vgl. 25, 14). Dann schreitet der Sinn sehr passend zu dem folgenden fort: fest dich packend, rollt er dich, wie ein Knäuel, einem ... Rosenmüller hat diese Bedeutung zweifelhaft gemacht, und jene Stellen bey Jarchi auf das Stammwort עיט heranfliegen (wie ein Raubvogel) beziehen wollen, was aber an den beyden ersten Stellen die Punctation (וַתַּעַט) nicht erlaubt. Unter den alten Uebersetzern hat die obige Bedeutung allein Saadias: يشتملك شملا er fasst dich fassend.

18. Schon in dem vorigen Verse war durch die pleonastischen Infinitiven ein besonderer Affect bezeichnet; hier noch mehr durch die doppelte Verbindung mit dem Infinitiv und dem abgeleiteten Nomen: צָנוֹף יִצְנָפְךָ צְנֵפָה. Saadias richtig: يقلبك تقليبا. — Dort deine prächtigen Wagen) Man kann den Satz mit Hieronymus ausfüllen: dort werden sie stehen (ibi erunt currus gloriae tuae); dort magst du damit prangen, wenn dir noch Lust und Vermögen dazu bleibt. Oder man nehme nach dem Parallelismus eine Art von Zeugma an, und denke sich einen Begriff hinzu, der mit תמות analog ist: dort mögen deine prächtigen Wägen verderben, ihr Ende finden. Die Pracht- und Staatswägen, ein seit Salomo eingeführter ägyptischer Luxus (1 Mos. 41, 43. 45, 19. 21. 27. Hohesl. 1, 9), führten zugleich auf kriegerischen Charakter ihres Besitzers (s. zu 2, 7. 30, 16). Die alten Uebers. haben die beyden letzten Glieder verbunden: deine prächtigen Wagen werden eine Schande des Hauses deines Herrn werden, ohne schicklichen Sinn.

19. Nach seiner Weise lässt der Prophet auf den bildlichen Ausdruck für Verweisung und Vertreibung aus dem Lande (V. 16. 17), noch den eigentlicheren folgen, welcher aber etwas weniger sagt, nämlich blos die Absetzung bezeichnet, um den Uebergang zu machen zu der Einsetzung des Eljakim. Im zweyten Gliede geht der Schriftsteller von der ersten in die dritte Person über (vgl. 34, 16. 44, 24. 25. 28), wobey es sich von selbst versteht, dass es nicht als verschiedene Lesart angenommen werden muss, wenn *Alex. Syr. Vulg.* die Personen conformiren.

20. קָרָא berufen, zu etwas bestimmen, von Gott gesagt (42, 6. 48, 12. 49, 1): dort mit dem *Accus.*, hier mit ל. Eljakim heisst ein *Knecht* d. i. frommer Verehrer *Gottes* (54, 17. 65, 8. 9. 13), und gehörte also ohne Zweifel zu der kleinern Anzahl der Anhänger der Theokratie, zu welcher auch der König gezählt werden konnte. S. die Inhaltsanzeige.

21. Die Hofbeamten müssen, wie man sieht, bey den Hebräern, gleich den Priestern, und gleich den Hofbeamten der heutigen Perser und Türken eine besondere Amtskleidung getragen haben, die nach den einzelnen Hofämtern verschieden war, daher die Uebertragung des Amtes mit einer Einkleidung verbunden ist. אַבְנֵט ist nicht jeder Gürtel, sondern nur der kostbarere der Priester und Vornehmen, חִזֵּק fest anziehen, umbinden (28, 22. Neh. 2, 8). *Vater* in Beziehung auf die Einwohner Jerusalems und Juda's ist s. v. a. Wohlthäter, Versorger (s. zu 9, 5. S. 366). *Saadi* nach einem andern Tropus استاد *Meister*, Lehrer. *Aben Esra*: מלמד טוב ומורה כאב der (wie) *Gutes lehrt, und liebt, wie ein Vater.*

22. Wie dem Haushalter die Schlüssel des Hauses anvertraut sind, so dem königlichen Haushalter die Schlüssel des Hauses David. *Den Schlüssel des Hauses David lege ich auf seine Schulter* ist tropischer Ausdruck für: ich übergebe ihm denselben, vertraue ihm denselben zu,

s, v. a. *lege ihn in seine Hände* oder mit der hebräischen Phrase: *auf seine Hand, auf seine Hände* (1 Mos. 42, 37. 1 Sam. 17, 22. 1 Kön. 14, 27. 2 Kön. 10, 24. 12, 12. 22, 5. 9), aber mit dem Nebenbegriffe, dass das Amt eine Bürde ist (s. S. 363), gerade wie 9, 5: *auf dessen Schulter Herrschaft ruhet.* Vollkommen richtig löst es der Chaldäer auf: וְאֶתֵּן מַפְתְּחֵי בֵּית מַקְדְּשָׁא וְשׁוּלְטַן בֵּית דָּוִד בִּידֵיהּ *ich lege den Schlüssel des Heiligthums* (s. darüber bey V. 15) *und die Herrschaft über Davids Haus in seine Hand.* Nach genauer *Saadias:* واجعل مفتاح بيت داود في يده *ich lege den Schlüssel des Hauses David in seine Hand.* Vgl. auch Matth. 16, 19 das Symbol der Schlüssel des Himmels, und Apoc. 3, 7 das aus unserer Stelle genommene Bild von den Schlüsseln des Hauses David, die der Messias führt. Hiermit nicht zufrieden, hat *Gratius* ganz zur Unzeit den tropischen Ausdruck buchstäblich genommen, und an das Abzeichen eines Schlüssels gedacht, welches der Palastpräfect der Hebräer auf der Schulter (als *Epaulet*) eingewirkt getragen haben möge, wie es etwa unsere Kammerherren auf der Tasche tragen. Spätere haben noch die Parallele beygebracht, dass auch bey den Ceresprieste/rn diejenigen, welche die Aufsicht über den Tempel hatten, einen Schlüssel *über die Schulter gehangen* trugen (*Callim. hymn. in Cerer.* 45 und dazu *Spanheim's* Note), worauf es die biblischen Archäologen geradezu in ihre Compendien einregistrirt und als Thatsache angenommen haben (*Jahn II, 2.* S. 268). Aus dieser Stelle, wo der Schulter blos tropisch erwähnt wird, darf dieses aber so wenig gefolgert werden, als aus Kap. 9, 5, dass die hebräischen Könige *die Herrschaft* oder ein Symbol derselben *auf der Schulter* getragen haben. Obendrein steht hier nicht einmal כָּתֵף, sondern שְׁכֶם eig. *Nacken*, auf welchem sich das Schlüssel-Epaulet noch sonderbarer ausgenommen haben würde. — *wo er öffnet, soll niemand schliessen* u. s. w.) Vor פֹּתֵחַ und סֹגֵר ist אשר hinzuzudenken, (vgl. 5, 4. 66, 12. Lehrgeb.

S. 845). — In dem gewöhnlichen Texte der *LXX* ist der Vers zwey Mal übersetzt, ein Mal mit Beybehaltung, das andere Mal mit Auflösung des Tropus: *Καὶ δώσω τὴν δόξαν Δαυὶδ αὐτῷ, καὶ ἄρξει, καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀντιλέγων· καὶ δώσω αὐτῷ τὴν κλεῖδα οἴκου Δαυὶδ ἐπὶ τῷ ὤμῳ αὐτοῦ* (*Ms. Alex.* *ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ*), *καὶ ἀνοίξει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀποκλείων, καὶ κλείσει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀνοίγων.* Nun aber ist es gar nicht zweifelhaft, dafs nur die erstere freye Uebersetzung dem alexandrinischen Uebersetzer angehöre, und die zweyte wörtlichere aus einer andern Version hineingerathen sey, namentlich aus *Aqu.* und *Theodot.*, welche bis auf das Wort *αὐτῷ* (welches sie nicht haben) mit der alexandrinischen Lesart der *LXX* stimmen. Daher kommt es, dafs die Aldinische und Complutensische Ausgabe jene beyden Theile des Verses transponiren, der Araber aber die zweyte Version gänzlich wegläfst. Da sie sich aber doch in der *Itala* findet, so wird man annehmen müssen, dafs sie nicht durch die Hexapla, sondern schon früher hineinkam, und durch Origenes gestrichen worden war. *Symmachus* hat statt *δώσω* — *ἐπιθήσω*, und auch diese Lesart findet sich im *Cod. Marchal.* der *LXX*. Der Alexandriner hat übrigens *Schlüssel* als Symbol der *Gewalt* genommen, wie es Apoc. 3, 7 vorkommt.

23. Sinn des Bildes: ich will dem neuen bessern Beamten eine feste und bleibende Lage geben: er soll eine Zierde für sein ganzes Geschlecht werden. יָתֵד *Nagel* oder *Pflock* steht hier geradezu für einen festen Wohnsitz Esra 9, 8: לָתֶת־לָנוּ יָתֵד בִּמְקוֹם קָדְשׁוֹ *dafs er uns einen festen Wohnsitz gegeben am heiligen Orte*, vgl. V. 9, wo dafür גָּדֵר steht, und Zach. 10, 4. Dasselbe Bild haben die Araber. *Vit. Timuri T. I.* S. 134. Z. 11: قد ثبتت اوتاد محمد بن مظفر *als die Zeltpflöcke des Muhammed, des Sohnes Modaffer, fest eingeschlagen worden*, d. h. als seine Herrschaft sich befestigt hatte, und

S. 228. Z. 4, wo es von Persien heifst: *seine Städte sind zahlreich, seiner Dörfer viel* واوتاد اوتادها راسخة *und die Pflöcke seiner Berge fest eingeschlagen* d. h. und die Burgen seiner Gebirge sicher, nicht zu erobern. Wahrscheinlich gehört dahin auch ذى الاوتاد *Herr der Pflöcke,* welches *Cor.* 38, 11 (13 *Marracc.*) und 89, 9 als Beynamen des Pharao vorkommt, und nach *Giggejus* (im gedr. *Kamûs* steht es nicht) und *Willmet* sich auf seine *sichere* od. *sicher geglaubte Herrschaft* bezieht; gar unwahrscheinlich sind nämlich die von den einheimischen Erklärern (*Gelaleddin* bey *Maracc.* S. 597. *Beidawi* bey *Sale* S. 518) gegebenen Deutungen. Analog ist endlich auch eine sehr beliebte Wendung des Jeremia: נְטַעְתִּים וְלֹא אֶתּשׁ *ich will sie pflanzen und nicht ausreifsen* (24, 6. 32, 41. 42, 10. 45, 4 u. s. w.) d. i. ihnen bleibende Wohnsitze geben. — *LXX* und *Chald.* haben das Bild aufgelöst: στήσω αὐτὸν ἄρχοντα ἐν τόπῳ πιστῷ, אֲמַנֵּיהּ אֲמַרְכָּל מְהֵימַן מְשַׁמֵּשׁ בַּאֲתַר קַיָּם *ich will ihn zu einem treuen Aufseher bestellen, der seinen Dienst an einem sichern Orte versieht.* — *er wird ein Sitz des Ruhms für seines Vaters Haus*) d. i. eine reiche Quelle, eine Fülle von Ehre für sein ganzes Geschlecht.

24. Sinn: an dieses mächtig gewordene Glied der Familie werden sich dann alle seine Angehörigen, vornehm und gering, gleichsam ein ganzes Heer von Nepoten, anhängen, und er wird ihnen eine sichere Stütze seyn, so wie Sebna's Familie mit ihm fallen wird (V. 25). Beyde Verse bezeichnen sehr treffend den Nepotismus unter den Grofsen von Jerusalem, der an den morgenländischen Höfen überhaupt begreiflich ein so gröfser seyn mufs, da die einflufsreichsten und einträglichsten Aemter lediglich durch die Laune des Monarchen, meistens ohne alle Rücksicht auf Geburt, dem Niedrigsten gegeben, aber ebenso schnell wieder genommen werden. Das Bild vom Nagel oder Pflock (V. 23) ist beybehalten;

und des neuen Großbeamten zahlreiche vornehme und niedere Sippschaft wird durch die mancherley größeren und kleineren Geräthe, die man an den Nagel hängt, bezeichnet. Daneben steht aber ein anderer mehr eigentlicher Ausdruck, mit welchem der Schriftsteller aus dem Bilde fällt, nämlich: הַצֶּאֱצָאִים וְהַצְּפִעוֹת edlere und unedlere Sprossen.

Das letzte schwierige Wort nebst einigen Derivaten desselben Stammes wird man sich am besten auf folgende Art etymologisch erläutern. Die Wurzel צָפַע, ضفع scheint die Bedeutung: *protrusit, propulit, hervorbringen, hervorstoßen* gehabt zu haben, wie دفع *trusit* (vgl. צָפַן a. v. a. دفن verbergen, צָנַע, ضنع und צָנַח, ضنح niedrig seyn), aber nur von Productionen unedlerer Art gebraucht worden zu seyn. Daher: a) צְפִיעַ von thierischen Excrementen (Ezech. 4, 15), arab. und äthiop. ضفع, ፀፍዕ Mist, Kameelmist, und im Verbo ضَفَعَ *pepedit*; daher ferner *b*) צֶפַע von der Schlangen- und Natter*brut*, γεννήματα ἐχιδνῶν (14, 29), wovon צִפְעֹנִי (11, 8. 59, 5. Sprüchw. 23, 32) eig. was dazu gehört, dann von der Otter selbst (trefflich *LXX* ἔκγονα ἀσπίδων 11, 8. 14, 29). An unserer Stelle, wo es neben צֶאֱצָאִים *Sprossen* von einem Producte des Pflanzenreiches steht, bedeutet es hiernach die *unedleren Sprossen* und *Getriebe*, gleichsam den *Auswurf* des Baumes, welches dann auf die unedleren Sprossen der Familie übergetragen ist. Die Wurzel darf also nicht mit dem arab. صفع (mit ص) verglichen werden, und صوقعة *Diadem, Krone*, welches man öfter verglichen hat, hat weder mit diesem Worte, noch mit den Ottern etwas gemein. Den ungefähren Sinn haben allerdings *Chald.* (*Kinder und Kindeskinder*), *Kimchi* und *Aben Esra* (*Söhne und Töchter*), besser aber *LXX*, welche den Tropus in diesen und den folgenden Worten durch: ἀπὸ

μοχλοῦ ἐκ μεγάλου aufgelöst haben. Daß der Prophet mitten in einer Allegorie den Gegenstand mit eigentlichen Ausdrücken benenne, oder in ein anderes Bild falle, wird aufmerksamen Lesern desselben nicht auffallen (vgl. 9, 17 — 19. 10, 18), und sie werden nicht mit *Michaëlis* (*Supplemm. ad Lex. hebr.* S. 2132) einwenden, daß man ja die Sprößlinge der Familie nicht an einen Pflock hängen könne. Wird doch bey Daniel (4, 20) der Baumstamm, der den Nebucadnezar bezeichnet, in Ketten gelegt, muß unter freyem Himmel bleiben, und bekommt statt des Menschenherzen ein thierisches Herz.

In dem vorigen Bilde heißt es darauf: *alle kleine Gefäßse*) eig. Gefäße der Kleinheit (vgl. 17, 10), *Becken und Flaschen von allerhand Art*) wörtl. von den Becken-Gefäßen bis zu allen Flaschen-Gefäßen, d. i. sowohl Becken als Flaschen aller Art, Gefäße von jeder Form. Ueber וְעַד — מִן *sowohl, als auch* vgl. 1 Mos. 14, 23. 2 Mos. 22, 3. אַגָּן *Becken* (2 Mos. 24, 6. Hohesl. 7, 3) findet sich auch im Arab. unter mehreren Formen إِجَّانَة, إِيجَانَة, إِنْجَانَة, im Syr. ܐܓܢܐ, und im Zabischen, wo אגאנא *Cod. Nasar. III,* 178. Z. 12 von dem Wein-Crater vorkommt. *Juda b. Karisch* erklärt es: اجاجين جفان وبقال انجانات *es entspricht dem arabischen* اجاجين *Becken, wofür man auch* انجانات *sagt.* נְבָלִים sind irdene Krüge oder Flaschen, vielleicht vorzüglich von zuckerhutförmiger Gestalt, wie die *cadi* der Römer, woher sich die Combination der Bedeutung mit נֵבֶל (dreyeckigte) Harfe erklärt. An diese letztere Bedeutung haben sich *Chald.*, *Saadias*, *Jarchi* gehalten, wenn sie die Worte von den Priestern, die die heiligen Becken handhaben, und den *harfen*spielenden Leviten erklären. Recht gut hat dagegen die LXX den Sinn ausgedrückt: ἀπὸ σκευῶν τῶν μικρῶν, ἀπὸ σκευῶν τῶν ἀγανῶν ἕως

τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου, καὶ ἔσονται ἐπικρεμάμενοι αὐτῷ.

25. Zu derselben Zeit, wo Eljakim diesen rühmlichen Posten erhält, wird Sebna gestürzt, und mit ihm sein ganzer Anhang. Das Bild ist dasselbe. Ganz wider den Sinn haben der *Chald.* und *Hieronymus* diesen Vers ebenfalls auf den Eljakim bezogen.

Kap. 23.

Zum Behuf der historischen Kritik dieses für manche Punkte der alten Geschichte nicht unwichtigen Orakels wird es nützlich seyn, der Inhaltsanzeige

I.

einige Hauptpunkte aus der *Geschichte von Tyrus* [a]), besonders in Beziehung auf sein Verhältniss zum A. T. und mit besonderer Rücksicht der alttestamentlichen Nachrichten voranzuschicken.

Das weltberühmte, durch seinen Handel und seine Verdienste um die Cultur der alten Welt unsterbliche Volk, welches die Griechen *Phönizier* nennen, gehörte zu den *canaanitischen* Stämmen, welche vor der Invasion der Hebräer unter Josua die ganze Küste von Aradus bis Gaza besetzt hatten. Es war der bedeutendste unter ihnen, und bewohnte, in der Bibel und bey Homer *Sidonier* genannt, die Meeresküste am Fusse des Libanon. Von der ältesten und zuerst berühmten Stadt *Sidon*, war der Name auf den ganzen Stamm übergegangen (s. zu V. 4), wiewohl sich gegen die Zeit von David und Salomo die

a) Das Alterthum hatte vollständigere Werke über die Geschichte von Tyrus von *Menander Ephesius*, *Dius*, *Teucer von Cyzicum*. Von Neuern vgl. über das Historischgeographische *Vitringa II*, 664. *Relandi Palaestina* S. 1046 — 56. *Mannert* VI, 1 S. 350 ff., über die Colonieen *Bocharti Canaan s. de coloniis Phoenicum*, *P. II.* der *Geographia sacra*, und *Heeren's* Ideen Th. 1. S. 609. Ueber die biblischen Orakel in Beziehung darauf: *Jo. Chr. Iselii*, (*resp. Ryhiner*) *dissert. phil. theol. de urbe Tyro et prophetarum de ea vaticiniis. Basil.* 1715. 4.

Festlande Tyrus zu weit bedeutenderem Ansehn, als Sidon, erhob, und diesen Rang fast immer, wenige Zeiträume ausgenommen, behauptete.

Obgleich nach dem theokratischen System Mosis alle canaanitische Völker ausgerottet werden sollten, so würde dieses doch nicht ausgeführt, und die Sidonier nebst den an der südlichen Küste wohnenden Philistern blieben unbezwungen neben den Hebräern wohnen (Richt. 3, 3. 4), die auch nie mit diesem friedlichen Volke (Richt. 18, 7) in den geringsten Krieg verwickelt worden sind. Im Gegentheil vereinigte beyde Völker bald ein gemeinschaftliches Interesse. David wandte sich an Hiram, König von Tyrus, und erhielt von ihm Zedernholz und Arbeiter zum Behuf eines königlichen Palastes (2 Sam. 5, 11), und derselbe König lieferte dem Salomo Zedern, edle Metalle und Arbeiter zum Behuf des Tempelbaues, wie auch Schiffer zur Seefahrt nach Ophir, gegen Lieferung von Getreide und Oel, die Abtretung einiger Städte, und die Erlaubnifs, sich ebenfalls der idumäischen Häfen zu bedienen (1 Kön. 9, 10 — 14. 27. — 10, 22). Dieses gute Vernehmen dauerte fort, mehrere nördliche Stämme nahmen an dem phönizischen Handel Theil und bereicherten sich dadurch (1 Mos. 49, 13. 5 Mos. 33, 18. 19. vgl. oben zu 8, 23), und ein Jahrhundert später vermählte sich Ahab, König von Israel zu Samarien, mit Isabel, Tochter des Ethbaal, Königs der Sidonier, 1 Kön. 16, 31 (nach Menander *ap. Joseph. Archaeol.* 8, 13, §. 2 Ithobal, König von Tyrus, welches dasselbe ist s. zu V. 4). Nur den religiösen Israëliten, sowie den Anhängern und Wächtern der Theokratie, war es ein Gräuel, dafs schon Salomo sich von sidonischen Weibern hatte zum Dienst der Astarte verleiten lassen, und noch mehr, dafs Isabel aus Eifer für ihren vaterländischen Baalscultus selbst Verfolgungen über die Priester und Propheten Jehova's verhängte. Auch empfanden die Hebräer es natürlich übel, wenn der tyrische Kaufmann Neutralität und Speculationsgeist so weit trieb, in den Kriegen der Hebräer mit benachbarten Völkern hebräische Gefangene aufzukaufen, und Sclavenhandel mit ihnen zu treiben. Daher heifst es zuerst beym Amos

1, 9: *Um dreyer Frevel von Tyrus*
und um vierer willen, nehm' ich's nicht zurück,

weil sie die befreundeten Gefangenen Edom überliefert,
nicht eingedenk des Bruderbundes.
10. *Drum send' ich Feuer in Tyrus Mauern,*
das soll ihre Palläste fressen.

Denselben Frevel rügt er an den Philistäern in Gaza (V. 6—8). Gleichzeitig sagt Joel
4, 4 (9): *Und ihr, was wollt ihr an mir, Tyrus und Sidon .....*
6 (11): *Die Söhne Juda's und Jerusalems habt ihr den Griechen verkauft,*
um sie wegzuführen von ihren Gränzen.
7 (12): *Sieh' ich hole sie wieder vom Ort, dahin ihr sie verkauftet,*
und geb' euch Rache auf euer Haupt.
8 (13): *Ich verkaufe eure Söhne und eure Töchter durch Juda's Söhne,*
die verkaufen sie den Sabäern, an ein fernes Volk.
Jehova sprach's.

Derselbe spricht auch V. 5 (10) vom Wegnehmen des Goldes und Silbers von Juda, welches sie in ihre Tempel gebracht, was sich auf Räubereyen, aber auch auf Handelsbevortheilungen beziehen kann.

Bald nachher fand sich eine Veranlassung, welche diese prophetischen Flüche ihrer Erfüllung nahe brachte. Im Frieden mit allen Nachbarn, und nur auf seine Wirksamkeit nach Aussen bedacht, hatte das Volk bisher einer glücklichen Ruhe genossen, bis seine Reichthümer die Habsucht der assyrischen Eroberer reizten. Nachdem Samarien gefallen war, wandte sich Salmanassar auch gegen Tyrus, auf Veranlassung eines Aufstandes der Cyprier gegen die tyrische Herrschaft, wo Sidon, Arke und selbst Alt-Tyrus sich ihm unterwarfen, und ihm 60 Schiffe zur Eroberung der Insel-Veste gaben. Die Tyrer machten aber Friede mit Cypern, schlugen seine Flotte, und er mufste sich damit begnügen, die Insel 5 Jahre lang in einer Art von Blokadezustand zu halten, und namentlich vom Wasserholen am festen Lande abzuhalten a). So

a) Das hieher gehörige Fragment des Menander von Ephesus, welcher die Geschichte von Tyrus aus einheimischen Tempelarchiven schrieb (s. *Fabricii bibl. gr. T. I,* S. 166), beym Josephus (Archäol. IX, 14,

drohend aber dieser Krieg schien, so scheint sich doch Tyrus auf dem Gipfel seiner Macht, auf welchem es sich gerade zu der Zeit offenbar befand. Theils erscheint es in dieser Nachricht als die Herrin der ganzen phönizischen Küste und vieler Colonieen, theils ist es aus anderweiten Nachrichten bekannt, daſs gerade in diese Zeit die Gründung seiner meisten Pflanzstädte gehöre. Uebrigens erhellt zugleich aus dieser Nachricht klar, daſs der Sitz der Könige und der wichtigste Theil der Stadt schon auf der stark befestigten Insel lag: eine sehr glücklich gewählte Maſsregel gegen die mächtigen Eroberer Asiens, die alles zu Lande, aber nichts zur See vermochten (s. zu V. 4). Wenn unser Kapitel, wie ich es glaube, echt-jesaianisch ist, so muſs es auf Veranlassung dieser Expedition geschrieben seyn, und es würde dann daraus noch die geschichtliche Notiz gezogen werden können, daſs sich Salmanassar besonders chaldäischer Truppen (V. 13) in diesem Kriege bediente (s. unten no. II).

Als die Chaldäer nachher in der asiatischen Politik an die Stelle der Assyrer getreten waren, wollten diese die Plane derselben in Rücksicht auf Tyrus ausführen. Unter

§. 2) lautet vollständig also: „καὶ Ἐλουλαῖος ὄνομα αὐτῷ ἐβασίλευσεν ἔτη τριάκοντα ἕξ. οὗτος, ἀποστάντων Κιτταίων, ἀναπλεύσας προσηγάγετο αὐτοὺς πάλιν. Ἐπὶ τούτους πέμψας ὁ τῶν Ἀσσυρίων βασιλεὺς ἐπῆλθε Φοινίκην πολεμῶν ἅπασαν· ὅς τις σπεισάμενος εἰρήνην μετὰ πάντων ἀνεχώρησεν ὀπίσω. Ἀπέστη δὲ Τυρίων Σιδὼν καὶ Ἄρκη (Cod. Vat., Rom. Scaliger, Havercamp, Oberthür folgen, fälschlich: Ἄμη, denn dieses [illegible] gehört zum Reiche Israël, nicht zu Phönizien) καὶ ἡ πάλαι Τύρος, καὶ πολλαὶ ἄλλαι πόλεις, αἳ τῷ τῶν Ἀσσυρίων ἑαυτὰς βασιλεῖ παρέδοσαν· διὸ Τυρίων οὐχ ὑποταγέντων πάλιν ὁ βασιλεὺς ἐπ' αὐτοὺς ὑπέστρεψε, Φοινίκων συμπληρωσάντων αὐτῷ ναῦς ἑξήκοντα, καὶ ἐπικώπους ὀκτακοσίους· οἷς ἐπιπλεύσαντες οἱ Τύριοι ναυσὶ δώδεκα, τῶν νεῶν τῶν ἀντιπάλων διασπαρεισῶν, λαμβάνουσιν αἰχμαλώτους ἄνδρας εἰς πεντακοσίους· ἐπετάθη δὴ πάντων ἐν Τύρῳ τιμὴ διὰ ταῦτα. Ἀναζεύξας δ' ὁ τῶν Ἀσσυρίων βασιλεὺς κατέστησε φύλακας ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ καὶ τῶν ὑδραγωγείων, οἳ διακωλύσουσι Τυρίους ἀρύεσθαι. Καὶ τοῦτο ἔτεσι πέντε γενόμενον, ἐκαρτέρησαν πίνοντες ἐκ φρεάτων ὀρυκτῶν.“

Jithobal II. wurde Tyrus durch Nebucadnezar vom 7ten Jahre seiner Regierung an [3]) 13 Jahre lang belagert, bey welcher Gelegenheit Ezechiel (Kap. 26—28) den Fall derselben weissagt (vgl. Jer. 25, 22. 27, 3. 47, 4).

Ob es wirklich erobert worden? bedarf einer genauern Untersuchung, und wird nach den vorliegenden Quellen verneinend beantwortet werden müssen. Die von Josephus angeführten phönizischen Geschichtschreiber wissen davon nichts, und was noch mehr ist, Hieronymus führt ausdrücklich den ihm gemachten Einwurf an, dass kein einziger griechischer oder phönizischer Geschichtschreiber etwas davon melde [4]), wogegen späte jüdische Annalisten, die die geschichtlichen Thatsachen oft aus der Erfüllung der Orakel voraussetzen, gar kein Gewicht haben [5]). Dessenungeachtet haben *Roland*

3) *Jos. Archaeol.* X, 11, §. 1 sagt von Nebucadnezar: *καὶ Φιλόστρατος (s. Vossius de hist. graecis lib. II, S. 235. edit. Lugd.) ἐν ταῖς Ἰνδικαῖς αὐτοῦ καὶ Φοινικικαῖς ἱστορίαις, ὅτι οὗτος ὁ βασιλεὺς ἐπολιόρκησε Τύρον ἔτη ιγ', βασιλεύοντος κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν Ἰθωβάλου τῆς Τύρου.* *Contra Apionem* 1, §. 21 aus phönizischen Geschichten: *ἐπὶ Εἰθωβάλου τοῦ βασιλέως ἐπολιόρκησε Ναβουχοδονόσορος τὴν Τύρον ἐπ' ἔτη δεκατρία,* und nachher: *ἑβδόμῳ μὲν γὰρ ἔτει τῆς Ναβουχοδονοσόρου βασιλείας ἤρξατο πολιορκεῖν Τύρον.*

4) Dieses sagt ausdrücklich *Hieronymus* zu *Ezech.* 26, 7: *Graecas et Phoenicum maximeque Nicolai Damasceni, et alias barbarorum aiunt se, qui huic historiae contradicunt, legisse historias, et nihil super oppugnatione a Chaldaeis invenisse Tyriae civitatis, cum probare possimus multa dici in scripturis facta, quae in graecis voluminibus non inveniantur, nec debere nos eorum auctoritati acquiescere, quorum perfidiam et mendacia detestamur.* Uns, die wir die Sache anders beurtheilen, als der Kirchenvater, muss die Notiz von dem Stillschweigen aller griechischen Geschichtschreiber, welches sie schwerlich deswegen beobachteten, damit Ezechiels Weissagung unerfüllt schiene, von bedeutender Wichtigkeit seyn.

5) *Seder Olam cap.* 26: בשנת עשרים ושלש לנבוכדנצר [illegible] נתנה צר בידו ושטף את כל יהודים שהיו [illegible] ומואב im drey und zwanzigsten (Regierungs-) Jahre

(Palaestina S. 1056) und Mannert (Geographie der Griechen und Römer VI, 1. S. 565) das blosse Orakel, freylich aus sehr verschiedenen Gesichtspuncten, für hinreichend zum Beweise der historischen Thatsachen gehalten 6). Abgesehen davon, dass eine genauere Vergleichung der Orakel mit der Geschichte gar leicht von der Unrichtigkeit dieser Methode überzeugt, so lässt sich in diesem besonderen Falle aus dem Buche Ezechiel's selbst ein höchst wahrscheinlicher Beweis für die Nichteroberung von Tyrus durch Nebucadnezar führen. In dem Orakel gegen Aegypten nämlich (Kap. 29, 17 ff.), gegen welches Land Nebucadnezar sich nach der Belagerung von Tyrus wandte, heisst es gleich zu Anfang (V. 18): *Menschensohn! Nebucadnezar, der König von Babel, hat sein Heer einen grossen Dienst thun lassen gegen Tyrus, jedes Haupt ist kahl und jede Schulter abgerieben, und doch hat er keinen Lohn, weder für sich, noch für sein Heer aus Tyrus, für den Dienst, den es gegen sie gethan.* (19.) *Darum spricht also der Herr Jehova: siehe! ich gebe Nebucadnezar, dem Könige von Babel, das Land Aegypten. Er soll seinen*

dem Nebucadnezar ward Tyrus in seine Hand gegeben, auch schwemmte er alle Juden, die sich unter den Ammonitern und Moabitern befanden, weg."

6) Reland a. a. O. „*Quare cum Deus per prophetas Tyrum a Nebucadnezare capiendam praedixerit, et tum Tyrii ipsi (?), tum Judaei (ut monet das Seder Olam) id factum esse fateantur, quid causae est, quamobrem quidam subdubitare visi sunt de impletione hujus prophetiae? Certe Christianos id non decet. Deus praedixerat. Hoc sufficit. Res ita evenit, uti praedicta est, etiamsi nulli veterum literis id consignassent.*" Mannert a. a. O. „Da Ezechiels Prophezeyungen immer glücklich zugetroffen haben, *zuweilen auch wohl nach geschehener Sache verfertigt wurden*, so lässt sich das Unglück von Tyrus nicht bezweifeln, wenn man auch Ursache finden sollte, die nach Joseph's Behauptung aus den tyrischen Annalen geschöpften Erzählungen von den Eroberungen durch Nebucadnezar völlig glaubwürdig zu finden." Dass diese aber von einer Eroberung reden sollen, ist ein Irrthum, den auch andere neuere Schriftsteller wie Mannert theilen.

Reichthum nehmen, seine Beute erbeuten, seinen Raub rauben, und dieses soll der Lohn für sein Heer seyn. 20. Zum Lohn für das, was er an ihm gethan, gebe ich ihm das Land Aegypten, weil sie für mich gewirkt, spricht der Herr Jehova. Dieses hat zwar *Hieronymus* zu d. St. so erklärt, als ob Nebucadnezar die Stadt zwar eingenommen, aber keine Schätze darin gefunden habe, weil die Tyrier alle ihre Kostbarkeiten nach den Colonieen geschafft hätten. Allein diese Erklärung beruht, wie man nach den obigen Angaben bestimmt behaupten kann, nicht auf einer aus Schriftstellern geschöpften historischen Notiz — denn die Schriftsteller wissen ja von der ganzen Eroberung nichts — sondern lediglich auf Combination und Behauptung des Kirchenvaters, der einmal die geschehene Eroberung als ein Gegebenes betrachtet. Lesen wir nur die Stelle ohne alle Erklärung, so scheint sie klar anzudeuten, dafs Nebucadnezar seinen Zweck in Ansehung von Tyrus nicht erreichte, und die mühsame Belagerung aufgab, darauf aber nach Aegypten zog, welches ihm der Prophet daher zum Lohn ankündigt. Wie unkritisch ist es, wenn man in geschätzten neuern Geschichtswerken z. B. in Bredow's alter Geschichte, die Angabe des *Hieronymus* ohne weiteres unter die historischen Umstände bey der Einnahme aufgenommen findet!

Wahrscheinlich endete die Belagerung mit einem friedlichen Abkommen und Bündnifs, weshalb wir die Tyrier einen der folgenden Könige, *Merbal*, aus Babylonien holen sehen (*Joseph. contra Apion.* 1, 21). Auch mit den Persern finden wir sie nachher mehr im Bündnifs, denn als unterjochte Nation (*Herodot.* 7, 58), worauf sich auch Ps. 45, 13 nach der gewöhnlichen Auffassung dieses Psalmes bezieht. Andere Aeufserungen hebräischer Dichter und Propheten über die Tyrier aus der Zeit vor dem Exil, ohne dafs man jedoch die Zeit der einzelnen sicher angeben kann, sind: Ps. 83, 8, wo sie unter andern *Feinden* Israels genannt werden, Zach. 9, 2—6 (vielleicht aus der Zeit des Zephanja), wo ihnen nebst den Philistern Verderben angekündigt wird, und Ps. 87, 4, wo ihre Bekehrung gehofft wird.

Unter der persischen Herrschaft sehen wir nachher die Tyrer und Sidonier wiederum Zedern zum 2ten Tempel liefern (Esra 3, 7); durch Alexander aber erfuhr Tyrus den dritten Angriff eines grofsen Eroberers. Da

die Stadt sich nämlich nicht, wie die übrigen phönizischen Städte ergab, begann Alexander eine ymonatliche Belagerung, wobey er einen 4 Stadien langen Damm vom festen Lande nach der Inselveste hin aufführen liefs, und nahm sie nach ungeheueren von beyden Seiten gemachten Anstrengungen höchst wahrscheinlich zum ersten Male ein (*Diod. XVII, 40—46; Arrian. exped. Alex. M. II,* 16—23. *Curt.* IV, 2—4). Palätyrus ward schon im Anfang der Belagerung geschleift und ist nie wieder aufgebaut worden; Tyrus verlor aber jetzt überhaupt einen großen Theil seines Welthandels durch die Nebenbuhlerschaft von Alexandrien. Aus der Zeit der Seleuciden, von denen sie viele Vortheile erhielt, sind viele noch vorhandene Münzen der Stadt (s. *Eckhel doctr. nummorum vett. T. III. S. 379 ff.*) mit phönizischer und griechischer Inschrift. Strabo beschreibt sie als ganz auf der Insel gelegen, und, trotz der durch Alexander erlittenen Niederlage, wiederum durch ihren Handel und ihre Purpurfärbereyen reich und blühend, mit zwey Häfen, wovon aber nur der eine, der ägyptische genannt, offen sey, und äußerst hohen Häusern, wie man sie selbst in Rom nicht finde (XVI, 2. §. 23). Plinius gibt den Umfang der Inselstadt auf 22 Stadien an (V, 19), die Entfernung vom Lande betrug 4 Stadien. Noch zu *Hieronymus* Zeit war sie indessen durch ihren Handel sehr blühend, so dass der Kirchenvater wegen der Erfüllung der biblischen Weissagungen fast in Verlegenheit ist [7]). Noch in der Geschichte der Kreuzzüge wird sie als bedeutende Veste genannt, ebenso bey den Arabern unter dem Namen [illegible] (*Abulfedae Syria* S. 95). Erst späterhin ist sie gänzlich verfallen, und jetzt ein

7) *Ad Ezechiel cap. 26, 7: Quodque sequitur: nec aedificaberis ultra, videtur facere quaestionem, quomodo non sit aedificata, quam hodie cernimus Phoenices nobilissimam et pulcherrimam civitatem,* und zu cap. 27: *quod quidem usque hodie perseverat, ut omnium propemodum gentium in illa exerceantur commercia.* Er löst den Zweifel nachher so: *quod nequaquam ultra sit regina populorum, nec proprium habeat regem, uti habuit sub Hiram et caeteris regibus, sed vel Chaldaeis vel Macedonibus vel Ptolemaeis et ad postremum Romanis servitura sit.*

elender Flecken mit einem schlechten Castell (s. *Engh* in *Macmichaël' Journey* S. 249. 250). Sie liegt übrigens jetzt auf einer Halbinsel, da jener unter Alexander angelegte künstliche Damm durch den Meeressand zu einer Landenge angewachsen ist (s. Büschings Asien S. 348 ff.).

II.

Die Darstellung ist so gewählt, dafs der Prophet die Zerstörung als gegenwärtig oder vielmehr als eben vergangen schildert, und im kühnen Schwunge die Zukunft als Gegenwart beschreibt. Tyrus *ist zerstört* (V. 1); nach Jehova's Rathschlufs über die hoffärtige Canaaniti (V. 9. 11), und zwar durch die Chaldäer, ein neues von Assyrien gegründetes Volk (V. 13). Ueber den Untergang dieser uralten (V. 7), glänzenden und mächtigen Seehandelstadt (V. 3. 7. 8. 9) und Inselveste (V. 4. 14) jammern die Schiffer, die aus fernen Colonieen kommend die Kunde davon empfangen (V. 1. 14), die Bewohner des Gestades (V. 2), und erbebt Aegypten (V. 5). Die Bewohner der zerstörten Veste wandern in die Verbannung (V. 7), oder flüchten nach ihren Colonieen (V. 6. 12), finden aber auch dort keine Ruhe, da diese das lang getragene Joch abschütteln zu können sich freuen (V. 10).

So wird nun Tyrus 70 Jahre vergessen liegen, dann wird sich Jehova ihrer erbarmen, und sie wird von Neuem den Verkehr mit allen Reichen der Erde beginnen. Da sich aber das Volk zu Jehova bekehrt, wird nun ein Theil davon dem Volke Gottes und seinen Priestern zufliefsen (V. 15—18).

Die Betrachtungsweise ist vollkommen dieselbe, wie im Orakel über Aegypten (Kap. 19). Das heydnische Reich wird von Gott gedemüthigt und gezüchtigt werden, aber dieses führt zu seiner Bekehrung, und diese zur Begnadigung.

Dafs die Erfüllung nicht als schon gegenwärtig gedacht werden müsse, sondern dafs sich der Prophet nur in die Zukunft versetze, ersieht man aus V. 13, wo noch von der Belagerung die Rede ist, und man doch wohl nicht im Plusquamperfectum übersetzen darf.

* * *

Sieht man sich nach einem geschichtlichen Ereignifs im Zeitalter des Jesaia um, welches den Propheten zu

μικροῦ ἕως μεγάλου aufgelöst haben. Dafs der Prophet mitten in einer Allegorie den Gegenstand mit eigentlichen Ausdrücken benenne, oder in ein anderes Bild falle, wird aufmerksamen Lesern desselben nicht auffallen (vgl. 9, 17 — 19. 10, 18), und sie werden nicht mit *Michaëlis* (*Supplemm. ad Lex. hebr.* S. 1132) einwenden, dafs man ja die Sprösslinge der Familie nicht an einen Pflock hängen könne. Wird doch bey Daniel (4, 26) der Baumstamm, der den Nebucadnezar bezeichnet, in Ketten gelegt, mufs unter freyem Himmel bleiben, und bekommt statt des Menschenherzen ein thierisches Herz.

In dem vorigen Bilde heifst es darauf: *alle kleine Gefäfse*) eig. Gefäfse der Kleinheit (vgl. 17, 10), *Becken und Flaschen von allerhand Art*) wörtl. von den Becken-Gefäfsen bis zu allen Flaschen-Gefäfsen, d. i. sowohl Becken als Flaschen aller Art, Gefäfse von jeder Form. Ueber מִן — וְעַד *sowohl, als auch* vgl. 1 Mos. 14, 23. 2 Mos. 22, 3. אַגָּן *Becken* (2 Mos. 24, 6. Hohesl. 7, 3) findet sich auch im Arab. unter mehreren Formen إِجَّانَةٌ, إِنْجَانَةٌ, إِيْجَانَةٌ, im Syr. ܐܓܢܐ, und im Zabischen, wo אגאנא *Cod. Nasar. III,* 178. Z. 12 von dem Wein-Crater vorkommt. *Juda b. Karisch* erklärt es: اجاجين جفان ويقال انجانات *es entspricht dem arabischen* اجاجين *Becken, wofür man auch* انجانات *sagt.* נְבָלִים sind irdene Krüge oder Flaschen, vielleicht vorzüglich von zuckerhutförmiger Gestalt, wie die *cadi* der Römer, woher sich die Combination der Bedeutung mit נֵבֶל (dreyeckigte) Harfe erklärt. An diese letztere Bedeutung haben sich *Chald., Saadias, Jarchi* gehalten, wenn sie die Worte von den Priestern, die die heiligen Becken handhaben, und den *harfen*spielenden Leviten erklären. Recht gut hat dagegen die LXX den Sinn ausgedrückt: καὶ ἔσται κρεμάμενος ἐπ' αὐτὸν πᾶς ἔνδοξος ἐν

τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου, καὶ ἔσονται ἐπικρεμάμενοι αὐτοῦ.

25. Zu derselben Zeit, wo Eljakim diesen rühmlichen Posten erhält, wird Sebna gestürzt, und mit ihm sein ganzer Anhang. Das Bild ist dasselbe. Ganz wider den Sinn haben der *Chald.* und *Hieronymus* diesen Vers ebenfalls auf den Eljakim bezogen.

Kap. 23.

Zum Behuf der historischen Kritik dieses für manche Punkte der alten Geschichte nicht unwichtigen Orakels wird es nützlich seyn, der Inhaltsanzeige

I.

einige Hauptpunkte aus der *Geschichte von Tyrus* *); besonders in Beziehung auf sein Verhältniss zum A. T. und mit besonderer Rücksicht der alttestamentlichen Nachrichten vorauszuschicken.

Das weltberühmte, durch seinen Handel und seine Verdienste um die Cultur der alten Welt unsterbliche Volk, welches die Griechen *Phönizier* nennen, gehörte zu den *canaanitischen* Stämmen, welche vor der Invasion der Hebräer unter Josua die ganze Küste von Aradus bis Gaza besetzt hatten. Es war der bedeutendste unter ihnen, und bewohnte, in der Bibel und bey Homer *Sidonier* genannt, die Meeresküste am Fusse des Libanon. Von der ältesten und zuerst berühmten Stadt *Sidon*, war der Name auf den ganzen Stamm übergegangen (s. zu V. 4), wiewohl sich gegen die Zeit von David und Salomo die

*) Das Alterthum hatte vollständigere Werke über die Geschichte von Tyrus von *Menander Ephesius*, *Dius*, *Teucer von Cyzicum*. Von Neuern vgl. über das Historischgeographische *Vitringa II*, 664. *Relandi Palaestina* S. 1046 — 56. *Mannert* VI, 1 S. 550 ff., über die Colonieen *Bocharti Canaan s. de coloniis Phoenicum*, *P. II.* der *Geographia sacra*, und *Heeren's* Ideen Th. 1. S. 609. Ueber die biblischen Orakel in Beziehung darauf: *Jo. Chr. Iselii*, (*resp. Ryhiner*) *dissert. phil. theol. de urbe Tyro et prophetarum de ea vaticiniis.* Basil. 1715. 4.

Schönfeste, Tyrus, zu weit bedeutenderem Ansehn, als Sidon, erhob, und diesen Rang fast immer, wenige Zeiträume ausgenommen, behauptete.

Obgleich nach dem theokratischen System Mosis alle cananitische Völker ausgerottet werden sollten, so wurde dieses doch nicht ausgeführt, und die Sidonier nebst den an der südlichen Küste wohnenden Philistern blieben unbezwungen neben den Hebräern wohnen (Richt. 3, 3. 4), die auch nie mit diesem friedlichen Volke (Richt. 18, 7) in den geringsten Krieg verwickelt worden sind. Im Gegentheil vereinigte beyde Völker bald ein gemeinschaftliches Interesse. David wandte sich an Hiram, König von Tyrus, und erhielt von ihm Zedernholz und Arbeiter zum Behuf eines königlichen Palastes (2 Sam. 5, 11), und derselbe König lieferte dem Salomo Zedern, edle Metalle und Arbeiter zum Behuf des Tempelbaues, wie auch Schiffer zur Seefahrt nach Ophir, gegen Lieferung von Getreide und Oel, die Abtretung einiger Städte, und die Erlaubniſs, sich ebenfalls der idumäischen Häfen zu bedienen (1 Kön. 9, 10—14. 27. — 10, 22). Dieses gute Vernehmen dauerte fort, mehrere nördliche Stämme nahmen an dem phönizischen Handel Theil und bereicherten sich dadurch (1 Mos. 49, 13. 5 Mos. 33. 18. 19. vgl. oben zu 8, 23), und ein Jahrhundert später vermählte sich Ahab, König von Israël zu Samarien, mit Isabel, Tochter des Ethbaal, Königs der Sidonier 1 Kön. 16, 31 (nach Menander *ap. Joseph. Archaeol.* 8. 13. §. 2 Ithobal, König von Tyrus, welches dasselbe ist s. zu V. 4). Nur den religiösen Israëliten, sowie den Anhängern und Wächtern der Theokratie, war es ein Gräuel, daſs schon Salomo sich von sidonischen Weibern hatte zum Dienst der Astarte verleiten lassen, und noch mehr, daſs Isabel aus Eifer für ihren vaterländischen Baalscultus selbst Verfolgungen über die Priester und Propheten Jehova's verhängte. Auch empfanden die Hebräer es natürlich übel, wenn der tyrische Kaufmann Neutralität und Speculationsgeist so weit trieb, in den Kriegen der Hebräer mit benachbarten Völkern hebräische Gefangene aufzukaufen, und Sclavenhandel mit ihnen zu treiben. Daher heiſst es zuerst beym Amos

1, 9: *Um dreyer Frevel von Tyrus*
und um vierer willen nehm' ich's nicht zurück,

weil sie die befreundeten Gefangenen Edom überliefert,
nicht eingedenk des Bruderbundes.
10. *Drum send' ich Feuer in Tyrus Mauern,*
das soll ihre Palläste fressen.

Denselben Frevel rügt er an den Philistäern in Gaza (V. 6—8). Gleichzeitig sagt Joel

3, 4 (9): *Und ihr, was wollt ihr an mir, Tyrus und Sidon ......*
6 (11): *Die Söhne Juda's und Jerusalems habt ihr den Griechen verkauft,*
um sie wegzuführen von ihren Gränzen.
7 (12): *Sieh' ich hole sie wieder vom Ort, dahin ihr sie verkauftet,*
und geb' euch Rache auf euer Haupt.
8 (13): *Ich verkaufe eure Söhne und eure Töchter durch Juda's Söhne,*
die verkaufen sie den Sabäern, an ein fernes Volk.
Jehova sprach's.

Derselbe spricht auch V. 5 (10) vom Wegnehmen des Goldes und Silbers von Juda, welches sie in ihre Tempel gebracht, was sich auf Räubereyen, aber auch auf Handelsbevortheilungen beziehen kann.

Bald nachher fand sich eine Veranlassung, welche diese prophetischen Flüche ihrer Erfüllung nahe brachte. Im Frieden mit allen Nachbarn, und nur auf seine Wirksamkeit nach Aussen bedacht, hatte das Volk bisher einer glücklichen Ruhe genossen, bis seine Reichthümer die Habsucht der assyrischen Eroberer reizten. Nachdem Samarien gefallen war, wandte sich Salmanassar auch gegen Tyrus, auf Veranlassung eines Aufstandes der Cyprier gegen die tyrische Herrschaft, wo Sidon, Arke und selbst Alt-Tyrus sich ihm unterwarfen, und ihm 60 Schiffe zur Eroberung der Insel-Veste gaben. Die Tyrer machten aber Friede mit Cypern, schlugen seine Flotte, und er mußte sich damit begnügen, die Insel 5 Jahre lang in einer Art von Blokadezustand zu halten, und namentlich vom Wasserholen am festen Lande abzuhalten a). So

a) Das hieher gehörige Fragment des Menander von Ephesus, welcher die Geschichte von Tyrus aus einheimischen Tempelarchiven schrieb (s. *Fabricii bibl. gr.* T. I, S. 166), beym Josephus (Archäol. IX, 14,

drohend aber dieser Krieg schien, so erhielt sich doch Tyrus auf dem Gipfel seiner Macht, auf welchem es sich gerade zu der Zeit offenbar befand. Theils erscheint es in dieser Nachricht als die Herrin der ganzen phönizischen Küste und vieler Colonieen, theils ist es aus anderweiten Nachrichten bekannt, dafs gerade in diese Zeit die Gründung seiner meisten Pflanzstädte gehört. Uebrigens erhellt zugleich aus dieser Nachricht klar, dafs der Sitz der Könige und der wichtigste Theil der Stadt schon auf der stark befestigten Insel lag: eine sehr glücklich gewählte Maſsregel gegen die mächtigen Eroberer Asiens, die alles zu Lande, aber nichts zur See vermochten (s. zu V. 4). Wenn unser Kapitel, wie ich es glaube, echtjesaianisch ist, so muſs es auf Veranlassung dieser Expedition geschrieben seyn, und es würde dann daraus noch die geschichtliche Notiz gezogen werden können, dafs sich Salmanassar besonders chaldäischer Truppen (V. 13) in diesem Kriege bediente (s. unten no. II).

Als die Chaldäer nachher in der asiatischen Politik an die Stelle der Assyrer getreten waren, wollten diese die Plane derselben in Rücksicht auf Tyrus ausführen. Unter

§. 2) lautet vollständig also: „καὶ Ἐλουλαῖος ὄνομα ἐβασίλευσεν ἔτη τριάκοντα ἕξ. οὗτος, ἀποστάντων Κιτταίων, ἀναπλεύσας προσηγάγετο αὐτοὺς πάλιν. Ἐπὶ τούτους πέμψας ὁ τῶν Ἀσσυρίων βασιλεὺς ἐπῆλθε Φοινίκην πολεμῶν ἅπασαν· ὅστις σπεισάμενος εἰρήνην μετὰ πάντων ἀνεχώρησεν ὀπίσω. Ἀπέστη τε Τυρίων Σιδὼν καὶ Ἄρκη (Cod. Vat. Item. Scaliger, Havercamp, Oberthür folgen, fälschlich: Ἄκη; denn diese עַכּוֹ gehören zum Reiche Israël, nicht zu Phönizien) καὶ ἡ πάλαι Τύρος, καὶ πολλαὶ ἄλλαι πόλεις, αἳ τῷ τῶν Ἀσσυρίων ἑαυτὰς βασιλεῖ παρέδοσαν. Διὸ Τυρίων οὐχ ὑποταγέντων πάλιν ὁ βασιλεὺς ἐπ' αὐτοὺς ὑπέστρεψε, Φοινίκων συμπληρωσάντων αὐτῷ ναῦς ἑξήκοντα, καὶ ἐπικώπους ὀκτακοσίους. Οἷς ἐπιπλεύσαντες οἱ Τύριοι ναυσὶ δώδεκα, τῶν νεῶν τῶν ἀντιπάλων διασπαρεισῶν, λαμβάνουσιν αἰχμαλώτους ἄνδρας εἰς πεντακοσίους· ἐπετάθη δὴ πάντων ἐν Τύρῳ τιμὴ διὰ ταῦτα. Ἀναζεύξας δ' ὁ τῶν Ἀσσυρίων βασιλεὺς κατέστησε φύλακας ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ καὶ τῶν ὑδραγωγείων, οἳ διακωλύσουσι Τυρίους ἀρύσασθαι. Καὶ τοῦτο ἔτεσι πέντε γενόμενον, ἐκαρτέρησαν πίνοντες ἐκ φρεάτων ὀρυκτῶν."

Ithobal II. wurde Tyrus durch Nebucadnezar vom 7ten Jahre seiner Regierung an [3]) 13 Jahre lang belagert, bey welcher Gelegenheit Ezechiel (Kap. 26—28) den Fall desselben weissagt (vgl. Jer. 25, 22. 27, 3. 47, 4).

Ob es wirklich erobert worden? bedarf einer genauern Untersuchung, und wird nach den vorliegenden Quellen verneinend beantwortet werden müssen. Die von Josephus angeführten phönizischen Geschichtschreiber wissen davon nichts, und was noch mehr ist, Hieronymus führt ausdrücklich den ihm gemachten Einwurf an, daſs kein einziger griechischer oder phönizischer Geschichtschreiber etwas davon melde [4]), wogegen späte jüdische Annalisten, die die geschichtlichen Thatsachen oft aus der Erfüllung der Orakel voraussetzen, gar kein Gewicht haben [5]). Demungeachtet haben *Reland*

3) *Jos. Archaeol.* X, 11, §. 1 sagt von Nebucadnezar: *καὶ Φιλόστρατος (s. Vossius de hist. graecis lib. II, S. 235. ed. Lugd.) ἐν ταῖς Ἰνδικαῖς αὐτοῦ καὶ Φοινικικαῖς ἱστορίαις, ὅτι οὗτος ὁ βασιλεὺς ἐπολιόρκησε Τύρον ἔτη ιγ΄, βασιλεύοντος κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρὸν Ἰθωβάλου τῆς Τύρου.* *Contra Apionem* 1, §. 21 aus phönizischen Geschichten: *ἐπὶ Εἰθωβάλου τοῦ βασιλέως ἐπολιόρκησε Ναβουχοδονόσορος τὴν Τύρον ἐπ᾽ ἔτη δεκατρία,* und nachher: *ἑβδόμῳ μὲν γὰρ περὶ τῆς Ναβουχοδονοσόρου βασιλείας ἤρξατο πολιορκεῖν Τύρον.*

4) Dieses sagt ausdrücklich *Hieronymus* zu *Ezech.* 26, 7: *Graecos et Phoenicum maximeque Nicolai Damasceni, et aliorum barbarorum aiunt se, qui huic historiae contradicunt, legisse historias, et nihil super oppugnatione a Chaldaeis invenisse Tyriae civitatis, cum probare possimus multa dici in scripturis facta, quae in graecis voluminibus non inveniantur, nec debere nos eorum auctoritati acquiescere, quorum perfidiam et mendacia detestamur.* — Uns, die wir die Sache anders beurtheilen, als der Kirchenvater, muſs die Notiz von dem Stillschweigen aller griechischen Geschichtschreiber, welches sie schwerlich deswegen beobachteten, damit Ezechiels Weissagung unerfüllt schiene, von bedeutender Wichtigkeit seyn.

5) *Seder Olam cap.* 26: בשנת עשרים ושלש לנבוכדנצר נתנה צר בידו ושטף את כל הארזים שהיו מסוכך ומראך *im drey und zwanzigsten (Regierungs-) Jahre*

im Süden dieser Insel benannt ist: doch so, daſs es später auch im weiteren Sinne von anderen Inseln und Küstenländern des mittelländischen Meeres gebraucht wurde (z.B. Dan. 11, 30. 1 Macc. 1, 1. 8, 5), wie auch dieses schon von Josephus bemerkt worden ist. Daſs *Κίτιον* für ganz Cypern und zuweilen im weiteren Sinne von anderen Inseln gebraucht worden sey, führt *Epiphanius* (*adv. haeres.* 30. §. 25), der selbst in Cypern lebte, als eine bekannte Sache an: *παντὶ δὲ δῆλόν ἐστιν, ὅτι Κίτιον ἡ Κυπρίων νῆσος καλεῖται· Κίτιοι γὰρ Κύπριοι καὶ Ῥόδιοι.* Auch von den Macedoniern, setzt er hinzu, könne es gebraucht werden, weil sie cyprischen und rhodischen Stammes seyen. Daſs die meisten Städte von Cypern phönizische Colonieen waren, sagt Diodor (2, S. 114, vgl. *Herod.* 7, 90) ausdrücklich; auch läſst es die Nachbarschaft der Insel, ihr Reichthum an den mannichfaltigsten Produkten, namentlich an allen zum Schiffbau nothwendigen (*Ammian. Marcell. XIV*, 2), kaum anders erwarten (s. *Bocharti Canaan lib.* 1. *cap.* 3. S. 352). Von Citium namentlich ist es klar, daſs sie eine phönizische, nicht nach *Mannert* (VI, 1. S. 578) griechische Niederlassung war. *Cic. de fin.* 4, 20: *postea tuus ille Poenulus* (*scis enim, Cittiaeos, clientes tuos, e Phoenicia profectos*) *u. s. w.* *Diog. Laert. vit. Zenonis* Anf. nennt es wenigstens eine griechische (d. i. von den Griechen gebaute) Stadt mit phönizischen Einwohnern: πολίσματος ἑλληνικοῦ, φοίνικας ἐποίκους ἐσχηκότος. Daſs der phönizische Baal oder *Belus* dort verehrt wurde, zeigt ein Vers des Alexander von Ephesus bey *Steph. Byz.* u. d. W. λάπηθος: *Βῆλον δ' αὖ Κίτιον τε καὶ ἱμορόεσσα λάπηθος.* Nach Menander von Ephesus an der oben angeführten Stelle (S. 710), waren die Kittäer gerade kurz vor der Invasion des Salmanassar ins phönizische Gebiet von den Tyriern, ihrer Mutterstadt, abgefallen. Ein lebendiges Zeugniſs für diesen Umstand geben endlich die von *Richard Pococke* in den Trümmern des alten Citium (jetzt

Chiti) gefundenen phönizischen Inschriften, von welchen leider! nur Eine erhalten ist und zu Oxford aufbewahrt wird. Die übrigen sind meistens in der *Beschreibung des Morgenlandes* (*T. II. tab.* 33) abgebildet, worauf manche Erklärungsversuche gemacht worden sind (s. die Literatur in *Bellermann de Phoenicum et Poenorum inscriptionibus, Berolini* 1810. 8. S. 8 und in U. F. Kopp Bilder und Schriften der Vorzeit, Mannheim 1819 S. 203 ff., woselbst zugleich neue Erklärungsversuche, besonders von grofsem paläographischen Werthe, vgl. *Jen. A. L. Z.* 1820 Februar). Der Philosoph Zeno hiefs von dieser seiner Vaterstadt *Κιττιεύς* (*Diod.* 19, 59), welche Schreibart mit doppeltem *τ*, sowie eine andere ebenfalls in Handschriften vorkommende Form *Κήτιον* (s. über diese Varietät der Orthographie *Duker ad Thucyd.* 1, 112. *Meursius de Cypro* 1, 10 S. 30 ff.) der phönizischen und biblischen Aussprache zum Theil noch näher kommen. Eine der wenigen biblischen Stellen, welche eine bestimmtere Angabe über die *Kittim* enthalten, Ezech. 27, 6, pafst vorzüglich gut zu Cypern, nämlich: *von den Eichen Basans machen sie deine Ruder*, מִשְׁ מֵאַלּוֹנִים מִבָּשָׁן עָשׂוּ מִשּׁוֹטָיִךְ — קַרְשֵׁךְ עָשׂוּ שֵׁן בַּת אֲשֻׁרִים מֵאִיֵּי כִּתִּים *dein Schiffsgetäfel machen sie von Elfenbein, in (Scherbin-) Zeder gefafst von den Inseln der Kittäer.* אֲשֻׁרִים ist nämlich wahrscheinlich s. v. a. תְּאַשּׁוּר (s. zu 41, 19) eine Zedern- oder Fichtenart, an welchen die schönen Bergwälder Cyperns reich sind. Von den alten Uebers. haben diese Erklärung *Saadia* im Pentat. und hier von den Neuern *J. D. Michaëlis* (*Supplemm. ad Lexx. hebr.* S. 1378), *Döderlein, Volney* (*Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne I*, S. 192. 224) angenommen. Die Auffassung von *Italien*, welche Bochart und Vitringa in Schutz nehmen, scheint mir deshalb ganz aufgegeben werden zu müssen, weil nach V. 12 (vgl. V. 6) die Kittäer offenbar eine *phönizische* Besitzung waren, gerade in Italien aber sich dergleichen geradezu gar nicht finden. — Man mufs es nun hier so verstehen, dafs die

von Tarsis kommenden Flotten schon unterweges durch die Cyprier oder von Cypern her das Gerücht vernehmen. Nicht unpassend Jarchi: *von dem Chittäer-Lande wird den Tartessiern die Verwüstung von Tyrus verkündigt, weil die Tyrier zu den Chittäern flohen* (V. 12), *und von dort her das Gerücht vernommen wird.*

2. Das ganze mit Kaufleuten und Schiffern gefüllte Gestade Phöniziens ist in dumpfen Schmerz versunken über das Schicksal seiner Veste. יֹשְׁבֵי אִי werden V. 6 die *Tyrier* genannt, weshalb אִי wohl nicht mit Vitringa collectiv zu nehmen ist und s. v. a. יֹשְׁבֵי אִיִּים *Bewohner der Küsten des Mittelmeeres*, welches sonst recht passend wäre (Ezech. 26, 16—18. 27, 15), und auch von *Saadias* ausgedrückt ist: يا اهل جزايرها *ihr Bewohner ihrer Inseln.* דֹּמּוּ starr seyn, vor Verwunderung (1 Mos. 15, 16) und Schmerz (Klagel. 2, 10). — *welches der Kaufmann Sidon's, der meerbefahrende, füllte*) wörtl. der Kaufmann Sidon's, der meerbefahrende, füllte dich. אִי, sonst *masculinum*, ist hier als *femininum* construirt (מִלְאוּךְ). Dieses *Genus* bezieht sich entweder darauf, daſs der Schriftsteller (oder vielmehr nur der Punctator) das *Femininum* צֹר im Auge hatte; oder auf die Collectivbedeutung (Lehrgeb. S. 477), wo es dann Vitringa's Erklärung bestätigen würde; oder das Wort war geradehin *Commune*. Zu Anfang dieses Satzes muſs man übrigens אֲשֶׁר hinzudenken, und die Construction אֲשֶׁר—מִלְאוּךְ ist dieselbe, wie 41, 8. 49, 3 (s. die Anm.).

Kaufmann *Sidon's* hier für *phönizischer Kaufmann* überhaupt. Als die älteste und in früheren Zeiten bedeutendste Stadt dieses Namens wird צִידוֹן in den ältesten Nachrichten der Bibel und der Klassiker allein genannt, und ist ihr Name nachher häufig für den ganzen Stamm und die Gegend gebraucht worden, welche die Griechen Phönizier und Phönizien nennen. Der erste Umstand ist bekannt und allgemein eingestanden. Homer erwähnt nur der Sidonier als reicher mit künstlichen

Waaren und Stoffen handelnder Schiffer (*Il.* 6, 289. 23, 743. *Od.* 4, 84. 17, 424, vgl. Strabo XVI, 2. §. 23), und in der Bibel wird bis auf David herab nur *Sidon's* und der *Sidonier* gedacht, als eines Volkes, welches friedlich neben den Hebräern wohnen blieb (Richt. 1, 31. 3, 3. 18, 7), sie aber mit seinem Götzendienste ansteckte (Richt. 10, 6. 12). Ausdrücklich wird *Sidon* צִידוֹן רַבָּה *die grosse Sidon* oder *Sidon, die Hauptstadt*, genannt (Jos. 11, 6. 19, 28), Tyrus erscheint nur als *feste* Stadt überhaupt (Jos. 19, 29 vgl. zu V. 4). Weniger hat man auf das zweyte geachtet, daſs Sidon in mehreren von diesen und in anderen Stellen allgemeiner Name nicht blos der Stadt oder ihres kleinen Stadtgebietes sey, sondern für die *nördlichen Canaaniter am Libanon*, die *Phönizier* der Griechen *überhaupt* stehe, wiewohl Vitringa zu d. St. wenigstens eine Ahnung davon hat. Zum Unterschiede könnte man allenfalls צִידוֹן dann durch *Sidonien* (nach der Analogie von Babylonien) geben. In diesem weiteren Sinne verstehe ich צִידוֹן 1 Mos. 10, 19, wo nur Sidon als canaanitischer Stamm genannt ist, während zur Abfassungszeit dieser Völkertafel gewiſs auch Tyrus schon als wichtige Stadt bestand; Richt. 1, 31. 3, 3. 1 Kön. 11, 1. 5. 33. 2 Kön. 23, 4, wenn von sidonischen Weibern und Götzen, 5 Mos. 3, 9, wenn von einer Spracheigenheit Sidon's die Rede ist. Daher heiſst dann 1 Kön. 16, 31 Ethbaal, der Vater der Isabel, ein König der *Sidonier*, da er doch nach Menander (*ap. Joseph. Archaeol. VIII*, 14. §. 2) König von *Tyrus* war. Dieses ist kein Widerspruch, sondern letzteres nur nähere Bestimmung. Daher sendet auch 1 Kön. 5, 6 Hiram, König von Tyrus, sidonische d. i. überhaupt phönizische Holzhauer; nach V. 18 zu urtheilen, waren es Gebaliter. Hieraus erklärt sich endlich auch die Inschrift einiger phönizischen Münzen (s. *Pellerin Recueil II, tab.* 83. *Barthelemy* in *Memoires de l'Academie de belles lettres T.* XXX. S. 427 und die am Ende dieses Kap. befindliche Vignette).

לצר אם צדנם –
von Tyrus, einer Mutterstadt der Sidonier

d. i. im sidonischen Gebiete *). In unserem Kapitel ist dieses besonders V. 4 und 12 anzuwenden.

3. Wie Aegypten von den ältesten Zeiten einen Ueberfluss an Getreide hatte, selbst wenn die benachbarten Völker darbten (s. 1 Mos. 12, 10. 41, 54 ff.), und wie es noch später die Kornkammer für Rom und das byzantinische Reich war, so scheint es dieselbe auch zur Zeit unseres Propheten gewesen zu seyn, und die Tyrier verfuhren das Getreide auf ihren Flotten. Insofern war der *Ertrag Aegyptens* auch für sie ein Ertrag, und der Schriftsteller bedient sich sehr passend des Ausdrucks תְּבוּאָה, welches Wort vom *Ertrag* des Landes und vom *Erwerb* vorkommt. *Michaëlis* (deutsche Anm. zu d. St.) verwirft diese Erklärung, indem er leugnet, dass die Tyrier das Getreide Aegyptens verfahren hätten, sofern überhaupt dieses Land dem auswärtigen Handel nicht günstig gewesen, und sein Getreide in älteren Zeiten für sich gebraucht habe. Er erklärt daher unsern Vers tropisch von dem Erwerb der Phönizier durch Seehandel, sofern der unermessliche Handel ihnen statt der Saat und Erndte des Nils gedient habe. Doch ist diese Erklärung nicht ungezwungen; und jene Bemerkung über Aegypten möchte wohl einige Einschränkung leiden. Dass die Aegyptier überhaupt mit auswärtigen Völkern, und namentlich mit Getreide, gehandelt haben, erhellt aus den

*) Nicht etwa: *die* Mutterstadt der Sidonier, als ob die Sidonier eine Colonie von Tyrus wären, was aller Geschichte widersprechen, auch nicht auf die Münzlegende passen würde. אֵם entspricht hier ganz dem griechischen μητρόπολις und ist der bekannte ehrende Beyname, den viele Städte, namentlich auch Tyrus, durch landesherrliche Bewilligung auf Münzen führen (s. *Eckhel doctrina numm. vett.* T. III. S. 380. *Rasche Lexicon rei nummariae* T. V. S. 542 ff.

Caravanenzügen der Midianiter (1 Mos. 37, 25. 28) und der Geschichte Joseph's (41, 54 ff.). Zwar soll erst Psammetichus den Ausländern seinen Hafen Naucratis geöffnet haben (Herodot. 2, 179. Diod. 1, 66), aber wir finden doch zu Memphis selbst ein ganzes Quartier der Stadt von Tyriern bewohnt (Herod. 2, 112) und Lager der Tyrier (*Τυρίων στρατόπεδον*) genannt. *Koppe* ist der Meinung, daſs *Saat des Nils, Erndte des Stromes,* für: Korn überhaupt, nicht gerade ägyptisches, gesagt seyn könne: was ich dahin gestellt seyn lasse. — Daſs שִׁחוֹר den *Nil* bedeute, ist besonders aus dieser Stelle (vgl. Jer. 2, 18. 1 Chron. 13, 5. Jos. 13, 3) deutlich, und vielleicht ist es der echtsemitische Name dafür, nach der Etymologie: Schwärze, der *schwarze* Fluſs (vgl. die Namen: weiſser, blauer Fluſs, die er in Aethiopien führt), von dem schwarzen Schlamme, den er bey sich führt. So bedeutete der einheimische Name für Aegypten *XHME* eig. das *schwarze* Land, von dem schwarzen Boden, und der Nil wurde nach *Servius* (*ad Virg. Georg.* 4, 291) *Melas, Melo* genannt. Als Name eines kleinen Flusses, vielleicht des *Belus*, kommt שִׁיחוֹר לִבְנָת Jos. 19, 26 vor. Nach den Griechen und Römern führte der Nil bey den Aethiopiern auch den Namen *Siris* (*Dionys. Perieget.* V. 223. *Plin.* 5, 9 s. 10. *Steph. Byz.* u. d. W. *Συήνη*, vgl. *Jablonski Pantheon Aegypt. IV,* 1. §. 3), welches, wenn es dasselbe Wort ist, ebenfalls die Annahme bestätigen würde, daſs es eine semitische Bezeichnung des Flusses sey, die aber minder gebräuchlich war, als die hier daneben vorkommende ägyptische Benennung יְאֹר eig. *Jaro, Jero* (ΙΑΡΟ, ΙΕΡΟ), der *Strom* vorzugsweise; wie das indische *Ganga* (*Ganges*), das äthiopische *Tacasi* (ተከዚ:), im Alt-Deutschen *Elwe* und *Rhyn* ebenfalls diese appellative Bedeutung hatten. — *Sie war der Markt der Nationen*) vgl. die Beschreibung dieses groſsen Völkermarktes bey Ezechiel Kap. 27.

4. Sinn: jammere, ganz Phönizien, denn deine unüberwindliche Insel-Veste Tyrus ist kinderlos worden. Es ist nun, als ob sie nimmer Kinder gebohren und aufgezogen hätte. בּוֹשִׁי צִידוֹן eig. erröthe, Sidonien d. h. Phönizien (s. zu V. 2). בּוֹשׁ in der herrschenden Bedeutung: beschämt dastehen, wegen vereitelter Hoffnung. Die Hoffnung des Landes beruhte auf der nie eroberten Veste desselben, aber sie ist getäuscht worden. Die übrigen so schwankenden Erklärungen, bey denen jene weitere Bedeutung von *Sidon* übersehen ist, s. bey Vitringa und Rosenmüller.

Es spricht das Meer, des Meeres Veste) vgl. oben 19, 7 *am Strom, am Ufer des Stromes.* Wenn Tyrus hier die Meeres-Veste genannt wird, so entsteht die Frage, ob das auf dem festen Lande an der Küste gelegene Palätyrus (nahe bey *Ras el Ain*) gemeint sey, oder die etwa 30 Stadien nördlicher gelegene Inselveste, welche nachher Alexander der Große belagerte und einnahm. Mehrere Alterthumsforscher und Historiker (*Perizonius in Origg. Babylon. Cap. 6.* S. 83. *Marshami Can. Chron.* S. 511) nehmen zwar an, daſs letztere erst zur Zeit der Belagerung des Nebucadnezar von den Flüchtlingen angelegt sey; allein es ist keinem Zweifel unterworfen, daſs sie weit älter und auch hier zu verstehen sey. In der Nachricht des Menander (s. oben S. 710) heiſst es ausdrücklich, daſs schon unter Salmanassar das *alte Tyrus* sich ergeben habe, während die Inselveste widerstand. Dem Herodot (2, 44) sagte man, daſs der Herculestempel, welcher auf der Inselstadt liegt, 2300 Jahr alt sey, was, wenn auch hyperbolisch, unmöglich gesagt werden konnte, wenn diese Stadt erst höchstens 200 Jahr früher angelegt war. Nach Ezechiel (26, 17. 27, 4. 25 vgl. 26, 6. 12) lag sie im *Herzen des Meeres*, und Josephus im Briefe des Hiram an Salomo (Archäol. 8, 2. §. 7) läſst schon diesen sein Volk ein inselbewohnendes nennen. (Vgl. *Relandi Palaestina* S. 1050.

Vitringa I, 665 ff. und oben die Inhaltsanzeige S. 715). — *Ich kreisete nicht, und ich gebahr nicht*) für: es ist so gut, als hätte ich es nicht gethan, da ich jetzt kinderlos bin. Ueber das Bild s. zu 54, 1, vgl. bes. 66, 8. גִּדֵּל und רוֹמַם sind als Synonyme verbunden, wie 1, 2.

5. Wörtl. wenn das Gerücht nach Aegypten (*gelangt*), werden sie erbeben bey dem Gerücht über Tyrus. שֵׁמַע צֹר im zweyten Gliede erklärt das שֵׁמַע im ersten. כְּשֵׁמַע צֹר *bey* dem Gerüchte *über* Tyrus. Das כְּ ist hier vor dem Verbale ebenso zu nehmen, wie sonst vor den Infinitiven, nämlich als Zeitpartikel, vgl. bes. 18, 4: כְּעָב טַל *bey einer Thauwolke.* Der Genitiv nach שֵׁמַע bezeichnet aber immer das Object des Gerüchtes (1 Mos. 29, 13. 1 Kön. 10, 1). Im ersten Gliede ist יֻגַּד oder יִשָּׁמַע hinzuzudenken, vgl. z. B. Hiob 39, 24: כִּי קוֹל שׁוֹפָר *wenn die Stimme der Posaune sc.* gehört wird (s. *Saad.*). Die Aegypter, die Feinde des assyrischen Eroberers, hatten nämlich allerdings grofse Ursache, bey dem Falle der für unüberwindlich gehaltenen Veste zu zittern; denn waren solche Vormauern gefallen, so kam die Reihe desto eher an sie. Ebenso *LXX: ὅταν δὲ ἀκουστὸν γένηται Αἰγύπτῳ, λήψεται αὐτοὺς ὀδύνη περὶ Τύρου. Hieron. quum auditum fuerit in Aegypto, dolebunt quum audierint de Tyro. Saad.* وكان الخبر مصيبة للمصريين كذاك يرتعدون عند خبر صور *und wenn die Nachricht zu den Aegyptiern gelangt, werden sie ebenfalls erbeben bey der Nachricht über Tyrus.* — Eine andere Erklärung geben der Chaldäer und Jarchi: *wie bey dem Gerücht über Aegypten, werden (die Völker) erbeben bey dem Gerücht über Tyrus,* als ob es vollständig כַּאֲשֶׁר כְּשֵׁמַע hiefse, und so dafs שֵׁמַע לְמִצְרַיִם als Nominativ und Genitiv verbunden werden. Wenn man dabey nur nicht an die äegyptischen Plagen, sondern an einen vorhergegangenen Unfall Aegyptens, etwa die Zerstörung von No-Ammon, dächte, so gäbe dieses ebenfalls einen schicklichen Sinn; allein

die Zerstörung von Theben fällt später (s. die historische Tabelle), und auch die grammatische Verbindung ist dagegen; insofern שֵׁמַע doch wohl in beyden Gliedern auf dieselbe Art construirt seyn würde, und überhaupt die Verbindung mit לְ hier nicht vorkommt.

6. Da die Mutterstadt zerstört ist, sollen die Einwohner sich nun nach ihren Colonieen wenden (V. 12). Schon während der Belagerung unter Alexander dem Grofsen schickten späterhin die Tyrier Greise, Weiber und Kinder nach Karthago (*Diod.* 17, 41). Auf ähnliche Art geschah in Holland im Jahr 1672 von den reichsten Kaufleuten der Vorschlag, nach Batavien zu gehen, wenn Holland nicht gerettet werden könne. אִי für: die phönizische Küste (vgl. 20, 5).

7. הֲזֹאת לָכֶם עַלִּיזָה wörtl. ist das euch die frohlockende (Stadt)? oder: ist *das* geworden aus der Uebermüthigen? עַלִּיז mit dem Nebenbegriffe von Uebermuth 22, 2, vgl. V. 12. — *deren Anbeginn in der Vorzeit Tagen*) In מִימֵי קֶדֶם קַדְמָתָהּ liegt ein Wortspiel, welches kaum wiederzugeben ist. — Ueber das hohe Alterthum von Tyrus, wenn es gleich nicht an das von Sidon reicht, stimmen alle Nachrichten überein, ob sie gleich in den näheren Bestimmungen sehr abweichen. Wie sehr die Tyrier selbst mit ihrem Alterthum prahlten, erhellt aus Herodot. 2, 44, wo die Hercules-Priester im Gespräch mit dem Vater der Geschichte ihren Tempel für 2300 Jahr alt ausgaben, wornach auch Arrian (2, 16) diesen Tempel den ältesten nennt, dessen die Geschichte erwähne. Nach Jos. Archäol. 8, 3. §. 1 war Tyrus nur 240 Jahr vor dem salomonischen Tempel erbaut, und nach Justinus (18, 3) im Jahr vor der Zerstörung Troja's durch die Sidonier gegründet. Strabo a. a. O. nennt es nach Sidon die *älteste* Stadt. Vgl. *Fontenu recherches sur la fondation de la ville de Tyr*, in der *Hist. de l'Acad. des Inscriptions XVIII*, 17 ff. *Jo. Mich. Weinrich Observatt. de prima Tyri origine*, in den *Miscellan. Lips. III*, 264 ff.

Im A. T. wird sie zuerst Jos. 19, 29 mit der Bezeichnung עִיר מִבְצַר צֹר *die feste Stadt Tyrus* genannt, welches *Reland*, *Bellermann* (bibl. Geographie II, S. 444) fälschlich für das *Appellativum* irgend einer andern Burg halten, indem sie die Parallelstelle 2 Sam. 24, 7, wo מִבְצַר צֹר unwidersprechlich von *Tyrus* steht, übersehen. Wahrscheinlich ward der schon von der Natur zur Veste bestimmte Platz sehr früh von dem sidonischen Stamme zur Vestung und zum Vertheidigungsplatz seines kleinen Gebietes bestimmt. — יֹבִלוּהָ רַגְלֶיהָ מֵרָחוֹק לָגוּר wörtl. es leiten sie ihre Füſse fernhin, um in der Fremde zu leben. Man kann dieses nicht auf das Fliehen nach den Colonieen (V. 6) beziehen; denn dorthin flohen sie zu Schiffe, sondern muſs es von der Gefangenschaft verstehen, in welche sie wandern müssen. מֵרָחוֹק in die Ferne (17, 13. 22, 3). *Vitringa* hat die Worte auf ihren früheren, blühenden Zustand bezogen, wo die Tyrier überall als reisende Händler in der Fremde lebten; allein da der Handel der Tyrier mehr *See*handel war, so wäre der Ausdruck nicht passend. Auf die obige Art haben es schon *Theod. Vulg. Syr. Chald. Saad.* aufgefaſst.

8. 9. Wer anders, als Jehova, hat solches über die glänzende und mächtige Stadt verhängt, und zwar, um ihren Stolz und ihre Hoffarth zu beugen. Tyrus heiſst die *Kronenspenderin*, insofern in vielen tyrischen Colonieen Könige herrschten, die von der Mutterstadt eingesetzt und zugleich wohl fortdauernd abhängig waren. Von Königen wurden z. B. Tartessus (Herod. 1, 136. 4, 152), Citium, ursprünglich Karthago u. a. m. beherrscht, die bald in dem Verhältniſs der Abhängigkeit, bald des freundschaftlichen Bündnisses zu dem Mutterstaate standen. Auch in den kleinern von Tyrus abhängigen phönizischen Städten herrschten Könige, wie Strabo (XVI, S. 754) ausdrücklich bemerkt. So waren die genuesischen Senatoren einst stolz darauf, sich Könige von Korsica nennen zu dürfen, und hat die ostindische Com-

pagnie Könige ein- und abgesetzt. — *deren Kaufleute Fürsten, ihre Händler die Reichen der Erde*) *Fürsten* trop., wie ein Gesandter des Pyrrhus seinem Herrn vom römischen Senate sagte: *vidi civitatem regum.* כְּנַעֲנִים eig. *Canaaniter*, für: Kaufleute, Händler (Hiob 40, 25 and. 30. Sprüchw. 31, 21. Hos. 12, 7), wo der Völkername geradezu im Sprachgebrauche Bezeichnung des Geschäfts geworden ist, wie in כַּשְׂדִּי *Chaldaeus* für: Astrolog; und wie wir mit Italiäner, Schweizer, Savoyard, *Jude*, fast immer die Vorstellung des Geschäfts verbinden, welches diese Landsleute in unsern Gegenden betreiben. Auf der andern Seite ist nicht unwahrscheinlich, daſs der Länder- und Volksname כְּנַעַן schon seiner Etymologie nach: *Handel*, *Handelsvolk* und *Handelsküste* bedeute, wie Paulus zu d. St. vermuthet. Das Wort כִּנְעָה hat näml. Jer. 10, 17 die Bedeutung: *Waare, merx* (*Chald.* סְחוֹרָא), und כְּנַעַן (mit *Nun formativo*) könnte davon *mercatura* bedeuten, wie dieses auch mit der Grundbedeutung von כנע zusammenhängen möge. Die grammatische Form כְּנַעֲנֶיהָ kann aber nicht von כְּנַעֲנִי selbst herkommen, wo sie כְּנַעֲנִיָּה lauten müſste, sondern von כְּנַעַן, welches für אִישׁ כְּנַעַן steht, wie Hos. 12, 8, vgl. דַּמֶּשֶׂק für דַּמַּשְׂקִי Damascener (1 Mos. 15, 2), בֵּית לֶחֶם für Bethlehemiter Lehrgeb. 648. נִכְבַּדֵּי אֶרֶץ nicht *die Geehrtesten des Landes*, sondern: die Reichsten (Leute) der ganzen Erde, vgl. Sprüchw. 8, 24. Im 9ten Verse gibt הָקֵל einen sehr wohl gewählten Gegensatz davon, der sich in der Uebersetzung nicht ausdrücken läſst. — Nach der Ethik der Propheten ist Stolz und Hoffarth allein schon hinlängliche Veranlassung zur göttlichen Strafe (s. 2, 12 ff. 47, 10). Gegen die der Tyrier eifert auch Ezechiel (28, 1—10) und leitet davon ihren Fall ab.

10. Sinn des meistens miſsverstandenen Verses: bewegt euch jetzt frey in eurem befreyten Lande, ihr Tartessier, denn eure Bande sind zerrissen. Früher von Tyrus tyrannischer Herrschaft und eifersüchtiger Politik

niedergehalten, und von den reichen phönizischen Händlern zu Zwangsarbeit und Sclavendienst verdammt, sollen die Tartessier jetzt wieder die freyen Besitzer ihres Bodens werden. — בַּת תַּרְשִׁישׁ für בְּנֵי תַרְשִׁישׁ *Tartessier;* jede andere Erklärung, namentlich die von Tyrus, ist dem Sprachgebrauche geradezu entgegen. מֵזַח *Gürtel* (wie es *Hieron.* und *Saadias* richtig geben) vgl. Ps. 109, 19, und מְזִיחַ Hiob 12, 21. Dieses ist hier tropisch zu nehmen, für *Bande,* wie מֶתֶג *Zaum* (s. 2 Sam. 8, 1 und Schultens zu Hiob 30, 11), מוֹסֵרִים, עֲבֹתִים *Fesseln, Stricke* (Ps. 2, 3), עֹל *Joch* u. dgl. Man hat nämlich dabey nicht an den prächtigen Staatsgürtel, sondern an den *Strick* zu denken, der des Sclaven Leib umgibt (נִקְפָּה 3, 24). Das freye Durchströmen des Landes, gleich dem *Nil,* steht im Gegensatz gegen die Einzwängung der Bewohner unter das Joch der Tyrier.

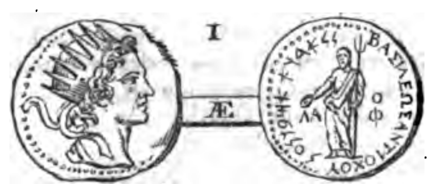
Wie passend diese Erklärung, die der Hauptsache nach schon *Koppe* gegeben hat, zu den Verhältnissen der Tyrier zu ihren Colonieen, namentlich den spanischen, sey, fällt in die Augen. Daſs Tyrus in dieser Zeit seiner höchsten Blüte eine oft tyrannische Herrschaft über seine Pflanzstädte geübt haben müsse, wie dieses bey allen coloniestiftenden Staaten der älteren und neueren Zeit der Fall war, sieht man aus der schon öfter angeführten Nachricht des *Menander* (bey Jos. Archäol. 9, 14. §. 2), daſs die Kittäer in Cypern gerade jetzt rebellirten, und daſs selbst die unterworfenen Nachbarstädte Sidon, Arke und Palätyrus sich nicht allein den Assyrern unterwarfen, sondern selbst Schiffe gegen Tyrus hergaben. In Spanien insbesondere waren es doch ohne Zweifel die Eingebohrnen, die die schwere und die Gesundheit zerstörende Sclaven-Arbeit in den Silberbergwerken verrichteten, von welcher Diodor (5, 38) eine mitleiderregende Schilderung gibt. Daſs aber die Colonie auch wirklich nach Freyheit strebte, und sie errang, erhellt aus Herod. 1, 163, wo die Phozäer, die zur Zeit des

Cyrus mit Handelsschiffen nach Tartessus kamen, dort einen unabhängigen König, Arganthonius, fanden, der sie höchst zuvorkommend aufnahm, und sich fest an die Griechen anzuschliessen wünschte (vgl. *Herodot.* 4, 152). Wie überhaupt die tyrischen Colonieen sich gröſstentheils bald frey machten, während es den Karthagern späterhin besser gelang, die ihrigen in strenger Abhängigkeit zu erhalten, ist von *Heeren* (Ideen Th. I. S. 651 ff. II, 114 ff.) schön auseinandergesetzt worden. Wenn eben dieser Gelehrte überhaupt mehr ein freundschaftliches Bundesverhältniſs zwischen Tyrus und seinen Colonieen, als das der strengen Abhängigkeit annimmt, so mag dieses im Allgemeinen und für die spätere Zeit sehr wahr seyn, wo Tyrus schon zu ohnmächtig war, um mehr als ein Bundesverhältniſs zu behaupten; aber aus den obigen Thatsachen erhellt, daſs zur Zeit seiner gröſsten Macht und Blüthe seine Politik wohl nicht minder herrschsüchtig war, als die von dem Mutterstaate geerbte der Karthaginenser. Daher heiſst es auch Ezech. 26, 17: *sie (die Inseln und Küsten) werden ein Klaglied über dich anheben, und von dir sagen: wie bist du vernichtet, die du am Meere wohntest, gepriesene Stadt! welche stark war auf dem Meere, sie und ihre Bewohner, die da Furcht verbreiteten unter den Anwohnern des Meeres!*

Die *LXX* geben den Vers: ἐργάζου τὴν γῆν σου, καὶ γὰρ πλοῖα οὐκ ἔτι ἔρχεται ἐκ Καρχηδόνος, indem sie abtheilten und lasen: עברי ארצך כי אורבת תרשיש אין מזה עוד, und für das sinnlose אורבת dann אוניות πλοῖα conjecturirten, so daſs also die letzten Worte wörtlich lauteten: denn Tarsis-Schiffe (nach den *LXX* karthagische Schiffe) kommen von daher nicht mehr. Dieses gäbe freylich einen ungefähren Sinn, wie man durch ähnliche Willkühr auch wohl noch 10 andere hineinlegen könnte; allein wie wenig die *LXX* hier für einen kritischen Zeugen über den ursprünglichen Text gelten können, ist bekannt, und die Art, wie sie auffaſsten, steht

hier blos, weil von *Michaëlis* (orient. Biblioth. Anhang zu Th. 14. S. 48 ff. *Supplemm.* S. 1495, vgl. auch *Eichhorn* zu *Simonis Lex.* u. d. W. מחוז) mehrere unnöthige und ganz unhaltbare kritische und exegetische Conjecturen darauf gebaut worden sind, die selbst auf irrigen Gründen beruhen, z. B. dafs *πλοῖα* dem מחוז entspreche, worauf er diesem hebräischen Worte selbst jene Bedeutung vindiziren möchte. S. dagegen schon *Schelling animadvers.* S. 76.

11. Das *Ausstrecken der Hand Iehova's* bezeichnet Züchtigung (s. 5, 25. 10, 24), und die *Königreiche* sind die verschiedenen phönizischen Reiche an der Küste, Tyrus, Sidon, Aradus, Arke u. s. w. כְּנַעַן ist der allgemeinere Name für alle jene Küstenbewohnenden, nach der hebräischen Ansicht hamitischen, Stämme (s. 1 Mos. 10, 15—19, dagegen meine Gesch. der hebr Spr. §. 4, 2. Note), von denen zur Zeit unseres Orakels aufser Tyrus, Sidon, Aradus, Arke vorzüglich noch die Philister übrig waren (Zeph. 2, 5), die daher in den Propheten auch mehrere Mal mit den Sidoniern oder Tyriern verbunden werden (Amos 1, 6—8 und 9. 10. Zach. 9, 2—7). Selbst die Punier führten ihn (Gesch. der hebr. Sprache S. 16), und er kommt auf phönizischen Münzen vor, z. B. auf folgender, deren phönizische Inschrift sehr deutlich die Worte ללאדכא אם בכנען *von Laodicea, einer Mutterstadt in Canaan* enthält *).



*) Diese Münze ist von Swinton (*Gentleman's Magazine* 1760. S. 560) und von *Barthelemy* (*Memoires de l'Aca*

לַשְׁמִר für לְהַשְׁמִיד (wie Ein *Cod.* liest), eine bey frühern und spätern Schriftstellern vorkommende Zusammenziehung (Lehrgeb. 320), die nichts weniger als Chaldaismus ist, wozu man sie gemacht hat. Theils hat das Chaldäische diese Form gar nicht (sondern לְאַשְׁמָדָה), theils ist der chaldäische und syrische Dialekt solchen Contractionen mehr entgegen, als geneigt: namentlich wird gerade im *Futuro Hiphil* nach dem biblischen Chaldaismus nicht contrahirt, z. B. יְהוֹדַע für יוֹדַע, vgl. יְהוֹדוּךָ Ps. 45, 18. (Lehrgeb. S. 386. 878). Für die Form מָעֻזְנֶיהָ statt מָעֻזֶּיהָ oder מָעוּזֶיהָ, wie man erwarten sollte, sind im Nothfalle mehrere Erklärungen möglich, von denen aber keine grosse Wahrscheinlichkeit hat. Die Rabbinen sagen, dass das *Nun* für das fehlende Dagesch *forte* stehe, welches Chaldaismus wäre (wie קִנְצֵי für קִצֵּי Hiob 18, 2), aber es fehlt durchaus an einem siche-

demie des belles lettres XXX. S. 415) und *Journal des Savans* 1760. *Aout* S. 267) gleichzeitig aber unabhängig auf die obige Art erklärt worden, und es ist kaum zweifelhaft, dass sie hier das Richtige getroffen, da die phönizischen Buchstaben alle vollkommen deutlich sind. Was *Eckhel* (*doctr. nummorum vett. T. III.* S. 409. 410), der überhaupt mehr ein Feind und Bezweifeler, als Kenner der phönizischen Paläographie ist, dagegen sagt, kommt eben nicht in Betracht. Denn der Ausdruck אם μητρόπολις soll sich ja nicht auf Ausführung von Colonieen beziehen; und wenn einige Embleme der Münze mit denen von Berytus übereinstimmen, so kann dieses ja noch nichts gegen Laodicea beweisen. Uebrigens kommt es uns hier blos auf den Namen כְּנַעַן an, über welchen kein Zweifel obwalten kann. Die Construction ist gerade wie 2 Sam. 20, 19, wo die Stadt Abel אֵם בְּיִשְׂרָאֵל genannt wird. Die phönizische Schreibart לאדכא darf nicht befremden, da es auch im Arabischen لاذقية lautet (s. *Schult.* in d. *Geogr. v. Laodicea*). Da es übrigens 2 Ortschaften dieses Namens gibt, die gemeint seyn könnten, *Laodicea Syriae*, und *Laodicea ad Libanum* (*Cellarii Not. orb. ant. T. II.* 445), so wird des Zusatzes בכנען wegen vielmehr die letztere gemeint seyn.

ren hebräischen Beyspiele, daſs das *Nun* dann hinten stehe, denn תַּמְנוּ Klagel. 3, 22 (welches *fälschlich* für תַּמּוּ genommen wird) und קָבְנוֹ 4 Mos. 23, 13 (wo das *Nun* epenthetisch ist) können nichts beweisen. Passender wäre das arab. خَرُّوبٌ und خَرْنُوبٌ Johannisbrot, wenn sich zeigen lieſse, daſs die verlängerte Form die spätere sey, wie es allerdings dem Gange der arabischen Sprachbildung gemäſs ist. Für ein *Nun epentheticum* an einem *Nomen* läſst sich noch weniger ein Beyspiel nachweisen; und es wäre, wenn jene arabische Analogie nicht hinreichend scheinen sollte, noch besser, das *Nun* dann als formativ zu betrachten, von einer Form מָעֻזָּן oder מָעֻזָּנָה, nach der Analogie von בָּשְׁנָה s. v. a. בּוֹשׁ, בֹּשֶׁת (Lehrgeb. S. 495), welchem aber wieder entgegen steht, daſs das Wort schon vorn seinen Bildungsbuchstaben hat. Das Wahrscheinlichste bleibt daher immer, daſs die Form verschrieben sey für מעוזיה, oder מָעֻזֶּיהָ. Weit lieber würde ich den Text auf diese Art ändern, als zu so gezwungenen Deutungen rathen, als z. B. die Jahn'sche (Einleit. II, S. 479) von غَرَنَ, vertreiben, schwächen, daher mit andern Vocalen מְעֻזָּנֶיהָ *seine Geschwächten* oder *Vertriebenen.*

12. *Tochter Sidon's* ist hier fälschlich von Vitringa, dem dann auch Geographen und Historiker gefolgt sind (Bellermanns Handb. der bibl. Liter. II, 442. Beck's Weltgesch. I, 1. S. 587), für Tochterstadt Sidons d. i. Tyrus, genommen worden, wie schon Reland (*Palaestina* S. 1048) erinnert hat. Dem Sprachgebrauche nach (s. V. 10 und zu 1, 8) kann es nichts bedeuten, als: Söhne Sidon's und *Sidon* selbst, als Personification. Sidon steht aber im weiteren Sinne (s. zu V. 2 und 4) für das ganze phönizische Volk und Gebiet, und dieses, bisher unbezwungen, jetzt überwältigt, wird nach einem echt morgenländischen Bilde eine mit Gewalt geschändete Jungfrau genannt; vgl. unten בְּתוּלַת בַּת צִיּוֹן 37, 21 (aus

welcher Stelle auch hier an 20 *Codd.* צידן lesen, s. unten), בְּתוּלַת בַּת עַמִּי Jer. 14, 17 vgl. Klagel. 1, 15. 2, 13 (wo überall auch das Genitivverhältniſs בְּתוּלַת statt der Apposition steht, Lehrgeb. §. 175, 2). Im Arab. wird im dichterischen Style ein unerobertes Schloſs eine *süchtige*, unberührte *Jungfrau* genannt. *Vit. Tim.* *T. I*, S. 228. Z. 50 in der Beschreibung der Vorzüge Persiens: ومخدرات قلاعها *und die unberührten Jungfrauen ihrer Burgen* (Gen. für Apposition); anderswo selbst von einer unzugänglichen Höhe *T. II.* S. 348. Z. 17: وبكرة الناشز تمانعهم علي الولوج *und die spröde Jungfrau versagte ihnen den Zutritt.* Daher von Belagerung der Hauptveste von Chowaresm (*T. I*, 90): واقام لجبيلة بكرها خاطبا فحاصرها *und er sandte der schönsten Jungfrau darin einen Freyer* (eine Belagerungsarmee) *und belagerte sie u. s. w.* Vgl. *Alb. Schultens de defect. linguae hebraeae*, S. 251 ff. *Menil* zum *Antara* S. 125. עָשַׁק im Allgem. Gewalt anthun, z. B. auch einem Volke von Seiten des Siegers (52, 4. Jer. 50, 33. Ps. 105, 14), wie auch im Arab. عَسْق Gewaltthätigkeit (*Har. Cons.* *IV*. S. 36. *ed. Schultens*), عَسُوق der jemandem mit Gewalt etwas abpreſst. Hier von Nothzüchtigung. *Saad.* يا مغسوقة يا جمع صيدا *o gemiſshandelte, o Gemeinde Sidon's.* Die *LXX.* haben diese Worte ausgedrückt: *Καί ἐροῦσιν, οὐκέτι οὐ μὴ προςθῆτε τοῦ ὑβρίζειν* (לעלז) *καὶ ἀδικεῖν τὴν θυγατέρα Σιδῶνος*, wo מעשקה בתולת בת צידון als Accusativ genommen ist, welche Construction auch bey der Variante בת צידן zum Grunde liegen muſs. — *Auf! zeuch hinüber zu den Chittäern*, (doch) *auch dort ist keine Ruhe für dich*) S. über die Chittäer zu V. 1, und über die wirklich später bey Belagerungen getroffene Maſsregel der Tyrier, nach den Colonieen zu flüchten V. 6. Daſs sie auch dort auf Cypern keine Ruhe finden werden, kann seinen Grund

darin haben, weil die von der Mutterstadt bisher gedrückten Colonisten sie nicht aufnehmen und dort ihre Herrschaft fortsetzen lassen werden; oder auch schon ganz allgemein darin, weil Jehova's Zorn sie auch dorthin verfolgen wird. יָנוּחַ לִי es ist mir ruhig d. i. ich genieſse ein ruhiges, ungestörtes Glück, impers. wie Hiob 3, 12. Nehem. 9, 28. Auf den ersten Blick möchte man geneigt seyn, den Grund hiervon erst in dem folgenden Verse zu suchen, nämlich daſs die Chaldäer auch nach Cypern kommen und es erobern würden, so daſs die Chittäer das Object in den drey letzten Gliedern des folgenden Verses wären, wie es Eichhorn (hebr. Propheten II, 579, vgl. dagegen dessen Einleit. III, S. 78) wirklich aufgefaſst hat; allein da die Assyrer und Chaldäer keine See-Kriegsmacht hatten, wäre es kaum passend, daſs der Dichter sie auf diese Art handelnd einführte, zumal da vom *Errichten von Warten* die Rede ist. Auch ist es auf jeden Fall schicklicher, daſs das feindliche Volk erst in Beziehung auf Tyrus selbst handelnd dargestellt wird.

13. Sinn: siehe! dieses Chaldäervolk, vor Kurzem noch Wüstenbewohner, dem erst Assyrien feste Wohnsitze anwies, und es zu einem Volke machte; dieses, bisher unbedeutende, kaum genannt zu werden verdienende Volk wird das Werkzeug der Zerstörung des alten weltberühmten Tyrus werden. Wir wollen von der Worterklärung dieses durch den Wechsel des *Numerus* und *Genus* schwierigen, aber in historischer Rücksicht nicht unwichtigen Verses ausgehen, und dann historische Erläuterungen aus der Bibel und den Klassikern folgen lassen.

Die drey ersten Versglieder muſs man sich, um einen correcten Sinn zu gewinnen, also auflösen: siehe *die Chaldäer*, (vor Kurzem) noch kein Volk, denen, als (bisherigen) Wüstenbewohnern, erst Assyrien ein Gebiet bereitet hat; *die* u. s. w. Der Hauptbegriff, welcher das Subject der 3 ersten Versglieder ausmacht, ist nämlich das *Volk*, nicht das *Land*. Es ist aber nicht selten,

dafs *Land* geradezu für *Volk* gesetzt ist. S. unten 37, 18. und Richt. 18, 30: עַד גְּלוֹת הָאָרֶץ *bis zur Wegführung des Landes* d. i. des Volkes. Hier ist aber nachher im dritten Gliede vom *Lande* im eigentlichen Sinne die Rede. — זֶה הָעָם לֹא הָיָה kann heifsen: *woselbst kein Volk war;* זֶה für אֲשֶׁר oder בַּאֲשֶׁר; nur macht הָעָם, mit dem Artikel, Schwierigkeit. Daher besser: *dieses Volk* (welches) *nicht war*, statt זֶה הָעָם (אֲשֶׁר) לֹא הָיָה, vgl. für diese Verbindung von זֶה mit einem determinirten *Nomen* Ps. 104, 25: זֶה הַיָּם, Richt. 5, 5: זֶה סִינַי (wo es in beyden Fällen zugleich δεικτικῶς steht), 1 Kön. 14, 14: זֶה הַיּוֹם. In beyden Fällen mufs *sonst*, *zuvor* hinzugedacht werden (s. 5, 30). Die Chaldäer *waren* zuvor noch nicht, insofern sie noch nicht in der Reihe der Völker aufgetreten und genannt worden waren, sondern unbekannt und unberühmt ihre rauhen Gebürge bewohnten. Sie werden nämlich wirklich hier zuerst in der Geschichte als ein Volk genannt. Sehr richtig *Perizonius* (*Origg. babyl.* S. 66), wo überhaupt diese Stelle gründlich behandelt wird: „*Populus, qui vastaturus erat Tyrum, antea Non fuisse dicitur, quia nullo antea fuit numero et loco apud alios populos, οὐδ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος, οὐδ' ἐν εἰρήνῃ: cum Tyrii contra florerent jam opibus et potentia.*“ Vgl. aufserdem Redensarten, wie Ps. 22, 7: לֹא אִישׁ *kein Mann* d. i. einer, der kaum mehr den Namen eines Menschen verdient, 5 Mos. 32, 20, dergleichen *Perizonius* S. 70 auch aus den Klassikern gesammelt hat. — אַשּׁוּר יְסָדָהּ לְצִיִּים *Assur* d. i. *die Assyrer haben es* (das Land der Chaldäer) *diesen Wüstenbewohnern angewiesen.* יָסַד für *anordnen, bereiten* (Hab. 1, 12), insbesondere auch vom Anweisen eines Orts Ps. 104, 8: אֶל מְקוֹם זֶה יָסַדְתָּ לָהֶם *an den Ort, den du ihnen angewiesen.* צִיִּים Wüstenbewohner (Ps. 72, 9) heifsen die *Chaldäer*, als bisherige herumstreifende Raubnomaden. Man wird die Worte so zu verstehen haben, dafs die Assyrer dieses rohe Volk von seinen karduchischen Gebirgen herabriefen, und ihm

in Mesopotamien Wohnsitze anwiesen. S. unten. *Koppe* und *Döderlein* wollten die Worte יְסָדָהּ לְצִיִּים parallelisiren mit שַׂמָהּ לְמַפֵּלָה und haben daher auf folgende Art abgetheilt:

זֶה הָעָם לֹא הָיָה אַשּׁוּר
יְסָדָהּ לְצִיִּים

dieses Volk, welches kein Assyrien ist,
wird sie (Tyrus) den Thieren der Wüste anweisen,

d. i. zerstören. Sie beziehen es dann auf die unglückliche Expedition des Salmanassar gegen Tyrus, und der Sinn soll seyn, daſs die Chaldäer glücklicher seyn würden, oder gewesen wären, als die Assyrer unter Salmanassar. So mit einiger Veränderung schon mehrere alte Uebersetzer. Zuerst der Chaldäer: דֵּין עַמָּא כַּד לָא הֲוָא אַתּוּרָאָה שַׁכְלְלָהּ לְנַגְוָן *dieses Volk, wenn es nicht mehr assyrisch ist* (den Assyrern gehorcht), *wird sie zu Wüsten machen* (נַגְוָן ist sonst s. v. a. איים Inseln; hier wohl vielmehr = נַגְבָן trockenes Land). *Saadias:* وتعريب ان هوذا بلد الكسدانيين اتاه هذ القوم الذين ليس يكون لهم كما الاشور فجعلوها مغارات *und die arabische Uebersetzung ist: siehe das Land der Chaldäer wird darüber (über Tyrus) kommen, dieses Volk, welches kein Gesetz hat, gleich den Assyrern* d. i. kein gesetzlich geordnetes Volk ist, wie die Assyrer, *die machen sie zu Trümmern* *). Aehnlich die Oxforder aus dem Hebräischen verfertigte arabische Uebersetzung, aus welcher *Walton* diesen Vers in der Londner Polyglotte

*) In Paulus Ausgabe ist gedruckt: .... وتعري بان .... الذين .... هم الاشور ...., welches ich auf obige Weise nach Vermuthung geändert habe, die sich durch die Beschaffenheit dieser *Codd.* und den Sinn im Allgemeinen rechtfertigt, ob ich gleich nicht behaupte, mit Sicherheit das Rechte gefunden zu haben. تعريب ان gehört nicht zur Uebersetzung, sondern ist Uebergangsformel, s. S. 450.

supplirt hat: ولكن هذه الارض الكلدانيين هذا الشعب الذي اتاك ليس مثل الموصلي الذي لا يغدر عليك ويذري ترابك في الريح *aber dieses Land der Chaldäer — dieses Volk, welches dich überfällt, ist nicht wie der Assyrer, der dich nicht überwältigte: und wird den Staub von dir in den Wind streuen.* Endlich der Syrer: ܗܢܘ ܥܡܐ ܕܠܐ ܗܘܐ ܐܬܘܪܝܐ ܠܪܘܚܐ ܥܒܕܗ *das ist ein Volk, welches nicht assyrisch ist, macht es (Tyrus) zu Wind.* (Letztere lesen vielleicht יסדה לרוחה). *Chald. Syr.* denken an die Befreyung der spätern Chaldäer vom assyrischen Joche; *Saadias* an die Uncultur des Volkes in Vergleichung mit Assyrien; *Vers. Oxon.* wie Döderlein, an die frühere Expedition des Salmanassar. Zur Vertheidigung der Erklärung liefse sich die Möglichkeit der Ellipse: (אֲשֶׁר) לֹא הָיָה (בְּ) אַשּׁוּר anführen, und dann übersetzen: *dem es nicht ging, wie den Assyrern* (vgl. zu 1, 9). Allein sollte sich die Vergleichung der Assyrer und Chaldäer blos auf die Einnahme von Tyrus beziehen, welche den ersteren nicht gelang, so würde dieses doch deutlicher bezeichnet seyn. Im Uebrigen und Allgemeinen konnten die Chaldäer nicht den Assyrern unähnlich genannt werden, denn sie traten fast in aller Hinsicht in deren Fufstapfen. Dafs diese Abweichung von der masorethischen Abtheilung uns zugleich nöthigen würde, das Stück dem Jesaia abzusprechen, könnte zwar kein entscheidender Grund gegen die Erklärung seyn, wenn sie sonst die wahrscheinlichere wäre; es dient dieses aber auch nicht zu ihrer Empfehlung, da die Echtheit des Stückes sonst so wahrscheinlich ist (s. die Einleit.). Auch die Wortzahl und Gleichmäfsigkeit der Versglieder spricht für die gewöhnliche Abtheilung. Von den alten Uebersetzern hat sie *Hieronymus: talis populus non fuit, Assur fundavit eum: in captivitatem cet.* auch die hebräischen Ausleger haben sie beybe-

halten, und Kimchi hat den Satz auf folgende Art ausgefüllt: זה העם לא היה (שם מקדם) (כי) אשור יסדה לציים. ציים erklärt er darauf sehr passend von den Chaldäern, שהיו ישבי אהלים בציה קודם זה *weil sie zuvor Zelte bewohnten in der Steppe.* *Paulus* hat mit Beybehaltung der masorethischen Gliedertheilung das dritte Glied erklärt: Assur (*Abcus.*) hat es (das Chaldäervolk) den wilden Thieren zum Wohnplatz angewiesen; so daſs von der Zerstörung von Ninive durch die Chaldäer die Rede wäre. Man hätte dann zu construiren: Assur (als *Nom. absol.*), es (das Volk) hat sie den wilden Thieren angewiesen: und Assur für Ninive zu nehmen (vgl. zu 7, 6). Man muſs indessen bey dieser Erklärung ebenfalls das Orakel dem Jesaia absprechen, wozu es doch an anderweiten Beweisen fehlt. Daſs der Sinn bey der Annahme der Unechtheit des Kapitels passend sey, läſst sich nicht leugnen.

Die drey letzten Versglieder beziehen sich fast ohne Widerspruch auf die Zerstörung von Tyrus durch die Chaldäer. הֵקִימוּ בְחוּנָיו *sie* (die Chaldäer) *errichten ihre Warten.* בַּחוּן wahrsch. Warte, Thurm, wie בַּחַן 32, 14. *Chald.* חֲזוָתָהָא. *Kimchi:* מִגְדָּלָיו. *Theod.* ἐπάλξεις αὐτοῦ. *Jarchi:* לשון עופל בורפרייץ בלעז שעושין למצור על הכרכים *es hat die Bedeutung Erhöhung, in der profanen* (d. i. *französischen*) *Sprache pourpris* (*Brustwehr*), *welche man bey Belagerung von Vesten macht.* Letzteres scheint das vollkommen Richtige, da der Zusammenhang uns an Belagerungsthürme denken läſst. ־ָיו für ־ֵיהֶם in Bezug auf עָם. — עֹרְרוּ אַרְמְנוֹתֶיהָ eig. sie regen ihre Palläste auf, d. i. bringen sie in Aufruhr durch die Belagerung, wo עֹרֵר wie sonst immer von עוּר abgeleitet wird (14, 9. Zach. 9, 13), oder: sie zerstören sie, wenn man עֹרֵר als *Po.* von ערר betrachtet. Es ist dann eig. s. v. a. den Grund entblöſsen, für: niederreiſsen, und einerley mit עַרְעֵר Jer. 51, 56, und dem verwandten עָרוּ Ps. 137, 7. Hab. 3, 13. Letzteres ist das passendere, und von Jarchi, Kimchi, Hoheisel, Rosenmüller u. A. ange-

nommen worden, obgleich diese Form nicht weiter von עָרַר abgeleitet vorkommt. *Chald.* פַּגַּרוּ בִּירָנְיָתְהָא *sie zerstören ihre Palläste.* *Vulg. suffoderunt domos ejus.* Nach der erstern Erklärung *Saad.* وصعّبوا ديارتها *sie schrecken ihre Wohnungen.* *Theod.* ἐξήγειραν βάρεις αὐτῆς: letzteres gegen den Zusammenhang, und wahrsch. aus dem Parallelismus von הֵקִימוּ gerathen. — שָׂמָה לְמַפֵּלָה für שָׂמוּהָ לְמַפֵּלָה *sie machen sie zum Steinhaufen.* Daſs bey Collectivis, wie עַם, die Construction öfters wechselt, ist bekannt. Bald geht der Singular voran, und folgt der Plural (2 Mos. 1, 10), bald geht der Plural voran, und folgt der Singular, wie hier und 4 Mos. 13, 22. 1 Sam. 16, 4. Alle alte Verss. haben auch den Pluralis ausgedrückt. — Als Realparallele s. Ezech. 26, 4—6. 9—14.

Zum Behuf der geschichtlichen Erklärung dieser Stelle wird sich der Ausleger einer kurzen Untersuchung über die in vieler Hinsicht dunkele, aber auch durch Hypothesen verdunkelte, ältere Geschichte der Chaldäer vor ihrem Auftreten als eroberndes Volk nicht entziehen können. Wir wollen die Nachrichten der Klassiker und der Bibel zusammenstellen, und hieraus unsere Vorstellung über des Volkes Ursitze und frühere Geschichte zu bilden suchen.

Nach *Xenophon*, der hier zum Theil als Augenzeuge erzählt, waren die *Chaldäer* ein freyes, kriegerisches Bergvolk auf den armenischen, namentlich karduchischen, Gebirgen, welches ohne Ackerbau theils von Räuberey lebte, theils den indischen und medischen Königen als Miethssoldaten diente. Nach Cyrop. 3, 2. §. 7. 22. schlug sie Cyrus d. ä. in Verbindung mit den Armeniern und schloſs hernach Friede und Bündniſs mit ihnen. In derselben Gegend erscheinen sie hernach beym Feldzuge des jüngern Cyrus und dem Rückzuge der 10000 Griechen (*Anab. IV*, 3. §. 4. *V*, 5. §. 9. *VII*, 8. §. 14). *Strabo* (*XII*, 3. §. 19) nennt auſserdem andere Chaldäer

in der Gegend von Colchis, welche sich von Eisenarbeiten nährten, und anderswo Chalder heissen (*Steph. Byz. v. χαλδία. Eustath. ad Dion. Perieg.* 261), und führt an, dass sie sonst Chalyber genannt worden (*Il. β*, 856). *Xenophon* (*Anab. VII*, 8. §. 14) nennt aber diese Chalyber neben den Chaldäern, und erwähnt ihrer häufig sonst, ohne sie zu identifiziren, so dass es zweifelhaft bleibt, ob jene ein Zweig desselben Nomadenstammes waren. Ausserdem werden die Bewohner Babyloniens, und vorzugsweise die Astrologen daselbst, Chaldäer genannt (Strabo XVI, 1. §. 6. Diod. 2, 24. Arrian. 7, 16) und die ganze Provinz Babylonien von ihnen Chaldäa. Ueber die Verbindung des Nomadenvolkes zu einem geordneten Staate findet sich nun eine Nachricht des Dikäarchus, eines Zeitgenossen Alexanders des Grossen, bey Stephanus von Byzanz (*v. Χαλδαῖος*). Sie führten ihren Namen, sagt er, von Chaldäus, dem Vater des Ninus, der die gleichnamige Stadt erbaut habe: aber der vierzehnte König von diesem an, auch Chaldäus genannt, habe Babylon gebaut, und alle, die Chaldäer hiessen, in ihr versammelt, „ἅπαντας εἰς ταυτὴν συναγαγόντα τοὺς καλουμένους Χαλδαίους."

In der Bibel bietet uns zuerst die Genesis zwey genealogische Angaben darüber dar. In der Völkertafel (1 Mos. 10, 22) erscheint *Arpachschad* (אַרְפַּכְשַׁד d. i. wahrscheinlich *Gränze* oder Gebiet *der Chaldäer*, von أُرْفَةٌ Plur. أُرَفٌ Gränze) als ein Semit neben Elam, Assur, Lud und Aram, und wenn er gleich V. 24. 11, 12. 26 nur als Person, nicht als Provinz oder Land genannt wird, so führt doch schon der Geist dieser Völkertafel darauf, das Wort auf letztere Art zu nehmen. Nach der wahrscheinlichen Combination von Bochart mit Ἀῤῥαπαχῖτις, einer Provinz im nördlichen Assyrien, werden wir dann auf dieselbe Gegend geführt, die Xenophon den Chaldäern anweiset. Ausserdem wird כֶּשֶׂד 1 Mos. 22, 22 ein

Sohn des Nahor, folglich Brudersohn von Abraham, genannt, wo also bey der entschiedenen völkerhistorischen Tendenz dieses Kapitels die Chaldäer als Seitenverwandte des Abraham erscheinen. Dafs wenigstens ein Stamm von ihnen früher im nördlichen Mesopotamien gewohnt habe, sieht man aus dem Städte-Namen אוּר כַּשְׂדִּים 1 Mos. 11, 28 (vielleicht nach dem Sanskrit: Ort oder Stadt der Chaldäer), auch steht noch bey Ezechiel אֶרֶץ כַּשְׂדִּים 1, 3 für die Gegend Mesopotamiens am Chaboras, und Hiob 1, 17 fallen sie aus eben dieser Gegend als räuberische Nomaden ins Land Uz in der syrischen Wüste ein. Unsere Stelle erwähnt ihrer zuerst als eines kriegführenden Volkes, von Assyrien gleichsam neu geschaffen, und gegen Tyrus ankämpfend: welches in keinem Falle anders verstanden werden kann, als dafs dieses im assyrischen Heere geschehen sey. Zur Zeit des Jeremia sehen wir sie dann von Babylon aus als unabhängiges Volk die wiederholten Einfälle in Palästina unter Nebucadnezar thun, und zuletzt die Zerstörer von Jerusalem werden. S. die schöne Beschreibung des kriegerischen Heeres Hab. 1, 6—11, vgl. Jer. 5, 15, wo es גּוֹי מֵעוֹלָם *ein altes Volk* genannt wird. Nebucadnezar selbst führt vorzugsweise den Namen *der Chaldäer* (Esra 5, 12), aufserdem die dortigen Astrologen (Dan. 2, 2. 4).

Die Combination dieser Nachrichten möchte nun auf folgende Vorstellung führen, die den Hauptsachen nach schon *Vitringa* (zu Jes. 13, 19. T. I. S. 412) vorgetragen hat. Die Gegend, wo Xenophon die Chaldäer traf, nämlich die Gebirge im Norden von Assyrien jenseit des Tigris, kann man als Vaterland dieses tapfern und freyen Bergvolkes betrachten. Die Assyrer bedienten sich desselben bey ihren Eroberungen, entweder als Miethsvölker, oder wenn sie sie bezwungen hatten, als eines tributären Volkes, und wiesen ihnen — nach der gewöhnlichen Mafsregel ihrer Politik, die Völker zu verpflanzen — Wohnsitze in verschiedenen Gegenden Meso-

potamiens (daher Ur der Chaldäer 1 Mos. a. a. O. vielleicht *per prolepsin*), und namentlich im südlichen Theil desselben, in Babylonien, an; die den Bewohnern jener unfruchtbaren Gebirge nicht anders als höchst willkommen seyn konnten, und einen Theil des wilden Bergvolkes zu einem ackerbauenden und civilisirten umschufen. Wann dieses geschehen sey, ist bey dem Mangel anderer geschichtlichen Nachrichten nicht zu bestimmen; aber es muſs nicht lange vor der Abfassungszeit dieses Orakels geschehen seyn, und da noch gleichzeitig mit Jesaia (747 v. Chr.) der Anfang der Nabonassar'schen Aera oder der Aera der Chaldäer fällt, und die Veranlassung derselben ganz unbekannt ist, so ist nicht unwahrscheinlich, daſs sich diese von der genannten Begebenheit her datirt. Man kann damit auch die obige obgleich entstellte Begebenheit des Dikäarchus (s. oben) combiniren, daſs ein gewisser Chaldäer (d. i. irgend ein König chaldäischen Geschlechts) die Chaldäer in dem neuerbauten (oder vergröſserten, wiederhergestellten) Babel versammelt habe. Dieses *unter assyrischer Hoheit neugestaltete Volk erscheint hier* als Zerstörer von Tyrus, wie die Meder und Perser im assyrischen Heere vor Jerusalem (22, 7). Sobald aber der assyrische Staat irgend zu sinken anfängt, schlieſsen sich die Chaldäer in Babylon an andere den Abfall bereitende Völker an (Jes. 39, 1), stürzen nachher das assyrische Reich, und spielen unter einem Eroberer, wie Nebucadnezar, die Rolle ihrer ehemaligen Herren in der Weltgeschichte fort, bis Cyrus Babylon erobert. Ein bedeutender Stamm derselben muſs übrigens in seinen alten Wohnsitzen der alten Lebensart treu geblieben seyn, so daſs sie zur Zeit des Xenophon noch so, wie in den ältesten Zeiten erscheinen, und auch unter den Persern eine gewisse Freyheit zugestanden erhielten. Da die Curden, welche jene Gegenden im Mittelalter bewohnten (s. *ind. geogr. v. Curdi*) und noch bewohnen, ganz so, wie die Chaldäer des Xenophon beschrieben werden, und

historischen Verhältnissen angepaſst werden, als die *siebenzig* und *vierzig* bey Jeremia und Ezechiel. Dieses hat man indessen doch häufig gethan, und dann hier gern die Zeit der babylonischen Dynastie von Nebucadnezar bis zur Zerstörung von Babel verstehen wollen, die aber keine siebenzig Jahre dauerte, zumal von der angeblichen Zerstörung von Tyrus aus. Mehr Schwierigkeit macht der Zusatz: כִּימֵי מֶלֶךְ אֶחָד *wie die Tage* (d. i. die Lebenszeit) *Eines Königs*. Viele Ausleger, als Aben Esra, Vitringa, Lowth, Eichhorn (Einleit.), Dathe, Rosenmüller, nehmen *König* hier für *Dynastie*, wie Dan. 7, 17: אַרְבְּעָה מַלְכִין *vier Könige* für Geschlechter oder Reihen von Königen d. i. *vier Dynastieen*, vgl. auch 8, 20 (was aber nichts beweist), und beziehen es auf die Dauer der babylonischen Dynastie, nach welcher Tyrus, gleich Juda, wieder zu Ehren kommen solle. Allein mit Recht haben schon Michaëlis und Paulus bemerkt, daſs bis zu Ende derselben gar keine siebenzig Jahre mehr hin waren: so daſs wir uns also anderer Gegengründe überheben können. Aus jener Stelle des Daniel möchte sich namentlich die Bedeutung *Dynastie* für unsere Stelle, die ganz anderer Art ist, gar nicht beweisen lassen. *Hensler* hat daher מֶלֶךְ אֶחָד durch *erster König* erklären wollen, für: מֶלֶךְ רִאשׁוֹן, „wie in den Zeiten seines ersten Königs," also klein und unbedeutend; aber אֶחָד als *Ordinale* kommt nur in gewissen Fällen vor, und ist keinesweges allgemeiner Sprachgebrauch (Lehrgeb. 702). Eichhorn hebr. Propheten II, 580): „wie bey Königen gerechnet, d. i. ohngefähr, eher längere, als kürzere Zeit." Er scheint es als eine ähnliche Formel, wie כִּשְׁנֵי שָׂכִיר 16, 14. 22, 16, zu betrachten, aber mit entgegengesetzter Bedeutung. Der Tagelöhner nimmt es genau, und thut lieber weniger, als mehr; der König zählt nur im Groſsen und mit königlicher Freygebigkeit gibt er lieber mehr, als weniger. Allein wäre dieser Gegensatz auch hier ungesucht, so sollte man doch vielmehr כִּשְׁנֵי מֶלֶךְ אֶחָד

erwarten, und wozu dann das nachdrückliche אחד? Am wahrscheinlichsten ist mir die von den *LXX* und Kimchi gegebene Erklärung, nach welcher man es als Bezeichnung eines *Menschenlebens* nimmt, wofür aber hier eines *Königs* Leben gesetzt ist, weil hier doch von einem Staate die Rede ist, dessen Könige durch ihren Uebermuth Jehova beleidigt, und die Strafe über Tyrus herabgebracht hatten (s. Ezech. 28, 2 ff. 12 ff.). Man kann es dann so fassen, daſs die Strafzeit hergenommen ist von der Lebenszeit derer, die vorzüglich gesündigt hatten. Etwas ähnliches hat das Urtheil über die Israëliten in der Wüste (4 Mos. 14, 11 — 14. 26 — 38). *Siebenzig* Jahre, wenn's hoch kommt, *achtzig*, als die gewöhnliche Lebenszeit des Menschen, sind in dem bekannten Spruche Ps. 90, 10 angegeben. Eine ähnliche Uebertragung vom *Menschenalter* überhaupt auf die *Zeit eines Königs* findet sich auch in dem griechischen *γένεα*, s. *Herodot.* 1, 142, und daselbst Wesseling. Die *LXX* haben im gegenwärtigen Texte: *ὡς χρόνος βασιλέως*, *ὡς χρόνος ἀνθρώπου*, welches offenbar zwey verschiedene Uebersetzungen sind, und wahrscheinlich so, daſs die letztere die echte Lesart des Alexandriners, die andere als Berichtigung hinzugekommen ist. Doch findet sie sich schon in der alten *Itala*.

Statt zu sagen: nach jenen siebenzig Jahren gehet es Tyrus, wie einer alten Buhlerin, die sich von neuem durch buhlerische Gesänge und Saitenspiel ihren Buhlen in Erinnerung bringt, wird V. 16 eine Stelle aus einem Spottliede auf eine solche Buhlerin angeführt. Mit einer Buhlerin aber wird Tyrus verglichen, insofern die Propheten den Verkehr mit vielen auswärtigen Völkern ein Buhlen mit denselben nennen. Vgl. Nah. 3, 4 von Ninive, und Offenb. 18, 3 von der zweyten Babel, Rom: *καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς μετ' αὐτῆς ἐπόρνευσαν, καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ*

[illegible] כְּשִׁירַת זוֹנָה für [illegible] wie *im* Liede der Buhlerin, oder besser *von der Buhlerin*; „wie es dort im Liede von der Buhlerin heifst." Man wird den Vers als das Fragment eines gemeinen Volksliedes zu betrachten haben. Von solcher profanen Volkspoësie ist auch oben 5, 12 die Rede.

16. Man hat sich eine morgenländische Bajadere zu denken, die als Zitter- oder Flötenspielerin durch die Strafsen der Städte zog. Wie noch heut zu Tage in Indien, Syrien und Aegypten, waren solche Geschöpfe schon im alten Orient zu Hause, kamen auch nach Rom, und waren dort unter dem morgenländischen Namen (*ambubaja Hor. Sat.* 1, 2, 1 d. i. ܐܡܒܘܒܝܐ Flötenspielerin, von ܐܡܒܘܒܐ, אַמּוּב Flöte, wofür mit aufgelöstem *Dagesch* אַנְבּוּב, lies *ambub*, und nach dem Zabischen selbst orthographisch genau אמבוב, gesagt werden konnte, vgl. חֲבַקּוּק griech. Ἀμβακοὺμ) bey den römischen Wollüstlingen beliebt. *Donatus ad Ter. Eun.* 3, 2, 4: *Fidicinam esse meretricum est. Horat. Epist.* 1, 14, 25: *nec meretrix tibicina, cujus ad strepitum salias.* — Die Worte sind *spottend* an eine solche Buhlerin gerichtet.

17. S. Offenb. a. a. O. *Buhlerlohn* ist s. v. a. Erwerb durch den auswärtigen Verkehr, nach dem V. 15 angefangenen Bilde. Im folgenden Verse steht סַחַר als Erklärung daneben. אֶתְנַנָּה gewöhnlich ohne *Mappik* (s. zu 15, 6), obgleich ־ה das *Suffixum* seyn muss; aber viele *Codd.* haben es hier und in dem folgenden Verse (s. *de Rossi Scholia crit.*).

18. Sinn: die Tyrer werden sich aber dann zu Jehova bekehren, und ein großer Theil ihres Reichthums wird dem Heiligthum und seinen Dienern zufließen. Die Bekehrung der Tyrer zu Jehova wird auch Ps. 87, 4 gehofft. Wählten sie aber Jehova zu ihrem Schutzgott,

und war dessen Tempel auch ihr Heiligthum, so konnte es nicht fehlen, dass sie reiche Geschenke dahin schickten (60, 5—7. 18, 7). Die Sitte, ihre Nationalheiligthümer mit Geschenken zu beschicken, findet sich auch bey den Tyrern und ihren Abkömmlingen; denn als Alexander vor Tyrus kam, war eine karthagische Gesandtschaft gerade zur Feyer eines jährlichen Festes dort (*Arrian.* 2, 24. *Curt.* 4, 2). Von ihren Schätzen überhaupt heisst es Zach. 9, 3: *es häufet sich Silber, wie Staub, und Gold, wie Koth der Gassen*, und von der bey den Tyrern, wie bey den meisten Alten, herrschenden Sitte, in den Tempeln Schätze aufzuhäufen, Joël 3, 5 (4, 5): *meine Kleinode, die köstlichen, habt ihr in eure Tempel geschleppt.* Dass die Hebräer ebenfalls einen Tempelschatz gesammelt hatten, erhellt aus den oftmaligen, versuchten und wirklichen, Plünderungen desselben unter den Seleuciden und Ptolemäern. Dieser Tempelschatz war natürlich zunächst im Besitz des Clerus, daher es hier heisst, dass er *zur reichlichen Nahrung* und *prächtigen Kleidung der vor Jehova Wohnenden* d. i. der Priester dienen solle. Vielleicht mag man aus der Wendung abnehmen, dass zur Zeit dieses Orakels der Tempel und seine Diener ohne Wohlstand waren, so dass der Prophet erst von der Bekehrung des reichsten Volkes der Welt eine Aenderung dieses Zustandes erwartete.

Eichhorn (hebr. Propheten II, S. 579) hat den letzten Abschnitt des Orakels für einen späten, vielleicht zwischen Cyrus und Alexander geschriebenen Zusatz erklärt aus Gründen, die schwerlich genügen möchten. „Der Dichter, sagt er, rathe den Tyriern V. 6 nach Tarsis zu ziehen; diesen Rath habe er nicht ertheilen können, wenn er voraussetzte, dass Tyrus *nach wenigen Jahren* (?) wieder blühend seyn werde." Aber sind denn *siebenzig* Jahre, ein ganzes Menschenleben, so wenig? und ist denn von einer Auswanderung für immer die Rede? konnten sie nicht nach der Vorstellung

des Propheten auf diese Zeit zurückkehren, und sie wieder aufbauen? Giengen nicht auch die Juden auf 70 Jahre ins Exil, ob ihnen gleich schon im Voraus die Heimkehr und die neue Blüthe des Staates verheißen war? „Ueberdiess könne das Tyrus, dessen Handel besungen sey, nicht einerley mit dem zerstörten seyn: Nebucadnezar habe das Tyrus auf dem festen Lande zerstört, und dieses sey nie wieder aufgebaut worden; statt dessen habe sich das Insel-Tyrus erhoben. Derjenige Dichter, der das zerstörte Palätyrus besang, habe eine solche Verwechselung nicht begehen können; wohl aber ein anderer, der zur Zeit des blühenden insularischen Tyrus lebte, und jenen alten Trauergesang las. Dieser letzte habe den Schluss beygefügt, veranlasst zugleich durch Geschenke, die zwischen Cyrus und Alexander von einzelnen Tyriern nach Jerusalem geschickt worden wären." Bey dieser ganzen Argumentation liegt die so unerwiesene, und dem Geiste der Bibel zuwiderlaufende Vorstellung zum Grunde, dass die Orakel gar keine Weissagungen und Verkündigungen der Zukunft, sondern lediglich Beschreibungen der Gegenwart, enthielten; ferner die Annahme von der Abfassung des Orakels zur Zeit des Jeremia (wogegen die Inhaltsanzeige); und die ebenfalls ungegründete Angabe der mehrern neuern Geschichtsbücher über das Verhältniss von Palätyrus und insularischem Tyrus (s. zu V. 4). Lassen wir auch die letzteren Punkte hier unberührt, so lässt sich doch fragen: weshalb hätte ein Prophet, der den Untergang Tyri durch die Chaldäer weissagte, oder Zeuge dieses Untergangs war, nicht zugleich eine Wiederherstellung desselben durch Jehova's Gnade verkündigen sollen, wenn auch die Lage der neuen Stadt etwas verschieden von der alten war? Dürfen wir überhaupt die Orakel auf diese Art nach dem Erfolg beurtheilen? und können wir die Erfüllung überall geschichtlich nachweisen, so dass sich die Ansicht von dem mit dem

Erfolg gleichzeitigen Aufzeichnung rechtfertigte? Die Echtheit dieser letzten Strophe wird durch die Analogie der bey V. 15 zitirten ähnlichen Darstellungen vollkommen gesichert. Vgl. außerdem den entsprechenden Schluſs von Kap. 18 und 19. Die Bekehrung aller dieser heydnischen Völker, nachdem sie von Jehova gezüchtigt worden, und eine Zeitlang gebüſst haben, gehört zu den eigenthümlichen idealen Hoffnungen unseres Propheten.



Kap. 24—27.

Diese 4 Kapitel enthalten ein zusammenhängendes oder wenigstens in Ein Zeitalter gehöriges, und von Einem Verfasser herrührendes Stück aus der Zeit des Exils folgenden Inhalts:

Kap. 24. Der Dichter beginnt mit einer Schilderung der zerstörten Stadt und des verwüsteten, ausgeplünderten Landes, aus welchem Freude und Fröhlichkeit verschwunden ist; und stellt dieses Unglück als Folge des Fluches dar, welchen das Volk durch Uebertretung der Gesetze auf sich geladen habe (V. 1—12). Nur wenige sind aus jener Zerstörung übriggeblieben, und in alle Welt zerstreut (V. 13. 15). Diese erheben jetzt lauten Jubel und preisen den Herrn (V. 14—16). Der Dichter kann aber den Jubel nicht theilen, denn er ist selbst begriffen in dem allgemeinen Unglück, welches so eben über die Herrscher der Erde und die Bewohner des Landes (Babylons) kommt (V. 16. 17. 18. 21. 22), und hier als eine grofse physische Revolution, als der Welt Untergang (19. 20), geschildert wird. Nur Jehova herrscht in voller Pracht auf Zion (V. 23).

Kap. 25. Wegen dieser Befreyung Israëls stimmt der Dichter einen Dankhymnus an. Jehova, stets eine Zuflucht der Unterdrückten (V. 4. 5), hat die Tyrannen gestürzt, und ihre Stadt zu Trümmern gemacht, zum Jubel zahlreicher Völker (V. 2. 3. 12). Nun wird Jerusalem ein festlicher Sammelplatz der Völker, wo jede Thräne getrocknet, jede Trauerhülle weggenommen wird (V. 6—8). Gottes Segen ruht auf jenem Berge, während des Volkes Feinde, unter ihnen vor allen Moab (V. 10. 11), rettungslos untergehen.

Kap. 26. Dann wird das in Juda versammelte Volk einen Dankhymnus anstimmen (V. 1—19), folgenden Inhalts:

Israël ist nun von Gott geschützt (V. 1), ein treues, gerechtes Volk zieht in seine Thore (V. 2). Die feindliche Veste ist gestürzt (V. 5), und die bisher Gedrückten treten ihre Tyrannen nieder (V. 6). So mufste es kommen; denn wer Gott vertraut und Gerechtigkeit übt, erringt Heil; der Frevler wird bestraft (V. 3. 4. 7—10). Die Feinde erkannten Gottes Macht nicht, darum wurden sie zu Schanden; aber Israël verlieh er Heil (V. 11—13). Todt sind die Tyrannen und stehen nie wieder auf (V. 14); möchten

aber Israëls Todte wieder aufstehen (V. 19)! Denn nach den Wehen ist keine Geburt gefolgt, das Land ist arm an Bewohnern (V. 16—18).

Für jetzt, wo das Strafgericht nahe bevorsteht, soll das Volk eine kurze Zeit ausharren, bis es vorüber ist (V. 20. 21).

Kap. 27. Wenn dieses erfolgt, da tödtet Jehova den gewaltigen Drachen (Babel) V. 1, und der Weinberg des Herrn wird hergestellt, zwar noch dürftig, aber Jehova wird ihn beschützen und er wird einst schöne Frucht tragen (V. 2—6). Jehova hat zwar Israël gestraft; aber, weil es sein Liebling ist, mäſsig, durch die Verbannung (V. 7. 8). Dadurch ist seine Schuld gesühnt, nachdem auch die Werkzeuge des Götzendienstes vernichtet sind (V. 9). Jetzt steht Jerusalem noch öde, das Vieh weidet daselbst, und wildes Gesträuch wächst (V. 10. 11); aber bald wird Jehova eine Erndte halten, und die Israëliten werden aus allen Ländern zusammengetrieben werden ins Vaterland (V. 12. 13).

Das Zeitalter dieses Stückes ist durch die darin liegenden geschichtlichen Andeutungen hinlänglich bestimmt, und kann kaum zweifelhaft seyn. Das Land Juda und Jerusalem sind verwüstet (24, 1—12. 27, 10. 11), die Juden zerstreut (24, 14—16). Der Sturz Babels steht aber als nahe bevor (24, 16. 17 ff. 26, 20. 21. 27, 1) und dann herrscht Jehova wieder glänzend auf Zion (24, 23. 25, 6—8), die Geretteten singen Loblieder in ihrem Vaterlande (26, 1 ff.), die Feinde werden vertilgt (25, 10) und die Israëliten sammeln sich von allen Enden der Erde her (27, 13). Zwar ist *Babels* nicht namentlich gedacht, wenn von seinem Sturze die Rede ist, allein es wird so deutlich bezeichnet, daſs es kaum verfehlt werden kann: und der Prophet konnte, wenn dieses nicht blos Zufall ist und der dichterischen Einkleidung angehört, seine begreiflichen Ursachen haben, es nicht mit Namen zu bezeichnen; wie z. B. in der Offenb. Johannis *Rom's* nicht namentlich erwähnt wird. Den genaueren Zeitpunkt gibt Kap. 26, 20. 21 an, vgl. 24, 16, wornach der Untergang Babels nahe bevorstand, so daſs also dieselbe Zeitbestimmung, wie bey Kap. 13. 14. 21. 40—66, Statt hat. Zwar könnte die Schilderung des zerstörten Landes (24, 1—12) darauf führen, eine frühere Zeit, nämlich unmittelbar nach der Zerstörung

Jerusalems durch die Chaldäer anzunehmen, wie *Bertholdt* (Einleit. §. 1390) wirklich gethan hat; allein jene Stelle ist entscheidend, und eher möchte ich glauben, dafs die Stelle über die Zerstörung früher geschrieben, und von dem Dichter seinem Orakel einverleibt sey; wiewohl eben das kalte und spielende dieser Schilderung eher auf einen spätern Verfasser, als auf einen Augenzeugen des Unglücks führt. Für die Gleichzeitigkeit des Stückes mit den oben genannten stimmen daher auch *Eichhorn* (Einleit. Th. 3. S. 65. hebr. Propheten III, S. 207 ff. wo er nur die Kap. 26 und 27 versetzt, und den Dichter im Lande Juda leben läfst, wie es scheint, gegen 24, 16); Rosenmüller, Ausg. 1, und de Wette (Einleit. S. 234).

In jedem Falle müssen wir mit den genannten Schriftstellern dieses Stück dem Jesaia absprechen. Indessen hat einer derselben (Rosenmüller, 2te Ausg. der Scholien) seine frühere Meinung wieder verlassen, und das Stück dem Jesaia wiederum zu vindiziren gesucht. *Rosenmüller* denkt sich darin die Vorhersagung einer ungeheuren Umwälzung der Dinge, die die Vernichtung aller Feinde und die Verherrlichung des hebräischen Volkes zur Folge haben werde, und führt gegen die frühere Meinung an: *a*) dafs die Beschreibungen von Kap. 24 zu erhaben wären, um blos auf eine Verheerung des Landes Juda durch die Chaldäer bezogen zu werden (aber wäre auch eine Zerstörung durch die Assyrer gemeint, würde die Schilderung für diese weniger erhaben seyn?); *b*) weil 26, 20. 21 nicht auf das Volk Juda in Babylon passe (warum nicht? war es nicht gerathen für die Juden in Babylon, sich in dem Augenblicke der ersten Invasion zurückzuziehen, um nicht in dem allgemeinen Blutbade, welches man erwartete, mit umzukommen? vgl. 13, 13 ff.); *c*) weil 27, 13 von einer Zerstreuung nach Assyrien und Aegypten die Rede sey, was auf das Zeitalter des Jesaia deute (aber dieses pafst *auch* in das Zeitalter des Exils, wo Assyrien zum babylonischen Reiche gehörte, und der Prophet scheint absichtlich die Erwähnung Babels vermieden zu haben). Man sieht leicht, dafs die frühere Ansicht dieses Gelehrten durch solche Gründe nicht entkräftet worden ist: und obendrein müssen wir der gegebenen Vorstellung entgegensetzen, dafs dergleichen allgemeine, nicht durch bestimmte geschichtliche Ver-

hältnisse bedingte Orakel dem echten Jesaia gänzlich fremd sind, wie ihrer überhaupt sehr wenige in den prophetischen Büchern vorkommen dürften. Sehr natürlich scheint mir *Michaëlis* offenes Geständniss (deutsche Anm. zu Kap. 24, 1 ff.), dass er die geschichtliche Beziehung des Orakels, an dessen jesaianischer Abfassung zu zweifeln man damals noch nicht begonnen hatte, sich durchaus nicht erklären könne. Er nennt es daher das schwerste Stück des Jesaia, und eine noch unerfüllte Weissagung. Auch *Paulus* hat zwar das Stück aus den Verhältnissen der jesaianischen Zeit zu erklären gesucht; aber es wird schon aus obiger treuen Inhaltsanzeige hervorgehen, dass dieses nicht ohne Zwang geschehen seyn könne. Auf manches von den Vertheidigern dieser Meinung bey den einzelnen Stellen Gesagte soll noch unten Rücksicht genommen werden.

Zu den obigen geschichtlichen Gründen, nach welchen wir den Abschnitt in das Exil setzen müssen, und welche allein dafür entscheidend sind, kommen nun aber auch mehrere, die den schriftstellerischen, ästhetischen, selbst dogmatischen Charakter des Stückes betreffen. Dahin gehört nämlich 1) die kalte, spielende Manier der Schreibart, voller Nachahmungen und voller Berührungen mit Phrasen und Vorstellungen der Dichter aus dem Exil. Zum Beyspiel diene nur die Beschreibung des verwüsteten Landes. Wie gesucht und spielend erscheinen hier die Antithesen (V. 2) und Paronomasien (V. 3. 4. 16. 17. 18. 19. 21), die freylich auch im echten Jesaia, aber mit Geschmack und Auswahl, vorkommen; hier aber eine Zeit verrathen, wo man den lebendigen Geist der Poësie durch solche rhythmische Kunststücke zu ersetzen suchte. Ueberall Phrasen aus älteren Dichtern geborgt (vgl. z. B. 24, 6. 7. 11 mit Joel 1, 5. 10. 12. 16. 18), die aber hier als blosse Phrase, dort als lebendiges, originelles Wort erscheinen. Als Parallelen mit späteren Stücken vgl. man z. B. 24, 15 und 42, 10. 12. — 24, 16 mit 21, 2. — 24, 19 ff., die Darstellung des babylonischen Reichs als der Welt, vgl. 13, 13 ff. 24, 23 und 60, 19. — 25, 1 und 42, 9. 46, 10. — 26, 1 und 60, 18. 26, 5 die Verdoppelung שָׁלוֹם שָׁלוֹם (vgl. Th. 2, S. 17). — 26, 13 vgl. 63, 19. — 27, 9 und 40, 2. Auch das ist spätere Manier, dass solche fingirte Hymnen dem Volke in den Mund gelegt werden (vgl. 24, 4 ff.)

zumal sich diese öfter mit spätern Psalmen berühren, nämlich z. B. 26, 2 und Ps. 118, 19. 20. — 26, 5. Ps. 112, 7. 8. — 26, 9. Ps. 65, 7. 139, 18. 119, 55. 148 — 25, 6 vgl. Ps. 87. — Nicht minder wichtig sind 2) einige religiöse und dogmatische Vorstellungen: als die Idee vom *Fluch* auf Nichtbeobachtung des Gesetzes, welche vorzugsweise die spätern Propheten einschärfen (Jer. 11, 1. 17. 19. 23, 1. 34, 8. 22. Zach. 5, 1), die eingewebten moralisch-religiösen Betrachtungen (26, 7 — 11); vor allem aber die Vorstellung von *der Auferstehung der Todten*, welche in 26, 14. 19 so klar ausgesprochen ist, dass sie dem Verfasser so gut, als dem Ezechiel (Kap. 37, 1 — 14) bekannt gewesen seyn muss, der Stelle Kap. 24, 21, wo wahrscheinlich von der Bestrafung der bösen Engel die Rede ist, nicht zu gedenken. Hiergegen können dann einige Berührungen mit echtjesaianischer Sprache und Einkleidung (24, 18. 17, 6. — 27, 2. 5. 2) kein Gegengewicht haben, da es sich hiemit verhält, wie mit denen aus Joël, nämlich, dass der spätere Dichter sie aus dem frühern benutzt und geborgt hat.

Die von Kap. 40 — 66 in mancher Rücksicht wieder abweichende Darstellungsart macht es übrigens wahrscheinlich, dass unser Verfasser eine von jenem verschiedene Person sey. Ein Umstand findet sich sogar darin, der auf eine noch etwas spätere Zeit, die ersten Jahre der neuen Colonie, zu deuten scheint; nämlich die Aeusserung über die Kleinheit des Staates und Volkes nach dem Exil, worauf 26, 16 — 19. 27, 2 — 6 klar hindeutet. Will man es nicht als *Vorstellung* des Propheten nehmen, dass es so seyn *werde*, so müsste man vermuthen, dass es aus mehreren Orakeln aus einer etwas verschiedenen Zeit zusammengesetzt sey.

Koppe hat auch dieses Stück in verschiedene kleine bedeutungslose Fragmentchen zerlegen wollen, die er in verschiedene Zeiten setzt, ohne aber in seinen Vermuthungen, mit welchen er auch dieses Mal wenig oder keinen Beyfall der spätern Erklärer gefunden hat, glücklich zu seyn. Schon Kap. 24 soll in 2 Stücke getrennt werden (1 — 15 und 16 bis zu Ende), wovon das erste eine Beschreibung der gänzlichen Zerstörung Jerusalems: das zweyte ein Gemälde des unter fürchterlichen Revolutionen

annahenden Messiasreichs sey. Kap. 25 bilde ein Ganzes, nämlich einen Lobgesang auf die besiegten Moabiter (V. 10), und gehöre vielleicht zu Kap. 16. Kap. 26 sey eine Siegeshymne, ohne dafs er etwas weiter zu bestimmen wagt. Kap. 27 vielleicht 4 Fragmente (V. 1. — V. 2—6. — V. 7—11. — V. 12. 13). Wie sehr Koppe die historische Bedeutung dieses Abschnittes verkannt hat, fällt in die Augen, und wenn er öfter das Geständnifs ablegt, die historische Beziehung der einzelnen Stücke nicht enträthseln zu können, so hat er doch wohl nur sich selbst und seiner Hypothese, die er gerade hier höchst willkührlich schalten läfst, die Schuld davon beyzumessen.

Kap. 24.

1—13. Schilderung der Verwüstung der Stadt und des Landes durch barbarische Feinde, und des betrübten Zustandes, in welchen beydes durch Gottes Fluch versetzt worden ist. Dafs diese Stadt und dieses Land *Jerusalem* und *Juda* sey, ist nirgends ausdrücklich gesagt; indessen erhellt aus V. 5. 6 deutlich, dafs von dem Volke Jehova's die Rede sey, dem die Beobachtung der Gesetze Gottes oblag. Die Darstellung ist so gehalten, als ob die Verwüstung des Landes gegenwärtig wäre, daher V. 1 הִנֵּה mit dem *Participio;* aber in der Verbindung, in welcher das Stück hier mit dem folgenden steht, mufs dieses doch als vergangen gedacht werden (vgl. die Inhaltsanzeige). — בָּקַק *leer* machen (19, 3. 7) und das syn. בָּלַק sind hier paronomastisch verbunden (vgl. Nah. 2, 11: בּוּקָה וּמְבוּקָה וּמְבֻלָּקָה), in der Bedeutung: ein Land veröden. Die Grundbedeutung von beyden ist: öffnen und ausgiefsen (eine Flasche), daher: leeren. Von ersterem ist es bekannt (dah. בַּקְבּוּק Flasche); letzteres ist im Arab. بلق öffnen, بلقة الباب das Oeffnen der Thür (welches schon Joseph Kimchi vergleicht). Die Bedeutung der Oede, Wüste, findet sich im *Nomen* بلوق Einöde, und in dem *Quadrilitero* بلقع wüste seyn

(vgl. نرق und نرقع fliehen, und über ähnliche *Quadrilittera* Lehrgeb. 864) s. *Schultens ad Har. Cons. V.* S. 140. *Origg. hebr. I*, S. 345. *hist. Tim. T. I.* S. 334. Z. 4. הִנֵּה mit dem Participio zeigt gewöhnlich die Zukunft an (wie hier alle Vers. ausdrücken), aber auch die Gegenwart (s. zu 7, 14). Die *LXX* haben für וּבוֹלְקָהּ Ἐρημώσει αὐτήν. *Syr.* ܘܡܦܬܚ ܠܗ *er öffnet es* (nach der Grundbedeutung); daher auch *Chald.* מְסַר לַהּ לְסַנְאָה *er gibt sie ihrem Feinde Preis* (welche Bedeutung von der des Oeffnens abgeleitet ist; vgl. das hebr. חָלַל). *Saad.* in Paulus Ausgabe: ويكلّحها *er glättet es* oder *macht es kahl*, vielleicht ist aber ويبلّحها zu lesen, so daſs er das hebräische Wort beybehielt, denn ك und ب sind in diesen *Mss.* fast nie zu unterscheiden. *Jarchi:* החריבה *er zerstört sie.*

2. Bey diesem allgemeinen Unglück ging es einem, wie dem andern, keiner blieb verschont. Die gehäuften Antithesen, unter welchen mehrete in diesem Zusammenhange müſsig stehende sind, hätten in einem guten Zeitalter der hebräischen Poësie schwerlich für geschmackvoll gegolten. הָיָה כְּ das Schicksal haben, wie: s. zu 1, 9. כְּ, כְּ wie, so. נָשָׁה בְּ s. v. a. הִשָּׁה ausleihen; das בְּ bildet die transitive Construction, wie im Arab. خفّ leicht seyn, خفّ ب leicht machen (s. zu 14, 3). Merkwürdig ist, daſs unter den mancherley gesuchten Antithesen nicht die des Königs oder der Fürsten und des Volkes vorkommt; wohl aber gleich zu Anfang die der *Priester* und des *Volkes* oder der *Laien.* *Targ.* וִיהֵי חִילוֹנָאָה כְּכָהֲנָא *es wird dem Laien* (eig. Profanen) *gehen, wie dem Priester.* Ein Charakterzug aus der spätern Zeit der Priesterherrschaft, wie sie von Josia bis zum Exil theils erstrebt und in den Schriften geschildert, theils wirklich erreicht wurde, ist hier wohl nicht zu verken-

nen. Saadias hat es wegzuschaffen gesucht, indem er übersetzt: العامي والخاصي der vom Volke und der Edle (s. über כֹּהֵן princeps, m. Wb. u. d. W.).

3. Die paronomastisch verbundenen Formen הִבּוֹק und הִבּוֹז הִבּוֹז, הַבּוֹק von בקק und בזז, sind etwas selten für die gewöhnlichen הִבֹּק הִבֹּק, הִבֹּז הִבֹּז (Lehrgeb. S. 367). Bey dem ersten schwebte dem Verfasser vermuthlich das verwandte Synonym בקק (Nah. 2, 11) vor, und die folgenden Formen wurden dem ersten conformirt. Die volle Schreibart, wie הִבּוֹז (für הִבֹּז), kommt übrigens fast nur in der spätern Orthographie vor (Lehrgeb. 364).

4. תֵּבֵל Welt steht hier für das Reich, wie 13, 11 und 26, 9. Rosenmüller schliefst aus diesem Ausdrucke, dafs nicht das jüdische Land, sondern die ganze bewohnte Erde gemeint sey; hat es doch aber 13, 11 ebenfalls vom Reiche erklärt, wie es auch nichts anders seyn kann. מָרוֹם Höhe, für: die Hohen, Vornehmen (vgl. 17, 6. 21, 17) des Volkes. Dieses gibt hier einen Gegensatz gegen אֶרֶץ und תֵּבֵל das ganze Land oder das ganze Volk, so dafs der Sinn des Verses ist: das ganze Volk, hoch und niedrig, steht traurig und niedergeschlagen über das Unglück, welches das Land betroffen hat. Die Ausdrücke (אֻמְלְלָה, נָבְלָה) sind von der Pflanzenwelt hergenommen, deren Welkseyn ein schönes Bild der Betrübnifs und Niedergeschlagenheit bey Menschen gibt.

5. Das Land war entweiht unter seinen Bewohnern, näml. durch Blutschuld, so dafs das Volk also auf schuld- und fluchbelastetem Boden stand. Vgl. 1 Mos. 4, 11. Sehr gut Symm. ἡ γῆ ἐφονοκτονήθη ὑπὸ τῶν κατοικούντων αὐτήν, vgl. φονοκτονέω für חָנֵף in derselben Verbindung bey den LXX 4 Mos. 35, 33. Ps. 106, 38. Die LXX. Vulg. Syr. haben תַּחַת durch: wegen und als Bezeichnung der wirkenden Ursache aufgefafst, was einen matten Sinn gibt. Syr. [illegible]

das Land ward mit Blut besprützt von seinen Bewohnern (nicht wie die lat. Uebers. *similis fiat habitatoribus suis*). Auf die Uebertretung des Gesetzes waren schon im Pentateuch selbst die fürchterlichsten Flüche gesetzt (3 Mos. 26. 5 Mos. 28), und die spätern Propheten schärfen sie wiederholt ein (Jer. 11, 1 ff. 17, 19 ff. 23, 1. 34, 8 ff.). — *Vitringa* macht übrigens die ganz schiefe Bemerkung, die Neuere wiederholt haben, daſs תורות hier das Natur- und Völkerrecht sey, nicht das positive Gesetz: vollkommen gegen den Geist des Hebraismus, welcher kein anderes Gesetz kennt, als das geoffenbarte. Die Bemerkung gehört eigentlich dem *Aben Esra* an, welcher, gleich Moses Maimonides, öfter seine philosophische Bildung zur Unzeit in die biblischen Urkunden tragen will.

6. Für אָכְלָה lesen *Syr.*, 28 *Codd.* und einige alte Ausgaben אָבְלָה, welche hier ganz unpassende Lesart aus einer scheinbaren Parallelstelle Jer. 23, 10 eingeschlichen zu seyn scheint. — *Es büſsten seine Bewohner*) vgl. Joël 1, 18: גַּם עֶדְרֵי הַצֹּאן נֶאְשָׁמוּ *es büſsen selbst die Heerden des Viehs.* — חָרוּ (mit Paschta) ist dieses Accentes wegen nicht etwa fur *Milra* zu halten — denn *Paschta* ist ein *Postpositivus* — und kann daher חָרוּ (von חָרָה) und חָרוּ (von חרר) gelesen werden, was aber keinen sehr wesentlichen Unterschied macht, da חָרָה und חָרַר groſsentheils gleichbedeutend sind. Die Bedeutung: *versengen*, die hier der Zusammenhang fordert, findet sich aber mehr unter חרר, und daher ist richtiger חָרוּ zu lesen, vgl. Hiob 30, 30: עַצְמִי חָרָה מִנִּי חֹרֶב *mein Gebein versengt vor Glut.* Die Vorstellung ist, daſs das Volk auf dem von Gott verfluchten Boden von Gluth verzehrt und aufgerieben wurde, wobey dem Schriftsteller wahrscheinlich Joël 1, 18—20 vorschwebte. *Symm.* ἐκτριχωθήσονται *sie werden aufgerieben werden.* *Chald.* סְפוּ dass. *Syr.* [Syriac] (woraus *Houbigant* und *Lowth* sehr mit Unrecht schlieſsen wollten, daſs חרבו zu lesen sey). *Saad.*

נִמְחַק *es wird aufgerieben werden.* *Kimchi:* ענין יובש ושרפה ור"ל ענין כליון *es bedeutet Trocknifs und Brand, nach Rabbi Levi: Vernichtung.* Die *LXX* haben an die Bedeutung: *aufgerieben werden* eine andere tropische angeknüpft: πτωχοὶ ἔσονται (vgl. מָכַךְ und מָאַךְ). Schwerlich wird man mit J. D. Michaëlis (Orient. bibl. Anh zu Th. 14, S. 53) ein neues Verbum حَرِيَ *abnehmen, sich verringern* anzunehmen habe.

7. *Es trauert der Most,* nach Rosenmüller: weil er von niemandem getrunken wird. Richtiger nehme man *Most* für: die Traube am Rebenstocke (Parall. גֶּפֶן), die gleich dem Weinstocke traurig und verwelkt dasteht. Der Gedanke ist, dafs die ganze Natur die Trauer des Landes theilt, wie anderswo die Freude (s. zu 14, 8). Die Stelle ist aus Joël 1, 10. 12 nachgeahmt, wo aber alles weit passender steht, da von einer Verwüstung der Gefilde die Rede ist.

8. Vgl. 1 Maccab. 3, 45: Καὶ ἐξήρθη τέρψις ἐξ Ἰακὼβ καὶ ἐξέλιπεν αὐλὸς καὶ κινύρα, und umgekehrt von einem fröhlichen Wechsel der Dinge Jer. 33, 10. 11.

9. 10. Ueber das Singen bey Zechgelagen s. oben 5, 12, über שֵׁכָר bey 19, 10. Hier ist unter letzterem *jedes berauschende Getränk* verstanden. — Das *Verschlossenseyn* der Häuser kann eigentlich gemeint seyn, weil kein Verkehr mehr Statt findet, und an den allgemeinen Schreckenstagen jeder sein Haus zur Burg gemacht hat, oder auch, weil alles mit Trümmern angefüllt ist, die den Eingang hindern.

11. Wahrscheinlich aus Joël 1, 5, aber wie unpassend steht es hier! In einer von einem barbarischen Feinde zerstörten Stadt, wo Tausende umgekommen waren, gab es doch, sollte man denken, Wichtigeres zu beklagen, als dafs kein Wein da sey: wenn dieser auch, wie die Ausleger bemerken, einen Theil des Reichthums der Bewohner ausgemacht hätte. צְוָחָה und גָּלָה sind

ganz parallel, und der bildliche Ausdruck ist von der Auswanderung hergenommen.

12. שְׁאִיָּה Trümmern (vgl. 6, 11), hier als *Accus. in Trümmern* ist das Thor zerschlagen.

13. Das Bild ist aus 17, 6 genommen, und der Sinn ist: der gröfste Theil des Volkes wird aufgerieben, nur sehr wenige bleiben übrig, wie die Nachlese bey der Wein- und Olivenerndte.

14. Hier folgt nun der Uebergang von der Vergangenheit zur Gegenwart. Jene bey der allgemeinen Niederlage Uebriggebliebenen und in alle Welt Zerstreuten erheben jetzt lauten Jubel, weil nämlich durch den herannahenden Untergang Babels ihnen die Hoffnung der Wiederherstellung ihres Vaterlandes eröffnet wird. צָהֲלוּ מִיָּם eig. *sie wiehern* d. i. jubeln laut *vom Meere her.* Hierunter hat man vorzugsweise das mittelländische Meer und die Westgegend zu verstehen, und *Meer* ist s. v. a. אִיֵּי הַיָּם *Inseln des Meeres* V. 15. Fälschlich haben es Einige comparativ genommen: sie jubeln mehr als das Meer; denn das Jubeln wird nie mit dem Meerestoben verglichen, kann auch damit nicht verglichen werden. צָהַל als Verbum, welches eine Freude ausdrückt, ist mit בְּ construirt, wie man sagt שָׂמַח בִּיהוָה Ps. 9, 3. 32, 11. 97, 12. 104, 34.

15. Zu diesem Jubel mahnt nun auch der Prophet seine zerstreuten Landsleute. — Schwierigkeit macht das Wort בָּאֻרִים, welches wenigstens in einer hier passenden Bedeutung nicht weiter vorkommt. *Chald.* und *Saadias* haben die Bedeutung *Licht* angenommen: בְּמֵיתֵי נְהוֹרָא לְצַדִּיקַיָּא *weil das Licht kommt für die Geretteten*, في وقت طلوع النور *zu der Zeit, wo ein Licht erscheint.* Ebenso *Vulg.* in *doctrinis.* Die hebräischen Ausleger und Lexicographen (s. ausser Kimchi und Aben Esra die Angaben von 3 ungedruckten hebr. Wörterbüchern bey de Rossi a. a. O.) combiniren es fast

einstimmig mit אוּר כַּשְׂדִּים 1 Mos. 11, 28 (welches schwerlich hebräisch ist, s. zu 23, 13) und מְאוּרַת צִפְעֹנִי 11, 8, und geben ihm die Bedeutung: Höhle (11, 8), Thal, Niederung, vgl. 1 Mos. 11, 28 mit 11, 2. *Abulwalid* will es aber hier wegen des Zusammenhanges und Parallelismus für *ferne Inseln* und *Länder* überhaupt nehmen. Ich setze seine Worte her, weil sie zugleich ein Zeugnifs für eine oben (11, 8) bezweifelte Wortbedeutung enthalten. Nachdem er אור 1 Mos. 11, 28 durch das platte Land von Mesopotamien erklärt hat, fährt er fort: واما על כן בארים معناها حيثما كنتم من جزاير البحر الغاصية والمواضع الناهية البعيدة الشبيهة بالوهاد والحفر المتطامنة (so! für المتضامنة) عضموا (für عظموا) الله واجلّوه .... واما מאורת צפעני فهي جحرة وحفرته التي ياوي اليها وكذلك تسمي العرب الحفرة ايضا. *Die Worte* על כן בארים (כבדו יהוה) *sind zu erklären: wo ihr auch seyn möget auf den fernen Inseln, und in fernen, unerreichbaren Gegenden, welche den Thälern und Niederungen gleichen, preiset den Herrn und lobet ihn. ..... Was aber* מאורת צפעני *betrifft, so bedeutet dieses einen Schlupfwinkel und eine Höhle, worin die Otter wohnt; und ebenso nennt man eine Höhle im Arabischen.* (Ist nun hier مغارة gemeint, oder ال [worüber zu 11, 8] oder gab es, was doch die Worte eigentlich sagen, ein Wort ماورة, welches dem hebräischen entsprach?). *Rabbi Menah. Lex. Berol.* מיני בקעות וחגוים וחורות המה *diese drey Worte* (מאורה, אורים, אור) *bezeichnen Arten von Thälern oder Klüften und Höhlen.* — Da diese Combination in keinem Falle die richtige ist, und der Zusammenhang hier fast nothwendig eine Himmelsgegend fordert, so behält man die Wahl zwischen folgenden zwey Erklärungen. Nach der hebräischen Grundbedeutung: *Licht*, erhält man die

Bedeutung: *Lichtgegend*, *Osten*, hier ein passender Gegensatz zu den Inseln des Meeres im Westen, wozu man das chald. אוּרְיָא eine Himmelsgegend, nach Einigen Osten, nach Andern Westen (s. *Buxtorf* S. 46), und die Etymologie von צָפוֹן Verhüllung, Finsternifs für: Mitternacht, Norden, vergleichen kann. Im arab. Sprachgebrauche ist aber أَلْوَرْ *Norden* (s. oben die Stelle aus *Kamûs* zu 18, 4), und man darf nicht einwenden, dafs dieses keinen genauen Gegensatz gegen Westen gebe, da auch sonst Himmelsgegenden verbunden werden, die sich nicht geradezu entgegenstehen. So ist *Westen* und *Norden* zusammengestellt Ps. 107, 3. Jes. 49, 12, wie hier, *Westen* und *Süden* 5 Mos. 33, 23, *Norden* und *Osten* Amos 8, 12. Zwischen diesen beyden Erklärungen möchte in Ermangelung anderer Data kaum zu entscheiden seyn. Unnöthig aber sind die zahlreichen zum Theil geschmacklosen Conjecturen, die hier versucht worden. Noch am besten schlägt *Houbigant* vor בְּאִמִּים unter den Völkern; *Lowth* בְּאִיִּים (nach einigen *Codd.* der *LXX*, wo ἐν ταῖς νήσοις doppelt steht); Calmet בֶּהָרִים; Hensler בְּאֹרִים an den Nilarmen. Uebrigens vergleiche man für den Sinn des Verses 42, 10. 12.

16. Alles jubelt: der Prophet selbst aber kann den Jubel für jetzt nicht theilen, weil er selbst mit in dem allgemeinen Unglück begriffen ist, welches über Babel kommt. Man sieht hieraus, dafs man sich den Schriftsteller in Babel lebend denken mufs, vgl. 21, 2. „*Preis dem Gerechten!*" So lauten die Lobgesänge der Zerstreuten. צְבִי s. v. a. כָּבוֹד 4, 2. 28, 1. 4. 5. *Der Gerechte* könnte *Gott* seyn, sofern er sich durch die Rettung des Volkes und die Vertilgung seiner Feinde als einen solchen bewies; allein besser versteht man es *collect.* von den Gerechten unter den Menschen, denen jetzt von neuem Ehre und Preis zu Theil wird (vgl. 26, 2. 7). So *LXX*: ἐλπὶς τῷ εὐσεβεῖ. *Vulg.* *gloria justo*. *Saad.*

الصالحين مُنى *die Wünsche der Gerechten* (nach ܨܒܘ Wille, Wunsch). — *Ich aber sage: ich vergehe, ich vergehe, wehe mir!*) Die Formel רָזִי לִי erklärt sich durch die folgende אוֹי לִי, die denselben Sinn hat. Eig. Verderben, Untergang über mich; daher: ich bin verloren, schwinde hin, vgl. רָזָה Zeph. 2, 11. Im Arab. entspricht رزي ermattet seyn, dann besonders الرزايا Unglücksfälle (*vit. Tim.* T. I. S. 450, 11: *Abulf. Ann. Muslem.* T. II, S. 84, 2). *Saad.* يا ضعفا *o ihr Schwachen.* Luther: *wie bin ich aber so mager?* beyde nach derselben Ableitung, die auch Kimchi und Aben Esra geben. *Symmachus, Hieronymus, Chald., Jarchi* und einige Neuere nehmen es in der Bedeutung des chald. רָזָא Geheimniſs, und das ־ִי als *Suffixum*, so daſs dann der Sinn wäre: mein Geheimniſs bleibt mir, ich darf nicht sagen, was ich im Gesicht gesehen, und alles Schreckliche, was bevorsteht. Der Zusammenhang erfordert aber zugleich einen Gegensatz gegen das vorhergehende Preis dem Gerechten; welchen nur die obige Erklärung gewährt. — *Die Räuber rauben, die Räuber rauben den Raub*) Dieselben Worte in derselben geschichtlichen Beziehung 21, 2, nur hier spielender gehäuft (vgl. 22, 18). Ueber die Bedeutung von בָּגַד s. zu 21, 2.

17. 18. Dieselben Worte Jer. 48, 43. 44 im Orakel über Moab. Entweder hat unser Dichter das seinem Geschmacke gewiſs sehr zusagende Wortspiel aus dem Jeremia genommen, oder, dem ebenfalls gern nachahmenden Charakter des Jeremia gemäſser, beyde haben es aus einem Dritten entlehnt. Die Paronomasie hat Augusti in der Uebersetzung wiederzugeben gesucht, durch: *Entsetzen, Verletzen in Netzen;* und es möchte sich kaum etwas Passenderes finden lassen. Die Verbindung war vielleicht sprüchwörtlich, wie: *incidit in Scyllam, qui*

vult vitare Charybdin. Vgl. Amos 5, 19: (*es ist*) *als ob jemand vor einem Löwen flieht, und es trifft ihn ein Bär, und er kommt an sein Haus, und stützt seinen Arm an die Wand, und es beifst ihn eine Schlange.* *Sanctius*, *Lowth* u. A. vermuthen, dafs das hier gebrauchte Bild von dem Jagdwildpret hergenommen sey, und פַּחַד, wie das lateinische *formido*, *formidines*, die *Wildscheuchen* bedeute, d. i. bunte Federn, welche man an Seilen aufhing, um das Wild, besonders die Hirsche, damit in das aufgestellte Netz zu scheuchen (s. *Virg. Georg.* 3, 372. *Aen.* 12, 749 ff. *Seneca de clementia* 1, 12, und daselbst *Lipsius*). Dieses letztere kann nun nicht Statt finden, da es ausdrücklich heifst: מִקּוֹל הַפַּחַד; aber im Allgemeinen mag das Bild von der Jagd hergenommen seyn, und קוֹל הַפַּחַד kann die Stimme der scheuchenden und treibenden Jäger bezeichnen. Nimmt man dieses nicht an, so mufs man an eine Flucht bey feindlicher Invasion denken. — Woher aber solches Entsetzen, und diese übereilte, unglückliche Flucht? Weil das ganze ungeheure Reich, der *orbis babylonius*, untergehen wird. So wie man grofse Reiche gern als eine *Welt* darstellte (תֵּבֵל 13, 11, *οἰκουμένη*, *orbis*), so stellen auch die hebräischen Dichter den Untergang derselben gern als ein Wanken und Untergehen des Erdkreises dar (s. zu 13, 13). Eine neue *Sündfluth* und *Erdbeben* sollen sie zerstören. *Denn die Schleusen des Himmels thun sich auf*) In אֲרֻבּוֹת מִמָּרוֹם umschreibt das מִן geradezu den Genitiv, wie Hiob 6, 25 und Ps. 68, 24, wo man erkläre: מֵאֹיְבִים מִנֵּהוּ *von seinen Feinden* (vgl. im Arab. *Schultens* zu *Prov.* 26, 7 und *Hos.* 5, 13. *Opp. min.* S. 233. 328). Die Worte sind, bis auf מִמָּרוֹם, aus 1 Mos. 7, 11 genommen, אֲרֻבּוֹת sind eigentlich *Gitter* (Luther: Fenster), welche sich der rohe Volksglaube der Semiten oben in der Himmelsfeste (רָקִיעַ) angebracht gedacht hat, und durch welche, wenn sie geöffnet wurden, das über jenem Gewölbe befindliche Wasser des Himmelsoceans, als Regen und Wolkenbruch

herabströmte. Solche Vorstellungen bleiben dann häufig in der Sprache, wenn auch ein grosser Theil der Nation und seiner Schriftsteller sich wirklich richtigere Begriffe von diesen Naturerscheinungen gebildet hat. Von *Grundvesten der Erde* ist öfter die Rede (Ps. 82, 5. Sprüchw. 8, 29), weil man sie sich als ein Gebäude denkt, das auf seinen Gründen ruht (Hiob 38, 6 ff.).

19. Der aus 3 synonymen und selbst gleichklingenden Parallelen bestehende Vers thut in rhythmischer Rücksicht besonders deswegen keine gute Wirkung, weil dasselbe Wort הָאָרֶץ drey Mal wiederholt ist (vgl. zu 11, 5). Aehnliche Beyspiele von gesuchtem Gleichklang in den parallelen Gliedern, welchen man durch Wahl entsprechender grammatischer Formen erstrebt hat, sind Hiob 16, 12:

שָׁלֵו הָיִיתִי וַיְפַרְפְּרֵנִי
אָחַז בְּעָרְפִּי וַיְפַצְפְּצֵנִי

Sprüchw. 8, 12:

אָז יִקְרָאֻנְנִי וְלֹא אֶעֱנֶה
יְשַׁחֲרֻנְנִי וְלֹא יִמְצָאֻנְנִי

Vgl. 5 Mos. 32, 19. Amos 5, 26.

20. מְלוּנָה Nachthütte des Wächters in Gärten (1, 8), hier wohl von dem *hängenden Schwebelager*, welches Wächter in Gärten oder Weinbergen des Orients sich zum Schutz gegen wilde Thiere auf den Bäumen bereiten. Niebuhr's Beschr. von Arabien S. 158: „In der bergigten Gegend von Jemen sah ich hin und wieder gleichsam Nester auf den Bäumen, in welche die Araber sich setzen, um ihre Kornfelder zu bewachen. In Tehama, wo die Bäume seltener sind, bauet man in dieser Absicht, ein hohes leichtes Gerüste von der Figur *F. tab.* 15." *Syr. Chald.* und *Saadias* haben hier das eigenthümliche Wort für ein solches Hängelager gebraucht, nämlich עַרְזָלָא, [illegible] عرزال. Nach den Rabbinen war es nach Art einer Wiege oder einer Hangematte auf dem Schiffe, an

Seilen in die Schwebe aufgehangen, weshalb das Wort auch von der Wiege der Kinder gebraucht wird. Das arab. جرال wird im *Kamûs* (S. 1500) unter andern erklärt: وموضع يتخذه الناطور في اطراف النخل خوفا من الاسد *ein Platz, welchen der Gartenwächter in den Zweigen der Palmen einnimmt, aus Furcht vor den Löwen.*

21. צְבָא הַמָּרוֹם ist hier dasselbe, wie sonst צְבָא הַשָּׁמַיִם *Himmelsheer, Himmelsmächte*, στρατιὰ οὐράνιος (*Luc.* 2, 13), δυνάμεις τῶν οὐρανῶν (Matth. 24, 29), worunter man Sterne und *Engel*, vorzugsweise letztere verstand, doch so, dass die Begriffe zuweilen ineinander fliessen (s. m. Wb. II, 958). Sie werden hier den irdischen Mächten entgegengesetzt, wie Dan. 4, 32 חֵיל שְׁמַיָּא *das Himmelsheer* den דָּאְרֵי אַרְעָה *Bewohnern der Erde*, vgl. כחות של מעלה *Mächte des Himmels*, welches die Rabbinen von den Engeln gebrauchen. Bekanntlich führt Jehova als Herrscher dieser Himmelsmächte den Namen אֱלֹהֵי צְבָאוֹת Gott der (Himmels-) Schaaren. Dass hier ausser den irdischen Mächten auch die himmlischen gestraft werden sollen, hat seinen nächsten Grund darin, weil dieses Gericht über *Babel* als ein *Welt*gericht dargestellt wird. Dieses hat sich aber der mit zoroastrischen Vorstellungen nicht unbekannte Schriftsteller (s. zu 26, 19), zugleich als ein Gericht über die Geisterwelt, und als eine Bestrafung der *bösen* Himmelsmächte gedacht. Nach der Zend-Sage wird zur Zeit des Weltgerichts der Komet Gurzscher auf die Erde stürzen, sie in Brand stecken, und wie Metall zerfliessen lassen. Die in einen Metallstrom aufgelöste Erde stürzt dann in den Duzak hinab, wo alle Sünder und selbst Ahriman darin unendliche Qualen leiden, aber zugleich geläutert werden, und zuletzt in Ormuzds Lichtwelt zurückkommen (s. J. G. Rhode: die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser

oder des Zend-Volks. Frankfurt 1820. S. 466 ff.). Dass die Hebräer im Exil schon böse Engel angenommen, erhellt aus dem Satan des Hiob (vgl. auch 1 Kön. 22, 21) hinlänglich. Von ihrer Bestrafung in der Hölle ist denn Matth. 25, 49 die Rede, vgl. Offenb. 20, 1. 3. 7–10, wo der Satan in den Feuer- und Schwefelsee geworfen wird. *Aben Esra* scheint die Himmelsmächte von den Engeln zu verstehen, insofern sie den Reichen vorstehen (Dan. 10, 13. 20. 21 und 5 Mos. 32, 8 nach den *LXX*), so dass sie hier auch mit denselben zugleich gestraft würden, was aber minder passend ist.

22. *Sie werden gefesselt versammelt im Gefängniss*) אֻסְּפוּ אֲסֵפָה אַסִּיר blosser Pleonasmus, als ob es אָסֹף אָסְפָם hiesse; אַסִּיר ist indeclinabel, also nach Art eines *Adverbii* gebraucht. עַל בּוֹר entweder zum Gefängniss hin, für אֶל בּוֹר, oder עַל für *in*, vgl. Ps. 42, 5. 6. 7. 12. Hos. 11, 11: עַל בָּתֵּיהֶם *in ihren Häusern*. Ebenso nachher עַל מַסְגֵּר. *Vulg. in lacum*, wobey wahrscheinlich an den Höllenpfuhl (Offenb. 20, 1 ff.) gedacht ist. — *Und nach langer Zeit erst vorgefordert*) יִפָּקֵדוּ zur Strafe gezogen (29, 6). *LXX.* ἐπισκοπὴ ἔσται αὐτῶν. *Vulg.* *visitabuntur.* *Chald.* יֵעוּל דְּכְרָנֵיהוֹן *es kommt ihr Gedächtniss.* *Saad.* يذكرون *es wird ihrer gedacht.* Die Strafe ist nämlich doppelt gross, weil sie in so langwierigem Gefängniss gehalten worden. — Im Briefe Judä V. 6 heisst es von den gefallenen Engeln: εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν, vgl. 2 Petr. 2, 4, welches aus dem Buche Henoch genommen ist, dessen Verfasser die Vorstellung vom Falle und der Befreyung der bösen Engel vorzugsweise ausgebildet hat, und aus welchem sie in die Sage und das Dogma der älteren Kirche übergegangen ist. Jehova sagt darin vor der Fluth: „πορεύου Ῥαφαήλ, καὶ δῆσον τὸν Ἀζαήλ (lies Ἀζαζήλ, nach der äthiopischen Uebers. ዐዛዝኤል፡, womit عزازيل als Namen eines Dämon, und das hebräische עֲזָאזֵל überein-

stimmt) χερσὶ καὶ ποσὶ συμπόδισον αὐτὸν, καὶ ἔμβαλλε αὐτὸν εἰς τὸ σκότος καὶ ἄνοιξον τὴν ἔρημον τὴν οὖσαν ἐν τῇ ἐρήμῳ Δουδαήλ, καὶ ἐκεῖ πορευθεὶς βάλε αὐτόν. Καὶ ὑπόθες αὐτῷ λίθους ὀξεῖς, λίθους τραχεῖς, καὶ ἐπικάλυψον αὐτῷ σκότος, καὶ οἰκησάτω ἐκεῖ τὸν αἰῶνα. Καὶ τὴν ὄψιν αὐτοῦ πώμασον, καὶ φῶς μὴ θεωρείτω· καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως ἀπαχθήσεται εἰς τὸν ἐμπύρισμον τοῦ πυρός." „Καὶ πρὸς τὸν Μιχαὴλ εἶπεν· πορεύου Μιχαὴλ, δῆσον Σεμιαζᾶν (äthiop. Uebers. ῥῆσον, ኣሮዮሁ:), καὶ τοὺς ἄλλους σὺν αὐτῷ . . . . . . δῆσον αὐτοὺς ἐπὶ ἑβδομήκοντα γενεὰς εἰς τὰς νάπας τῆς γῆς (äthiop. besser: *unter* die Hügel der Erde: በመትሕት፡ አውግረ፡ ምድር፡ und Ms. *Oxon.* blos በመትሕት፡ ምድር፡ unter die Erde) μέχρι ἡμέρας κρίσεως αὐτῶν, μέχρι ἡμέρας τελειώσεως τελεσμοῦ, ἕως συντελεσθῇ κρίμα τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων· τότε ἀπενεχθήσονται εἰς τὸ χάος τοῦ πυρὸς, καὶ εἰς τὸ βάσανον, καὶ εἰς τὸ δεσμωτήριον τῆς συγκλείσεως τοῦ αἰῶνος· καὶ ὃς ἂν κατακριθῇ καὶ ἀφανισθῇ ἀπὸ τοῦ νῦν μετ' αὐτῶν δεθήσεται μέχρι τελειώσεως γενεᾶς αὐτῶν" *) In den zabischen Büchern kommt dieser Zug ungemein häufig vor, daſs böse Engel gefesselt und in unterirdische Kerker geworfen werden. Unsere Stelle mag aber nicht wenig auf die Begründung dieser Vorstellung eingewirkt haben.

23. Sinn: dann, wenn die Reiche der Welt gestürzt sind, wird Jehova auf Zion herrschen, mit einem Glanze,

*) Die Stelle steht griechisch beym *Syncellus*, woraus sie *Fabricius* (*Cod. Pseudepigr. V. T.* T. I. S. 191. 193) mitgetheilt hat. In der äthiopischen Uebersetzung des ganzen Buches, die ich zu Paris abgeschrieben habe, findet sie sich Kap. 10, und ist schon von *de Sacy* (im *Magazin encyclopedique Oct.* 1800) daraus lateinisch übersetzt worden. Das Griechische und Aethiopische stimmen gröſstentheils wörtlich, letzteres zieht aber den gedehnten Styl zuweilen zusammen, und der eine Text kann aus dem andern verbessert werden, wie die oben eingeschalteten Abweichungen zeigen.

vor dem der Sonne und des Mondes Glanz zurücktritt. Vgl. 60, 19. 20 und 30, 26. *vor seinen Aeltesten in der Herrlichkeit*) Die Construction ist: und (wenn) vor seinen Aeltesten die Herrlichkeit (Gottes) ist. Nach der Vorstellung dieses Propheten wird in jenem neuen Jerusalem kein irdischer König herrschen, sondern Jehova selbst wird dort eine lediglich durch Volksälteste vermittelte theokratische Herrschaft führen, wie es schon unter Mose und Samuel der Fall war. Aehnlich läſst der Verfasser von Kap. 40 — 66 die Propheten die Herrscher des neuen Staates seyn. (Vgl. Einleit. Th. I. S. 33).

Kap. 25.

Die Inhaltsanzeige s. vor Kap. 24.

1. Der Dichter bricht nun in einen Lobgesang über diese Errettung aus, welches auch die *LXX* nach dem *Alex. Ms.* durch die Ueberschrift: ᾠδή bezeichnet hat. Der erste Vers enthält eine allgemeine Doxologie in häufig gebrauchten Formeln. אֲרוֹמִמְךָ Ps. 118, 28. 145, 1. אוֹדֶה שִׁמְךָ Ps. 54, 8. 138, 2. כִּי עָשִׂיתָ פֶּלֶא vgl. 2 Mos. 15, 11. Ps. 77, 15. 78, 12. 88, 11. עֵצוֹת מֵרָחוֹק Rathschläge, die längst vorher gefaſst worden, vgl. 42, 9. 46, 10. Die beyden Synonymen אֱמוּנָה אֹמֶן stehen hier als *adverbiale* Accusativen oder können durch ein hinzugedachtes ב aufgelöst werden. Zwischen denselben ist *Waw* zu suppliren, und die Verbindung ist, wie שֹׁאָה וּמְשֹׁאָה (Hiob 30, 3. 14. 38, 27. Lehrgeb. 671).

2. Sonderbar ist die Fügung: שַׂמְתָּ מֵעִיר לַגַּל, wofür man nach der beständigen Construction von שׂוּם und der Natur der Sache erwarten sollte: שַׂמְתָּ הָעִיר לְגַל. *Houbigant, Lowth, Dathe, Döderlein* ändern den Text auf die angegebene Weise mit der Bemerkung, daſs מֵעִיר aus dem 3ten Gliede des Verses hier eingedrungen seyn möge, und ich bin geneigt, ihnen beyzupflichten, zumal im zweyten Gliede die ganz gewöhnliche Construction steht,

und diese Schriftsteller sonst gern dieselbe Wortfügung in 2 parallelen Gliedern wiederholen. Ich zweifele auch, ob sich die von Rosenmüller angenommene Ellipse מֵעִיר (עִיר) לְגַל מֵעִיר rechtfertigen lasse, sofern man dann gerade den Hauptbegriff ausgelassen hätte; daher würde ich das ל vor גַּל als chaldaisirendes Zeichen des Accusativ nehmen. Die alten Uebersetzer entscheiden nichts, und haben fast ohne Zweifel schon unsern Text vor Augen gehabt. *LXX. Vulg. Chald. Syr.* drücken das מ nicht, und blos das ל aus, aber *Saadias* behält das מִן und läfst dafür das ל aus: انك صيرت من قري الكثار ركوما. — Die *Stadt*, von deren Zerstörung hier die Rede ist, kann übrigens keine andere, als *Babel* seyn; und die sonderbaren Vermuthungen der Ausleger, welche auf alle mögliche Städte herumgerathen haben, zeigen nur, wie wenig sie sich die historische Beziehung dieses Stückes klar gemacht haben. Dieselbe Stadt ist 26, 5 gemeint, woraus zugleich erhellt, dafs auch die collective Auffassung der alten Uebers. von den festen Städten überhaupt nicht Statt haben könne. — In den folgenden Worten: אַרְמוֹן זָרִים מֵעִיר wörtl. *den Palast der Barbaren* (sc. שַׂמְתָּ hast du gemacht), *so dafs er keine Stadt mehr ist*, mufs אַרְמוֹן nothwendig für אַרְמְנוֹת *Paläste* genommen werden. Sinn: du hast die Paläste Babels so zerstört, dafs sie keine Stadt mehr sind, sondern ein Schutthaufen. זָרִים V. 5 *Barbaren, Feinde*, vgl. 29, 5. Ps. 54, 5. Auch in der Sprache des Ossian wird *Fremder* geradezu für *Feind* gebraucht (Fingal I, V. 267 und öfter). Zu מֵעִיר vgl. 17, 1. 23, 1. 24, 10.

3. Ob dieser Zerstörung Babels preisen den Jehova zahlreiche und mächtige Völker der Erde, und wenden sich zu seiner Verehrung (vgl. 18, 7. 19, 18. 23, 18), denn nicht blos die Juden, sondern auch viele andere Völker, seufzten unter seiner Tyranney (vgl. 14, 10. 12). עַם עָז und קִרְיַת גּוֹיִם עָרִיצִים ist collectiv zu nehmen, wie

der Plural, womit es construirt ist, andeutet. Zwar könnte sich dieser Plural auch auf den Pluralbegriff, welcher in עַם und קִרְיָה liegt (Lehrgeb. 711.), beziehen, so dafs blofs von Einem Volke und Einer Stadt die Rede wäre, nämlich von Juda und Jerusalem. Allein zu diesen schicken sich die Beynamen עַז und עָרִיצִים nicht, auch würde dann nicht im Plural גּוֹיִם עָרִיצִים stehen können. Der Alexandriner hat, um diesen Sinn zu gewinnen, sehr willkührlich ändern und erklären müssen: *Διὰ τοῦτο εὐλογήσει σε ὁ λαὸς ὁ πτωχός* (עַז), *καὶ πόλεις ἀνθρώπων ἀδικουμένων* (עָרִיץ passivisch) *εὐλογήσουσί σε.* Richtiger der Syrer: ܡܛܠ ܗܢܐ ܢܫܒܚܘܢܟ ܥܡܡܐ ܣܓܝܐܐ ܘܩܘܪܝܐ ܥܘܝܠܐ (wahrsch. ܥܫܝܢܐ) ܕܥܡܡܐ ܚܣܝܢܐ ܢܕܚܠܘܢ ܡܢܟ *deshalb preisen dich viele Völker und die Städte mächtiger Völker fürchten dich.* — In קִרְיַת גּוֹיִם עָרִיצִים יִירָאוּךָ ist das Verbum mit dem Hauptbegriffe construirt, welcher im Genitiv liegt (vgl. 2, 11). עָרִיץ hier im guten Sinne: mächtig, stark Jer. 20, 11. קִרְיָה würde sehr passend in seiner etymologischen Bedeutung: Versammlung (von קָרָה) genommen werden können, wenn sich diese nur im Sprachgebrauche nachweisen liefse.

4. דַּל und אֶבְיוֹן hier vom Nationalunglück der Israëliten im Exil, wie עָנִי und דַּלִּים 26, 6; עֲנִיִּים וְאֶבְיוֹנִים 41, 17, vgl. 14, 30. Aus solchen Stellen der Propheten wird dann auch die nationale Auffassung derselben in anderen Gedichten, deren historische Auslegung nicht so fest steht, z. B. gewissen Psalmen, gesichert. S. de Wette in den Studien von Daub und Creuzer Th. 3. S. 309. *de morte Jesu Christi expiatoria* S. 86. Einleit. zu Ps. 9. 10. 22. Bernstein in den Leipz. Analecten B. 1. H. 3. S. 106. Nur mufs man nicht so weit gehen, diese Ausdrücke überall national aufzufassen, da sie häufig auch von den leidenden Frommen unter den Israëliten im

Gegensatz ihrer mächtigen Unterdrücker stehen. — *ein Schutz gegen das Wetter, ein Schatten gegen die Hitze*) vgl. 4, 6. 16, 3. 32, 2, und die bey 16, 3 angeführte Stelle der Hamâsa. — *denn der Zornhauch der Tyrannen gleicht dem Sturme, der Wände stürzt*) רוּחַ Zornhauch, wie 30, 28, und Zorn überhaupt (Zach. 6, 8. Hiob 15, 13), auch Uebermuth (133, 12). זֶרֶם *Wind* und Wetter. Hier ist der erstere Begriff hervorgehoben, und daher findet der Vergleich mit רוּחַ Statt. זֶרֶם קִיר *Sturm der Wand, oder Mauer*, kann nichts anders bedeuten, als: ein Sturm, der Wände stürzt, s. über die verschiedenen Wendungen des Genitivs Lehrgeb. 676. Jarchi: זרם השוטף בקיר ומפילו *ein Wetter, welches gegen eine Wand schlägt, und sie stürzt.* Chald. זַלְחִין דְּשָׁקְפָא בְכוֹתְלָא *ein Wetter, welches eine Wand umwirft.* Saad. سيل سطح حايط dass. *Lowth* vermuthet קֹרָה Kälte statt קִיר und übersetzt: Wintersturm.

5. Der vollständige einfach ausgedrückte Satz würde lauten: wie die Gluth im dürren Lande durch einer Wolke Schatten gedämpft wird, so beugst du der Tyrannen Toben und dämpfst ihren Triumphgesang. Um den Vers richtig zu verstehen, muss man das 1ste und 3te Glied, die sich entsprechen, aus einander ergänzen (vgl. 14, 30. 48, 21. 49, 7, und Lehrgeb. §. 227, 3. 234, 8), auf folgende Art:

כְּחֹרֶב בְּצָיוֹן (בְּצֵל עָב)
שְׁאוֹן זָרִים תַּכְנִיעַ
(כְּ)חֹרֶב בְּצֵל עָב
זְמִיר עָרִיצִים יַעֲנֶה

Ausserdem ist im 1sten und 3ten Gliede das Verbum aus dem 2ten und 4ten hinzuzudenken. Im 3ten haben 8 *Mss.* das כ wirklich gelesen, und *Syr. Chald. Vulg. Saadias* haben es ausgedrückt: יַעֲנֶה *er wird gebeugt*, unterdrückt (31, 4); denn *Koppe* und *Bauer* irren sehr, wenn sie deshalb im Passivo יֵעָנֶה punctiren wollen. Schon

Kal hat diese Bedeutung. *Saad.* (وبالجملة كذلك) كسموم في مفازة كذلك دوي الاجنبيين تهزم وكحر في ظل غيم قطع الظالمين يظهر (*und dem entspricht*) *wie den Samum in der Wüste, wirst du das Toben der Fremden unterdrücken, und wie die Hitze durch einer Wolke Schatten, wird ein Verstummen der Uebelthäter Statt haben.*

6. Jehova bereitet dann allen Völkern ein festliches Mal auf Zion. Ueber die allgemeine Hoffnung, dafs Jerusalem einst der Mittelpunct der Weltreligion und die Hauptstadt der Völker werden solle, s. zu 2, 1. Der Einkleidung nach ist der 87ste Psalm zu vergleichen, nach welchem alle Völker einst zionitische Bürger werden, und unter Gesang und Tanz in Zion wohnen sollen; dann vorzüglich Ps. 22, 28 ff., wo das Bild vom Gastmal vorkommt, wie hier.

V. 28. Eingedenk wenden sich zu dir die Enden der Erde,
und vor dir beten alle Völkerstämme.
30. Es essen und beten an die Reichen der Erde,
vor ihm knien die zum Grabe Gebeugten,
die kaum ihr Leben fristen.

Dieses Bild ist an sich so natürlich, dafs man gar nicht einmal fragen darf, ob es von den Brod- und Fleischvertheilungen der Alten (vgl. 1 Chron. 16, 1 — 3), oder den Opfermahlzeiten im Tempel hergenommen sey, wiewohl letzteres das Einfachere wäre. Im N. T. ist die Glückseligkeit des Himmelreiches bekanntlich häufig unter diesem Bilde eines Gastmahls dargestellt (Matth. 8, 11. Luc. 13, 28. 14, 15. 22, 16 ff. Apocalyps. 19, 9), wie auch die späteren Juden diese Einkleidung lieben (s. *Corodi* Gesch. des Chiliasmus Th. 1. S. 529 ff. *Glaesener de gemino Judaeorum Messia* S. 101 ff. Eisenmenger entdecktes Judenthum Th. 2. S. 872). — *ein Mahl von fetten Speisen und von alten Weinen*) שְׁמָנִים Fettigkeiten für: fette d. i. köstliche Speisen, wie דֶּשֶׁן 55, 2. Hiob

36, 16. Jer. 31, 14. vgl. Ps. 20, 4. Dem שְׁמָנִים entspricht paronomastisch das folgende שְׁמָרִים. Dieses bedeutet eigentlich *Erhalter*, dann die *Weinhefen*, welche dem Weine die Stärke und Farbe erhalten, und steht dann hier von *Hefen-Weinen*, die lange auf den Hefen bewahrt worden sind, und daher am meisten Güte haben. Recht gute Erläuterungen hat *Lowth* darüber gegeben, aus welchem ich folgende Stelle entlehne. „Alle jungen Weine müssen nach geschehener Gährung eine Zeitlang auf ihren Hefen gelassen werden, weil dieses viel dazu beyträgt, ihre Stärke und Farbe zu erhöhen. War jene erste Gährung nicht hinreichend, so behalten sie einen süſseren Geschmack, als einem jungen unverfälschten Weine natürlich ist; und sucht man nicht durch *längeres Aufbewahren* auf ihren eigenen Hefen noch eine zweyte Gährung bey ihnen zu befördern, so erlangen sie nie ihre echte Stärke und Geschmack, sondern werden in wiederholte und fruchtlose Gährung gerathen, und bald in ein essigähnliches Getränk ausarten (*Ed. Barry Observations on the wines of the Ancients* S. 9. 10). Thevenot (*Voyages T. II.* S. 245) bemerkt insbesondere vom Schiras-Weine, daſs er nach geschehener Läuterung von seinen Hefen sehr leicht sauer werde. Daher heiſst es Jer. 48, 11: *ruhig war Moab von seiner Jugend an, und stand auf seinen Hefen, und ward nicht geschüttet von Gefäſs zu Gefäſs, und in die Gefangenschaft wanderte es nicht: daher war sein Geschmack ihm geblieben, und sein Geruch nicht verändert.* Vgl. Zeph. 1, 11. Die Erklärung von *Seb. Rau* (*diatribe de epulo funebri gentibus dando ad Jes. 25, 6—8. Traj. ad Rhen.* 1747. S. 23), daſs שְׁמָרִים ein aus Weintrebern bereitetes Getränk sey, ist hier, wo von den köstlichsten Speisen und Getränken die Rede seyn muſs, eben so unpassend, als unerweislich, zumal שְׁמָרִים nebst einigen Derivaten auch im Chaldäischen und Talmudischen *Hefen* bedeutet (*Buxtorf Lex.* S. 2354). — Dem שְׁמָנִים und שְׁמָרִים werden nun im letzten Gliede

noch ausschmückende Beywörter beygegeben. שְׁמָנִים מְמֻחָיִם eig. aus dem Mark-Knochen geholtes Fett. Die Form ist *Part. Py.* von מָחָה, hier in der Bedeutung von מָחַח, مخ *Conj. II. emedullavit os*, das Mark aus einem Knochen holen, vgl. מֹחַ Mark 5, 17. Die Form מְמֻחָיִם für מְמֻחִים oder מְמֻחִים, wie man erwarten sollte, ist der Gleichförmigkeit wegen mit מְזֻקָּקִים gewählt worden, indem man das radicale *Jod* beybehalten hat, wie im *Fut.* und *Imp. Kal:* בְּעָיוּ, תִּבְעָיוּן 21, 12, und *Hiphil* 16, 9. שְׁמָרִים מְזֻקָּקִים durchgeseigte Hefenweine, *οἶνος σακκίας* (*Pollucis Onomast.* 6, 2), *οἶνος σακκιζόμενος* (*Theophr. caus. plant.* 6, 9. 24).

Die *LXX* haben nur den Sinn wiedergegeben, aber es fehlt etwas in ihrem Texte: *Καὶ ποιήσει Κύριος Σαβαὼθ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἐπὶ τὸ ὄρος τοῦτο ..... πίονται εὐφροσύνην, πίονται οἶνον.* In der *Itala* ist dieselbe Lücke, aber beym Araber ist sie ausgefüllt. Dieser liest:

وَيَصْنَعُ رَبُّ ٱلْجُنُودِ لِكُلِّ ٱلْأُمَمِ عَلَى هٰذَا ٱلْجَبَلِ (شَرَابًا دَسِمًا شَرَابًا قِطَافٍ) يَشْرَبُونَ سُرُورًا يَشْرَبُونَ خَمْرًا

und es bereitet der Herr der Heerschaaren allen Völkern auf jenem Berge (ein fettes Getränk, ein Getränk der Weinlese) sie werden Freude trinken, sie werden Wein trinken. Die hier eingeschlossenen und vom arabischen Uebersetzer eingeschobenen Worte entsprechen denen des *Hieronymus: convivium pinguium, convivium vindemiae,* und sind wahrscheinlich im hexaplarischen Texte aus dem Theodotion, dessen Glosse hier verloren ist, ergänzt gewesen. Von *Aquila* hat man die Glosse *πότον λιπασμάτων διυλισμένον*, die schwerlich wörtlich erhalten ist; von *Symm.* *πότον τρυγιῶν διυλισμένων*, welches dem שמרים מזקקים (משתה) entspricht.

Saad. سيصنع رب الجنود لجميع الامم المقبلين الي هذا الجبل شرابا من ادهان ودرادي تلكى مروفة (lies: مروقة) ودرادي مصفاة *und es bereitet der Herr der Heerschaaren allen Völkern, die nach diesem Berge kommen werden, einen Trank von fettem Oel und Hefen, jener durchgeseigt und die Hefen geläutert.* Er versteht, wie auch *Kimchi*, *Aqu. Symm.* und *Theod.* thun, מִשְׁתֶּה etymologisch von einem Tranke, und denkt bey dem fetten Tranke an edles Oel oder Salben.

7. Sinn: auf jenem heiligen Berge, wo nur Freude herrschen wird, nimmt Jehova die Trauerhülle von dem Antlitz aller Völker d. i. er vernichtet alles, was ihrem Glück noch im Wege stehen könnte, er trocknet jegliche Thräne, wie es hernach V. 8. heifst. Das Bild ist von dem Trauergebrauche hergenommen, sich das Gesicht zu verhüllen (2 Sam. 15, 30. Esth. 6, 12. Hom. *Od.* 8, 92). בִּלַּע hier: vernichten, wegschaffen (19, 3). לוֹט Hülle, und zum zweyten Mal *Part. act.* für לֹט, aber der Paronomasie wegen ist die etwas seltenere Form gewählt, vgl. קוֹמִים. 2 Kön. 16, 7. בּוֹשִׁים Ezech. 32, 30. Schwierigkeit hat hier den Auslegern der Ausdruck: פְּנֵי הַלּוֹט *Antlitz des Schleyer's* gemacht, und man hat dieses bald für blofse Umschreibung für: Schleyer, bald als *Hypallage* für: Schleyer des Antlitzes genommen. Da keines von beyden befriedigt, so habe ich mich früher (Wb. u. לוט) für die Vermuthung von *Houbigant* und *Lowth* erklärt, die Ein hebr. *Cod.* bestätigt, dafs das Wort פְּנֵי versetzt seyn möge, und dafs ursprünglich gelesen worden sey: הַלּוֹט הַלּוֹט עַל פְּנֵי־כָל הָעַמִּים. Allein ohne ein Gewicht darauf zu legen, dafs alle alte Verss. das Wort פני an der gegenwärtigen Stelle gelesen haben, veranlafst mich eine indessen aufgefundene Parallelstelle, meinen Beyfall zurückzunehmen. Hiob 41, 5 heifst es in

Beziehung auf den Leviathan (das Krokodil): מִי גִלָּה פְּנֵי לְבוּשׁוֹ בְּכֶפֶל רִסְנוֹ מִי יָבוֹא *wer mag aufdecken sein Gewand* (die Oberfläche seines Gewandes), *in sein Doppelgebiſs wer greifen?* Man sieht hieraus, daſs das Wort פְּנִים gerade in dieser Verbindung *vom Aufheben einer Decke* gebräuchlich gewesen ist. Man hat sich diese Decke nämlich als die *Oberfläche*, den *obern Theil* (פָּנִים) des damit bedeckten Gegenstandes gedacht und dieses zugleich ausgedrückt. — *Chald. Symm.* und *Syr.* haben פְּנֵי הַלּוֹט ausgedrückt durch: Antlitz des Herrschers, welcher herrscht (אַפֵּי רַבָּא דְרַב, τὸ πρόσωπον τοῦ ἐξουσιαστοῦ τοῦ ἐξουσιάζοντος, ܐܦܝ ܫܠܝܛܐ [l. ܐܦܝ] ܐܦܝ ܫܠܝܛܐ), indem sie wahrscheinlich שַׁלִּיט oder שַׁלִּיט lasen oder conjecturirten.

8. Das *Vernichten des Todes* wird von den Auslegern meistens so verstanden (s. *Vitringa*), daſs in dieser messianischen Zeit kein Krieg und Mord mehr Statt finden werde, keine Verfolgung der Frommen durch gewaltthätige Feinde u. dgl., was ich auch nicht geradezu verwerfen will. Man vergleiche dazu die zahlreichen Stellen, nach welchen dann ein allgemeiner Friede in der Menschen- und Thierwelt Statt haben soll. Indessen ist der Ausdruck so bestimmt gefaſst, und sind die messianischen Schilderungen dieses Verfassers auch sonst so ideal und zugleich sich dem etwas spätern jüdischen Messianismus anschlieſsend, daſs man wohl etwas mehr darin suchen darf. In den messianischen Schilderungen des letzten Buches finden wir die Vorstellung, daſs die Menschen dann, gleich den uralten Terebinthen, ein beynahe 1000jähriges Alter erreichen würden (65, 20. 22. 23), so daſs also die messianische Zeit in diesem Stücke der Patriarchenzeit, dem goldenen Zeitalter der Vorwelt, gleichgesetzt wird. Gehen wir in dieser Parallele noch etwas weiter zurück, so bietet sich uns die Zeit des Paradieses dar, in welcher die schuldlosen Menschen

nach der Absicht des Schöpfers im Besitz der *Unsterblichkeit* waren (1 Mos. 2, 16 ff. 3, 2. 19. 22, vgl. Buttmann über die ersten beyden Mythen der Genesis, Berliner Monatsschrift, April 1804. S. 261 und B. der Weisheit 2, 23 ff.). Mit diesem Stande der Unschuld wird nun aber das messianische Zeitalter im N. T. beständig parallelisirt, und der Messias als derjenige dargestellt, welcher die unglücklichen Folgen der adamitischen Schuld aufheben, und der mit Gott versöhnten Menschheit Unschuld und Unsterblichkeit wiedergeben soll. Auch nach dem Zend-Avesta wird im goldenen Zeitalter unter Dschemdschid kein wildes Thier, keine Fäulniſs und *kein Tod* seyn (s. zu 11, 6). Sollte daher nicht schon unser Verfasser die Vorstellung von einer gestürzten Herrschaft des Todes im Messiasreiche gehabt haben, wenn er sich auch keine absolute Unsterblichkeit dabey dachte — selbst das Messiasreich wurde ja vergänglich, aber doch meistens 1000 Jahre dauernd, gedacht, s. de Wette bibl. Dogmatik S. 180. 181 — und überhaupt seine Vorstellungen noch keine dogmatische Festigkeit und Consequenz erlangt hatten, noch zwischen Dichterbild, Symbol und Dogma schwankten? Die neutestamentlichen Schriftsteller haben die Stelle bestimmt auf die Unsterblichkeit im neuen Jerusalem (Offenb. 21, 4), und die Auferstehung (1 Cor. 15, 54) bezogen. An letzterer Stelle hat Paulus die Worte übersetzt: *κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος*, wie Theodotion, der es aber vielleicht aus dem N. T. genommen hat. לָנֶצַח ist von den *LXX* und andern griechischen Uebersetzern (s. *Tromm* und *Biel* u. *νῖκος*) öfter durch *εἰς νῖκος* ausgedrückt (vgl. chald. und syr. נְצַח, ܢܨܚ siegen), aber gegen den hebräischen Sprachgebrauch und den Zusammenhang, wiewohl hier nicht unschicklich wäre, es *siegreich* zu übersetzen. Ebenso *Aqu.* *καταποντίσει τὸν θάνατον εἰς νῖκος*, und in Hinsicht auf letzteres Wort der *Alex.* *κατέπιεν ὁ θάνατος*

ἰσχύσας. *Symm.* καταποθῆναι ποιήσει τὸν θάνατον εἰς τέλος. *Chald.* יִתְנְשׁוֹן מוֹתָא לְעָלְמִין *vergessen wird der Tod auf ewig. Syr.* ܢܬܒܛܠ ܡܘܬܐ ܒܙܟܘ ܠܥܠܡܝܢ *vernichtet wird der Tod siegreich auf ewig*, wo לנצח 2 Mal übersetzt ist. *Saadias*, der den Sinn zu mildern sucht: ويزيل القصف غاية الزوال *er vernichtet die Hinfälligkeit* oder *Schwäche mit vollkommener Vernichtung.* לָנֶצַח ist hier durch: *gänzlich* erklärt, welche Bedeutung es auch haben kann. Man kann übrigens die gewöhnliche Erklärung beybehalten, ohne daſs man gerade den Begriff der Ewigkeit mit philosophischer Schärfe auffassen darf (vgl. 9, 5). — Für מָוֶת würde der Sprachgebrauch auch die Uebersetzung: *Unglück* (s. Sprüchw. 11, 19. 12, 28) erlauben, wie חַיִּים Leben für: Glück; ich ziehe indessen die obige Auffassung von der besiegten Macht des Todes im messianischen Zeitalter vor.

10. Während Jehova's schützende Hand auf Zion ruht, gehen seine Feinde rettungslos unter. Statt der Nationalfeinde Israëls überhaupt ist hier *Moab* (vgl. S. 505) hervorgehoben, wie anderswo in ähnlichen Schilderungen *Edom* (Kap. 34 und 63, 1 ff.). *Saadias* hat deshalb geradezu: الأمم *die Völker* gesetzt. Ueber die Phrase: *die Hand Jehova's ruht auf jem.* s. Esra 7, 6. 28. 8, 18. 22. 31. Neh. 2, 8, vgl. oben 1, 28. — *und Moab wird zertreten an seinem Orte*) דּוּשׁ *mit den Füſsen zertreten* wird im Hebräischen (2 Kön. 13, 7), wie das entsprechende داس im Arabischen, bildlich vom Vernichten der Feinde im Kriege gebraucht (s. *vit. Tim. T. I.* S. 612. Z. 5. T. *II.* S. 116. Z. 5). תַּחְתָּיו an seiner Stelle (2 Mos. 16, 29. 2 Sam. 2, 23) *Chald.* בְּאַתְרֵהוֹן. *Kimchi:* במקומו. Sinn: in seinem eigenen Lande wird Moab von Jehova zertreten und vernichtet. Vgl. 14, 25 von Assyrien: *auf meinen Bergen zertrete ich es.* — *wie Stroh zertreten wird im Miste*) oder: wie Stroh niedergetreten wird im Mist-

pfuhl. Das Bild ist vom Stroh hergenommen, welches man in die Mistlache tritt, damit es darin verfaule, und zum Dünger gebraucht werden könne (vgl. *Chardin Voyages en Perse T. III.* S. 101 ff. Paulsen Ackerbau der Morgenländer S. 38). Das unedle Bild ist mit Fleiſs gewählt, nach Maſsgabe des verhaſsten Gegenstandes, vgl. Ps. 83, 7 von Midian und Sissera: *die vertilgt wurden bey Endor, wie Koth zu Boden getreten.* 2 Kön. 9, 37. Jer. 8, 2. 9, 21. 16, 4. 25, 33. מַתְבֵּן, *denom.* von תֶּבֶן, eig. Strohhaufen, eine Menge Stroh, hier wahrscheinlich wegen der entsprechenden Form מַדְמֵנָה gewählt. Letzteres erklärt Kimchi: הוא האשפה כי הזבל באשפה יִקָּרֵא דֹּמֶן *Misthaufen* (s. m. Wb. unter אשפה) *denn der Unrath auf dem Misthaufen wird* דֹּמֶן *genannt.* הִדּוּשׁ, die kürzere Form für הִדּוֹשׁ, wegen des *stat. constr.* (Lehrgeb. §. 44. Anm. 2). Das Chethib בְּמֵי מַדְמֵנָה *im Wasser der Mistgrube* ist von keinem alten Uebersetzer ausgedrückt worden; allein es ist das allein Passende, da im folgenden Verse das Bild eines im Wasser Versinkenden fortgesetzt ist, und verdient, wie fast überall (s. Gesch. der hebr. Sprache §. 21, 3), den Vorzug vor dem Keri. Dieselbe Differenz der Lesart zwischen בְּמֵי und בְּמוֹ findet übrigens Hiob 9, 30 Statt. — Die *LXX*, welchen *Vulg. Syr.* folgen, haben übersetzt: ὃν τρόπον πατοῦσιν ἅλωνα ἐν ἁμάξαις, welches blos aus der Bedeutung von דוש *dreschen* gefolgert ist, und weiter keine Auctorität hat. Diese Erklärung sowohl, als die von *Joseph Kimchi* und *Houbigant*, welche *Madmena* als Eigennamen einer arabischen Stadt nehmen (Jer. 48, 2), und von J. D. Michaelis, welcher eine *Lehmgrube* darunter verstehen will, widerlegen sich, wenn sie auch sonst Statt haben könnten, durch die Fortsetzung des Bildes in dem folgenden Verse hinlänglich.

11. Sehr schön ist hier ausgedrückt, wie das im Pfuhl versinkende Moab sich zu retten versucht, und seine Kräfte zum Schwimmen aufbietet; aber von Jehova

von neuem niedergetaucht wird, zur Strafe für seinen Hochmuth und seine Hinterlist. Als Subject der beyden ersten Versglieder betrachten die alten Verss., *Aben Esra*, *Kimchi* und mehrere neuere Ausleger den Jehova, welcher die Moabiter niederdrücke, und auseinander treibe, wie der Schwimmer das Wasser vor sich her auseinander schlägt. Ein höchst sonderbares und unschickliches Bild, sofern das Kämpfen des Schwimmers mit den Wellen weit eher die Ohnmacht des Menschen gegen die Elemente versinnlicht, als die Macht Gottes, der sie beherrscht! Richtig haben *Lowth* und *Eichhorn* einen Wechsel der Subjecte angenommen, und als handelndes Subject der beyden ersten Glieder Moab betrachtet, welches im tiefen Wasser sich gegen das Untergehen sträubt, und alle Kräfte zur Rettung anstrengt. — *Er aber beuget seinen Uebermuth*) Von Moabs Uebermuth ist auch oben 16, 6 die Rede, (s. die Anm. vgl. 4 Mos. 24, 17). — *und* (straft) *seiner Hände Hinterlist*) wörtl. עִם אָרְבּוֹת יָדָיו nebst den Nachstellungen seiner Hände. Das Verbum *beugen* paſst nun nicht wohl zu Hinterlist oder Nachstellungen, und es muſs daher vermöge eines leichten *Zeugma* ein anderer, aber verwandter, Verbalbegriff gewählt werden, also etwa: *straft*, worin auch zugleich liegt, daſs sie zugleich *vereitelt* und *vernichtet* werden. Warum aber gerade *seiner Hände* Hinterlist für *seine Hinterlist* überhaupt? Dieses ist sehr schicklich und bezeichnend gewählt in Beziehung auf die Grundbedeutung von אָרַב, أَرِبَ *knüpfen*, daher trop. nachstellen, wie *nectere*, *suere dolos*, ῥάπτειν δόλον, und unser: Trug anspinnen, anzetteln. Dieses geschieht mit den Händen, daher: Nachstellung, die seine Hände bereitet, oder im Bilde: Netze, Schlingen, die seine Hände geknüpft. Dasselbe Bild *vit. Tim. T. I. S.* 84. Z. 6 von Timur: وجعل ينسج بانامل الحيل الاشراك والاوهاق *da begann er mit Fingern der List Netze zu flechten und*

Schlingen. Von den alten Uebersetzern so *Saadias*; welcher im Uebrigen den Satz unpassend construirt: ويضع اقتداره محتالة ايديهم *und seine (Jehova's) Majestät beugt die Hinterlist ihrer Hände.* Auch Jarchi hat die Bedeutung: Hinterlist beybehalten, aber zugleich mit der Erklärung des Chaldäers (אשׁות *Grundvesten*) in Verbindung gesetzt, und versteht Thürme oder Warten, wo man Truppen in den Hinterhalt lege. Bey der obigen Erklärung wird die alleinige Bedeutung von אָרַב mit seinen Derivaten (vgl. namentlich אֶרֶב Hinterhalt Jer. 9, 7) beybehalten, und sie ist dem Zusammenhange völlig angemessen, während keine der gewöhnlichen nur einen erträglichen Sinn gibt. Kimchi und Vitringa erklärten: אַצִּילֵי יָדָיו Achseln; Luther: die Armen seiner Hände. *Tingstad* (*Supplemm. ad Lexx. hebr.* S. 67) übersetzt: *mit seinen geschlossenen Händen*, nach der Bemerkung, dafs die offene Hand Bild der Freygebigkeit, die geschlossene das Gegentheil, hier also die göttliche Ungnade gegen Moab bezeichne: wogegen schon *Rosenmüller* bemerkt hat, dafs עִם nicht statt בְּ das Instrument anzeigen könne. Obendrein ist dabey das schöne Bild des Verses gänzlich zerstört. *Rosenmüller: nebst den Gelenken seiner Hände* d. i. und die Kraft seiner (Moabs) Hände, näml. beugt Jehova, vgl. إِرْبٌ Gelenk, Glied. Wollte jemand auf einer Erklärung aus dem Arabischen bestehen, so möchte er wenigstens das ganz entsprechende أُرْبَةٌ *Knoten* vergleichen, welches mit יָדָיו verbunden, *Knoten der Hand* d. i. *Faust* bedeuten könnte, und die sprüchwörtliche Redensart der Araber: قد تحللت عقده *sein Knoten ist gelöst*, für: er ist bezwungen (*Schultens zur Hamâsa* S. 419), so dafs zu übersetzen wäre: *er beuget seine Hoffarth und (bändigt) seine Fäuste*, oder *und (löset) seiner Hände Knoten* d. i. bezwingt es, bändigt es. Die obige Erklärung ist aber ohne Zweifel

vorzüglicher. Wie sehr schon die Alten nach Erklärungen herumgesonnen haben, zeigt *Abulwalid*, welcher das א in אַרְבּוֹת gar für prosthetisch erklärt. Seine Worte sind: الالف فيه عندي زيادة كزائدتها في אֲבַנִּים אֶסְפִּיר وغيرهما وتفسيره ويضع عظمته وارتفاعه في معظم امكانه يعني انه يكسره في اكثر بلاده *das Aleph darin halte ich für servil, wie in* אבנים, אספיר *und andern, und die Erklärung ist: er beugt seinen Stolz und Hochmuth in der Menge seiner Gegenden. Er will also sagen: dass er* (*Jehova*) *es zerschmettert in seinen zahlreichen Provinzen.* Zum Beleg bringt er dann Stellen bey, wo יָד für: Gegend, und עִם für *in* stehe.

12. Wenn die *hohen Vesten* noch auf Moab gingen, so würde unter der *Hauptveste Moab's*: *Kir Moab* (*jetzt Karrak*) zu verstehen seyn (s. zu 15, 1), keinesweges *Hesbon*, welches in der Ebene lag. Allein ohne Zweifel ist der Dichter wieder auf sein Hauptthema zurückgekehrt, und es ist die Rede von derselben *Veste*, wie V. 2, nämlich von *Babel*. Statt הֵמוֹתֵיךְ lesen einige *Codd.* bey *de Rossi*, die *Biblia Soncinensia* und der Syrer הַמוֹתֵיךְ, welches keinen wesentlichen Unterschied macht. Bey dem *Masculino* ist das Volk, bey dem *Feminino* die Stadt und das Land darunter verstanden.

Kap. 26.

Die Inhaltsanzeige s. vor Kap. 24.

Zur Erklärung vgl. *J. C. Velthusen Hymnus Jes. Cap. XXVI. Helmstad.* 1778. abgedruckt in *Velthusen, Kuinoel et Ruperti Commentatt. theol. T. I.* S. 28 ff.

1. Der Prophet legt nun dem im Lande Juda wieder versammelten Volke einen Dankhymnus in den Mund (V. 1—19). Das alexandrinische *Ms.* hat wieder die Inschrift: ᾠδή, wie Kap. 25, 1. Diese Einkleidungsweise ist im Buche Jesaia häufiger, vgl. Kap. 12.

Kap. 14, 4 ff. Auch den 65sten und 84sten Psalm bin ich geneigt, in dasselbe historische Verhältniſs zu setzen. In dem rhythmischen Gange des Gedichtes findet sich eine kleine Anlage zu dem Stufenrhythmus, wie er Ps. 121. 124. 127 Statt hat (s. zu 17, 13).

V. 3. 4: Denn *er vertraut auf dich,*
Vertraut auf Jehova in Ewigkeit.
5. Die ragende Stadt *streckte er nieder,*
streckte sie nieder zur Erde,
6. Es tritt sie *der Fuſs,*
die Füſse der Armen, die Schritte der Elenden.
7. Der Weg des Schuldlosen ist *gerecht,*
ein gerechter Gott, ebenest du des Schuldlosen Straſse.
11. Jehova, mächtig ist deine Hand, aber *sie sahen es nicht,*
(dann) *aber sahen sie* deinen Eifer u. s. w.
15. *Mehre das Volk,* Jehova,
Mehre das Volk und verherrliche dich u. s. w.

Uebrigens haben Sprache und Gedanken manche Berührungen mit spätern Gedichten des Psalters.

Eine feste Stadt haben wir) d. i. Jerusalem ist nun durch Gottes Schutz fest und uneinnehmbar (vgl. 33, 20 ff.). Vitringa versteht es so, als ob Jehova selbst ihre Veste genannt werde (Ps. 31, 3. 90, 1. 125, 2). Das zweyte Glied wörtlich: (*seine*) *Hülfe verleiht er* (Jehova) *uns als Mauern und Zwinger.* Vgl. 60, 18: וְקָרָאת יְשׁוּעָה חוֹמֹתַיִךְ *du wirst Heil* oder *Hülfe deine Mauern nennen.* חֵל, חֵיל wahrsch. *Vestungsgraben,* nebst der dazu gehörigen kleinen Mauer, und überhaupt der Raum auſserhalb der Mauer (*pomoerium, Zwinger*), daher bey den Talmudisten der [illegible]o Ellen breite Raum um den Tempel (*Lightfoot Opp. T. II.* S. 193), vgl. Faber's Archäologie S. 289. Mein Wb. 1, 295. *LXX.* περίτειχος. *Vulg. antemurale.* *Syr.* ܒܪ ܫܘܪܐ *Sohn der Mauer.* Kimchi: חֵיל הוּא החומה הקטנה לפני החומה הגדולה לדברי ז״ל [illegible] חיל וחומה שורא ובר שורא ורז״ל חיל החפירה שלפני החומה

מחרגמרנך גיא חילתא *es ist die kleine Mauer vor der grössern. In der Gemara wird es durch Sohn der Mauer erklärt. Man erklärt es auch von dem Graben, welcher rings um die Mauer ist, wozu das chald.* חילתא *Thal zu vergleichen ist.*

2. Vgl. Ps. 118, 19. 20. Apoc. 22, 14.

3. Das erste Glied ist ungemein passend von *Aben Esra* erklärt worden: מי שיצרו סמוך עליך אתה השם תצרנו בשלום *derjenige, dessen Sinn auf dich gestützt ist, den bewahrst du Gott, in Heil.* סָמוּךְ gestützt für: unerschütterlich, fest, nämlich im Vertrauen auf Gott. Ps. 111, 8. 112, 8: סָמוּךְ לִבּוֹ לֹא יִירָא *fest ist sein Herz, er fürchtet nichts.* Im N. T. sind ähnliche Formeln: στερεὸν εἶναι τῇ πίστει (1 Petr. 5, 9), τεθεμελιωμένον καὶ ἐῤῥιζωμένον τῇ πίστει (Coloss. 2, 7), στερέωμα τῆς πίστεως (Col. 2, 5). Der absolute Nominativ יֵצֶר סָמוּךְ ist mit *Aben Esra* aufzulösen: אָדָם אֲשֶׁר יִצְרוֹ סָמוּךְ לוֹ. *Saadias* hat יֵצֶר für das *Geschöpf* selbst genommen, übrigens richtig verbunden: لتخلق مسنون تحفظ السلام *dem Menschen, der unerschütterlich ist, bewahrst du Frieden.* Die nachdrückliche Verdoppelung שָׁלוֹם שָׁלוֹם findet sich in diesem Stücke selbst öfter 24, 16. 27, 5, und noch weit häufiger im letzten Buche. Dieselben Worte שָׁלוֹם־שָׁלוֹם 57, 19. — *Denn er vertraut auf dich*) בָּטוּחַ ist *Part. pass. confisus* für *confidens*, wie in der Parallelstelle Ps. 112, 8, und die *Participia passiva* häufig. Es war hier wirklich schwer, die richtige Erklärung zu verfehlen, und doch ist es von ausgezeichneten Auslegern geschehen. *Schultens* (*Animadverss.* zu d. St.) übersetzt: כִּי בְךָ בָּטוּחַ *denn du bist es, auf den vertraut wird;* בְּךָ für אַתָּה mit dem *Beth essentiae*, und בָּטוּחַ *cui confiditur*, vgl. مخدوم *cui servitur*, مأمول *in quo speratur.* Allein die Verba خدم und أمل regieren den Accusativ, wobey sich diese Bedeutung des *Participii passivi* von selbst versteht (مأمول, eig. der da erwartet werden

kann); und da dieses bey בטח nicht der Fall ist, so kann das *Participium passivum* auch nicht so gefafst werden. *Storr* (*Observatt.* S. 66) nimmt gar בָּטוּחַ als eine *Infinitivform*. Die richtige Uebersetzung haben schon der Chaldäer und *Saadias:* ان بكي وثقوا *siehe! auf dich vertrauen sie* (die Menschen festen Sinnes).

4. Zu diesem Vertrauen wird nun auch ermahnt. Die Worte: כִּי בְּיָהּ יְהוָה צוּר עוֹלָמִים können auf doppelte Art construirt werden. Entweder: *denn Jah ist Gott, ein Fels in Ewigkeiten,* oder als Ein Satz: *denn Jah Jehova ist ein Fels in Ewigkeiten.* In beyden Fällen ist das ב *Beth essentiae* (Lehrgeb. 838), vgl. Ps. 68, 19: בְּיָהּ שְׁמוֹ *Jah ist sein Name.* *Aben Esra:* בית ביה משרת כמשפט. In dem ersteren Falle muſs man יָהּ mit Rücksicht auf seine appellative Bedeutung nehmen: ein *ewiger* oder unveränderlicher Gott ist Jehova, wie es auch Ps. 68 a. a. O. zu fassen ist. So *Saadias:* كما ان الله الازلي *denn Gott ist ein Ewiger.* Dieselbe Construction hat auch der Syrer: ܡܛܠ ܕܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܥܫܝܢܐ ܠܥܠܡܝܢ *denn der Herr ist Gott, mächtig in Ewigkeit.* In dem letzteren Falle muſs יָהּ יְהוָה Apposition seyn, wie Ps. 68, 19: יָהּ אֱלֹהִים *o Jah, Gott!* und oben 12, 2: עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ יְהוָה, wo aber יְהוָה kritisch verdächtig ist. Hiergegen ist nur, daſs יָהּ und יְהוָה, die abgekürzte Form und die vollständige, nicht zusammenstehen können, diese Verbindung auch an der einzigen Parallelstelle 12, 2 kritisch verdächtig ist; daher möchte die erstere Erklärung vorzuziehen seyn, und dabey vielleicht statt יְהוָה — אֲדֹנָי zu lesen, wie einige *Mss.* haben, zumal diese Namen in den Handschriften so oft wechseln. יָהּ hätte dann dieselbe appellative Bedeutung, wie sie für יְהוָה 2 Mos. 3, 14. 6, 3 vorausgesetzt wird. Am leichtesten wäre der Satz freylich, wenn man יהוה ganz auslassen dürfte, wie es 12, 2 wahrscheinlich ist, und annehmen, daſs es, wie dort, ein erklärender Zusatz zu יָהּ wäre. Klauschi von-

struirt das zweyte Glied als Fortsetzung des ersten: Vertrauet auf Jehova .... ja auf Jah, Jehova, (welcher ist) ein Fels in Ewigkeit.

5. מָרוֹם s. v. a. קִרְיָה נִשְׂגָּבָה erhabene, ragende Stadt, näml. Babel, vgl. 25, 2. 12. Bey der Wiederholung יַשְׁפִּילֶנָּה, יַשְׁפִּילָהּ merke man auf den Gebrauch der verschiedenen Formen des *Suffixi*. יַשְׁפִּילֶנָּה sollte ohne Zweifel das Versglied schliefsen, daher diejenige Form gewählt ist, welche einen bessern Tonfall gab, יַשְׁפִּילָהּ sollte das neue Glied anfangen. Zwar stehen die Accente anders, so dafs das Wort beyde Mal zum dritten Gliede gehörte, aber die Gleichförmigkeit der Glieder gebietet es fast, von denselben abzuweichen. Auch *Hieronymus* hat verbunden, wie oben geschehen.

6. Ueber עָנִי und דַּלִּים s. zu 25, 4.

7. Es folgen wiederum bis V. 10 allgemeine moralisch-religiöse Reflexionen, wie oben V. 3. 4. Der Gedanke ist: dem Gerechten geht es wohl (V. 7), darum harren wir auf Gott (V. 8. 9), dessen Strafgerichte über den Frevler zum Heil und zur Besserung der Welt gereichen (V. 9. 10). אֹרַח לַצַּדִּיק מֵישָׁרִים wörtl. dem Gerechten ist der Weg Geradheit, d. i. der Weg des Gerechten ist gerade, so dafs man לַצַּדִּיק geradezu als Genitiv betrachten kann, wie es *LXX. Vulg. Targ.* gethan haben. Der gerade, ebene Weg ist hier aber nicht Bild des tugendhaften Wandels des Frommen, sondern seines Glückes, wie das zweyte Glied und der Zusammenhang deutlich aussagen. Vgl. Sprüchw. 3, 6: *auf allen deinen Wegen denk' an ihn* וְהוּא יְיַשֵּׁר אֹרְחֹתֶיךָ *so wird er deine Pfade ebenen* d. i. dich beglücken. 11, 6: צִדְקַת תָּמִים תְּיַשֵּׁר דַּרְכּוֹ וּבְרִשְׁעָתוֹ יִפֹּל רָשָׁע *die Gerechtigkeit des Redlichen ebnet seinen Pfad, aber durch seinen Frevel fällt der Frevler.* Der Gegensatz wäre also: auf rauhem Pfade gehen, wo Steine liegen, über die man strauchelt und fällt (8, 14), oder wo der Weg aufgewühlt, verzäunt und vermauert ist (Klagel. 3, 6. 7. 9. vgl. Hiob 3, 23).

Dieses Bild ist selbst in die Sprache übergegangen; denn אִשֵּׁר ist geradmachen und beglücken, und יָשַׁר gerade seyn, entspricht dem arab. يَسُرَ glücklich seyn, vgl. auch דֶּרֶךְ יְשָׁרָה eine glückliche Reise Esra 8, 21. *Kimchi*: אתה תתן לצדיק ותכונן לפניו אורח מישרים *du verleihest dem Gerechten und bereitest vor ihm einen ebenen Weg*. — Im zweyten Hemistich wird יָשָׁר von *Saadia* und den hebräischen Auslegern als Vocativ genommen, worauf auch der *Sakeph-gadol* bey dem Worte zu deuten scheint; aber man kann es noch einfacher als Nominativ fassen: als ein Gerechter (Gott) ebnest du u. s. w.

8. אֹרַח מִשְׁפָּטֶיךָ für בְּאֹרַח מִשְׁפָּטֶיךָ auf dem Wege deiner Gerichte oder Gesetze. Das leichteste schiene, dieses vom Volke zu verstehen, welches auf dem Pfade der göttlichen *Gesetze* wandelnd die Ankunft des Herrn, als des Rächers, erwartete, vgl. Ps. 89, 31: וּבְמִשְׁפָּטַי לֹא יֵלֵכוּן *und (wenn sie) in meinen Gesetzen nicht wandeln*. Aber da מִשְׁפָּטֶיךָ יְהוָה V. 9 (vgl. V. 10) von den *Strafgerichten Gottes* vorkömmt, wird es auch hier von diesen verstanden werden müssen, und die Worte: *auf dem Wege deiner Gerichte* sind auf Jehova zu beziehen, so daſs der Sinn ist: wir harren dein, der du auf dem Wege deiner Strafgerichte begriffen warst d. i. wir harren deiner Strafgerichte. *Chald.* אַף לְאוֹרַח דִּינָךְ יְיָ סַבַּרְנָא *ja! auf den Weg deines Gerichtes, Jehova, harren wir*. *Syr.* ܐܦ ܠܐܘܪܚܐ ܕܕܝܢܟ ܡܪܝܐ ܣܟܝܢ dass. — *nach deinem Namen — sehnt sich das Herz*) זֵכֶר ist poët. Synonym von שֵׁם Hos. 12, 6. 14, 8. Vgl. für den Ausdruck Ps. 38, 10.

9. Das Volk spricht hier im Singular von sich, wie jeder Einzelne. Daher *Saad.* يقول كل واحد *es spricht ein Jeder*. Die beyden ersten Glieder werden von Kimchi und Vitringa so construirt, daſs בְּ vor נַפְשִׁי und רוּחִי hinzugedacht wird: *in meiner Seele sehne ich mich*

nach dir bey Nacht, und in meinem Geiste, in meinem Innern suche ich dich. Allein, da der Hebräer stets sagt: *meine Seele sehnt sich* (Hiob 23, 13. 33, 20. Sprüchw. 21, 10. Micha 7, 1 u. öfter), nie: ich sehne mich in meiner Seele, da ferner die Verbindung: *in meinem Geiste in meinem Innern* zu pleonastisch und tautologisch lauten würde, ist es vorzuziehen, dafs man נַפְשִׁי und רוּחִי als Subjecte, und geradezu als Umschreibungen des Personalpronomen: *ich* auffasse, die dann auch mit der ersten Person des Verbi construirt sind, also: *meine Seele* d. i. *ich, sehne mich nach dir in der Nacht, mein Geist* d. i. *ich, suche dich in meinem Inneren.* Ein ähnlicher Fall ist 1 Mos. 44, 32, wo עַבְדְּךָ *dein Knecht* für *ich* mit der ersten Person construirt ist: עַבְדְּךָ עָרַב אֶת הַנַּעַר מֵעִם אָבִי *dein Knecht hat sich verbürgt für den Knaben bey* m e i n e m *Vater,* für: *ich* habe mich verbürgt bey *meinem* Vater. Die orient. Vers. (*Chald. Syr. Saad.*) haben es ebenso gefafst, aber die Umschreibung beybehalten, und das Verbum in die dritte Person verwandelt.

Als Realparallelen, namentlich über die frommen Gefühle und religiösen Betrachtungen auf nächtlichem Lager, s. Ps. 63, 7. 119, 55. 139, 18. — כַּאֲשֶׁר מִשְׁפָּטֶיךָ לָאָרֶץ *wenn deine Strafgerichte auf Erden,* näml. walten, wirken. Ueber solche Ellipsen des Verbi s. 1, 28. 13, 4 und Lehrgeb. §. 233, 3. Sinn: die Strafgerichte Gottes dienen zur Besserung des Menschengeschlechts.

10. Gnade und stete Vergebung würde den Frevler nur in seinem Frevel bestärken. בְּאֶרֶץ נְכֹחוֹת *im Lande der Geradheiten* d. i. im Lande des Rechtes, der Redlichkeit, mitten unter Redlichen und Tugendhaften. Die Frechheit des Sünders ist gröfser, wenn selbst solche Umgebungen nicht auf ihn wirken. — *und schaut nicht auf Jehova's Majestät)* vgl. 5, 12.

11. יָד רָמָה eine *hohe Hand* ist s. v. a. *mächtige* (5 Mos. 32, 27, vgl. ebend. 1, 28) oder *hochgehobene* d. i. drohende *Hand.* קִנְאַת עָם der Eifer (Jehova's) für

das Volk, vgl. Ps. 69, 10. 119, 139: *Feuer*, als Bild des Krieges, s. zu 9, 18.

12. שָׁפַת *setzen* für: geben, wie שׂוּם und שִׁית. *All' unser Thun thust du für uns*) Der Nachdruck liegt auf dem Pronomen. Alles, was zum Besten des Volkes geschieht, geschieht durch Gott.

13. *Herren, außer dir*, näml. die fremden Könige. *nur durch dich rufen wir deinen Namen an*) nur durch deine Hülfe ist es dahin gekommen, daſs wir dich wieder als unseren Herrn verehren.

14. Todt sind jetzt jene Tyrannen, und stehen nimmer wieder auf. Möchten aber Israël's Todte auferstehen (V. 19)! Die *LXX* haben die Worte רפאים לא יקומו gelesen רֹפְאִים לֹא יָקִימוּ οὐδὲ ἰατροὶ οὐ μὴ ἀναστήσουσι, *auch werden die Aerzte sie nicht wieder aufwecken*, so daſs sie einen Spott auf die Kunst der Aerzte enthalten (s. *Hieronymus* zu d. St.), und gerade so ist dieselbe Phrase Ps. 87, 4 genommen. Wie dieser griechische Text hernach vom Araber miſsverstanden sey; s. oben S. 105. לָכֵן für לָכֵן אֲשֶׁר *deshalb, weil*, vgl. über diese Ellipse zu 15, 4.

15. Nimmt man die Verba dieses Verses als eigentliche *Praeterita*, so ist natürlich der Sinn, daſs das Volk dem Jehova für eine schon geschehene Erweiterung des Landes und Vergröſserung des Volkes danke (vgl. 49, 19—21. 54, 1—5. 62, 4. 5. 66, 7 ff.) Nur scheint dieses dem 17ten bis 19ten Verse zu widersprechen, wo darüber geklagt wird, daſs bis jetzt das Land noch nicht mit Einwohnern gefüllt sey, und das Wiederaufstehen seiner Todten gewünscht wird. Wahrscheinlich sind daher die *Praeterita* als Optativen zu nehmen, wie es im Arabischen, besonders bey Segnungen und Flüchen, häufig der Fall ist, z. B. لعنه الله Gott fluche ihm (Schultens zu Hiob 21, 17), رحمه الله Gott segne ihn, حرسها الله Gott beschütze sie u. dgl. So als Imperativ nehmen es die

LXX, so sonderbar sie die Zeile übrigens übersetzen: προσθες κακὰ τοῖς ἐνδόξοις τῆς γῆς. Der Zusatz κακὰ ist vielleicht aus der Vergleichung von 15, 9 gefolgert. יָסַף לְ *hinzufügen zu* (etwas), absolut für: etwas vermehren, wie im Franz. *ajouter à quelque chose*. רִחַק אֶת קַצְוֵי אֶרֶץ die Enden des Landes entfernen s. v. a. sein Gebiet erweitern, *promovere fines imperii*.

16. Mit dem Blick auf Gott und unter Gebeten ertrug das Volk die Leiden des Exils. צָקוּן für צָקוּ, mit *Nun paragogico*, welches am *Praeterito* nur noch 5 Mos. 8, 3. 16 vorkommt, aber hier dieselbe Wirkung hervorgebracht hat, wie beym *Futuro*, nämlich den Ton auf *Ultima* zu ziehen, vgl. יְמֻהוּ, יְמוּהוּן. Das Stammwort צוק hat aber hier die Bedeutung von יָצַק ausgiessen, in welcher es auch Hiob 28, 2. 29, 6 und im Chaldäischen vorkommt, und צָקוּן לַחַשׁ ist ganz das lat. *fundebant preces* (*Virg. Aen. VI*, 55). Im Hebr. wird שָׁפַךְ auf diese Art gebraucht, z. B. Ps. 102, 1: וְלִפְנֵי יְהוָה יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ *und* (*als er*) *vor dem Herrn ausschüttete seine Klage*. So schon *Kimchi*, *Aben Esra*, auch *Saadias*, welcher es صَبُّوا صَبًّا *fundebant fundendo* gibt. לַחַשׁ eig. das Leisereden für sich, daher häufig vom Murmeln der Zauberformeln (3, 3), hier im guten Sinne von leise gesprochenen *Gebeten*. Genau dieselbe Uebertragung findet bey dem Worte כָּשַׁף, syr. ܟܫܦ Statt. Dieses steht im Syr. vom Gebet, in der Pesch. für λειτουργεῖν, δέησιν ποιεῖν, im Hebr. für: Zauberformeln sprechen, zaubern (46, 19). Kimchi: ולחש פירוש תפלה ונקראת כן לפי שהית נאמרת בלחש *das Wort* לחש *bedeutet Gebet, welches so genannt wird, insofern es mit leisem Gemurmel* (לחש) *ausgesprochen wird*. Die ganze Stelle erklärt Kimchi sehr richtig: בעת שהיה מוסרך להם היו שפכים לפניך תפלה כי יודעים היו כי הצרה הבאה להם בגלות מוסרך היה ולא בדרך מקרה אלא שהיית מיסר אותם על עונם והם היו מתודים ומתפללים לפניך כן היה דרכם ותקם כל זמן שהיו בגלות,

zu der Zeit, wo du sie züchtigtest, schütteten sie Gebete vor dir aus, denn sie wufsten, dafs die über sie gekommene Bedrängnifs in der Gefangenschaft deine Strafe sey, und nicht ein Zufall, und dafs du sie für ihre Sünden züchtigtest. Deshalb lobten und beteten sie vor dir. So war ihre Weise während der ganzen Zeit des Exils.

17. 18. Sinn: Wir haben gelitten und geduldet während des Exils, aber die Hoffnungen, denen wir uns überliefsen, sind noch nicht erfüllt worden. Das Bild von der Schwangern, welches hier gebraucht wird, ist hernach in der spätern jüdischen Theologie ein fester *terminus* geworden, indem man die Leiden, welche der Ankunft des Messias vorausgehen sollten, חבלי משיח die *Messias-Wehen*, genannt hat. Die Bedeutung des Bildes ist nicht zu verfehlen; nur die Worte: כמו ילדנו רוח *als wir gebahren* (s. כמו 1 Mos. 19, 15, *war es Wind*, haben die Frage veranlafst, woher der Dichter dieses Bild entlehnt habe? *Grotius* meinte, es sey von den Windeyern hergenommen, aus denen kein Junges kommt (ὢα ὑπηνέμια *Aelian. hist. anim.* VI, *cap.* 8. *Plin. H. N.* X, 60); weit besser *J. D. Michaelis*, dem *Eichhorn*, *Rosenmüller* u. A. folgen, dafs das Bild von einer hier und da vorkommenden, wenn gleich seltenen Krankheit, der Windgeschwulst des Uterus entlehnt sey, bey welcher die Weiber die Uebel und Unbequemlichkeiten der Schwangerschaft empfinden, auch wohl von erfahrenen Aerzten für schwanger gehalten werden, worauf dann das Uebel mit einem Ausfahren von Winden endigt (s. *J. D. Michaelis Synt. Commentatt. T. II.* S. 165, und dessen Anm. zu Ps. 7, 15). Auch der Syrer scheint etwas Aehnliches vor Augen gehabt zu haben; denn er drückt es noch deutlicher, als der hebräische Text aus: ܐܝܟ ܗܢܘܢ ܕܝܠܕܝܢ ܪܘܚܐ *gleich denen, welche Wind gebähren.* Zwar ist die Krankheit selten, und endigt nach den zuverlässigsten Beobachtungen nicht mit eigentlichen Wehen,

zugleich mit Schmerzen; allein der Schriftsteller hatte wahrscheinlich auch nur eine entfernte und ungenaue Kenntniss derselben, bey welcher es nicht unmöglich ist, dass er ein Bild davon entlehnte *). Indessen ist das Wort רוח auch nicht nothwendig buchstäblich zu nehmen, und dann ist die Erklärung von *Jos. Kimchi* (mit welcher *Sprengel* ganz unabhängig zusammen trifft) die natürlichste von Allen. Dieser versteht es von Geburtsschmerzen und Wehen, die sich zuweilen vor der bestimmten Zeit einstellen, und wieder vorübergehen, ohne dass die Geburt erfolgt. Er setzt hinzu: והו כמו רוח דאינה שמחה בהפסק החבלים כי יולדת היא כי בקרוב תעמד עוד במשבר בנים *das ist wie Wind* (etwas Eiteles, Vergebliches), *und sie* (die Gebährerin) *freuet sich nicht, wenn die Wehen aufhören, denn sie weiss, dass das Kind in Kurzem wieder vor dem Muttermunde stehen wird.* Man muss dann übersetzen: *wenn wir gebähren sollten, war es Wind* d. i. war es nichts, kam es nicht dazu. Nicht unpassend denkt auch *Vitringa* an *falsche Wehen*, die der Gebährerin Schmerzen verursachen, ohne die Geburtsarbeit zu fördern.

*) Nach einer äusserst genauen und vollständigen Belehrung, die mir auf meine Bitte darüber von dem grossen Kenner der alten Arzneykunde, unserem *Sprengel*, zu Theil geworden, wird die Krankheit zuerst in der pseudohippocratischen Schrift *de morb. muliebr. II*, S. 664. *ed. Foës.* vgl. *de nat. mul.* S. 581 beschrieben, doch so, dass die Schilderung noch Zweifel übrig lässt, ob die wahre *physometra* — dieses ist der Name der Krankheit bey neuern Aerzten — gemeint sey. *Aetius* (*XVI, c.* 80. *ed. J. B. Montan.*) beschreibt darauf die Krankheit bestimmter, und führt an, dass am Ende derselben, nach stechenden Schmerzen im Unterleibe, der Muttermund sich öffne, und die Winde mit merklichem Geräusch ausfahren. Ebenso *Paul von Aegina* und *Avicenna* (*can. lib.* 3. *f.* 21. *tr.* 4. *c.* 28). Neuere Beobachter reden zuweilen von einem Geräusch, welches dann von dem Zerplatzen einer Wind-Mola herrühren muss. *Sprengel* selbst versteht indessen die Stelle bildlich: *parturivimus incassum.*

Nicht ist das Land gerettet) wörtl. יְשׁוּעֹת בַּל־נַעֲשֶׂה אֶרֶץ *salutes non facta est terra*, vgl. V. 1, d. i. das Land ist noch nicht ein Sitz des Heils und Glückes, wie wir es erwartet haben. Von dieser Ungeduld und Unzufriedenheit, mit welcher wirklich die Zurückgekehrten das ihnen im neuen Jerusalem verheißene Glück erwarteten, zeugen mehrere Stellen der damaligen Propheten (Hagg. 2, 3. Zach. 1, 12). נַעֲשֶׂה ist nicht 1 *Fut. Kal*, denn es war nicht die Sache der Juden selbst, dieses zu bewirken, sondern *Part. Niph.*, und das männliche Geschlecht der Form bezieht sich auf אֶרֶץ, welches *gen. comm.* ist; und zwar vorzüglich dann männlich, wenn mehr das *Volk*, als das *Land*, gemeint ist (19, 25). Der Gebrauch des *Abstracti*: *facta est salutes* für *salva facta est*, ist nicht selten (vgl. 1 Mos. 12, 2 und Lehrgeb. §. 163, 3). Man braucht daher nicht mit *LXX*, *Vulg.* und *Kimchi* vor אֶרֶץ ein בְּ hinzuzudenken.

Seine Einwohner sind nicht wieder gebohren) Ich nehme נָפַל *fallen* hier mit *Coccejus*, *Doederlein*, *Dathe* (vgl. *Schultens Origg. hebr.* S. 274) in der Bedeutung: *gebohren werden*, wie in dem folgenden, mit diesem eng verbundenen, Verse הִפִּיל offenbar für *gebähren* steht. Im Hebräischen kommt das Derivat נֵפֶל, und im Chald. und Talmudischen das Verbum נְפַל zwar nur von unzeitigen Geburten vor, aber das entsprechende arabische سقط *fallen*, steht von der unzeitigen und *regelmäßigen* Geburt, und macht wahrscheinlich, daß auch im Hebräischen dieser weitere Gebrauch Statt gefunden habe. Im *Kamus* S. 940 heißt es: سَقَطَ ٱلْوَلَدُ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ خَرَجَ، وَلَا يُقَالُ وَقَعَ *Man sagt: das Kind fällt* (سقط) *aus der Mutter Leib, für: es geht daraus hervor. Man braucht aber nicht in diesem Sinne* وقع *fallen*. Dann weiterhin: مَسْقَطُ ٱلرَّأْسِ ٱلْمَوْلِدُ *der Ort, wo der Kopf jemandes gefallen ist, für: sein Geburtsort.* In der *vit. Timuri T. I.*

S. 16. Z. 2 heifst es von Timurs Geburt: وقيل لما سقط الي الارض ذلك السقيط كانت كفاه مملوتين من الدم العبيط *auch erzählt man, dafs als zur Erde fiel* (d. i. gebohren wurde) *dieser Verworfene, seine Hände voll frischen Blutes waren.* Im Griechischen wird πίπτειν ebenso gebraucht. Hom. *Il.* 19, 110: ὅς κὲν ἐπ' ἤματι τῷδε πέσῃ μετὰ ποσσὶ γυναικός. Schol. γεννηθῇ. Weish. Sal. 7, 3: γενόμενος ἐπὶ τὴν ὁμοιοπαθῆ κατέπεσον γῆν. *Basilius Magnus* (*Opp. T. I.* S. 24): οὐχὶ γυμνὸς ἐξέπεσας τῆς γαστρός; und *cadere* bey lateinischen Dichtern: *Stat. Theb.* 1, 60: *si me de matre cadentem Fovisti gremio. Sylv. I, carm.* 2, 109. 110: *telluri cadentem Excepi fovique sinu cet.* Ebend. *V,* 5, 69. 70: *tellure cadentem Excepi, et vinctum genitali carmine fovi. Val. Flacc.* 1, 355. Ebenso auch ähnliche Ausdrücke, z. B. θόρω springen, *Hom. hymn.* in *Mercur.* 20: Ὃς καὶ ἐπειδὴ μητρὸς ἀπ' ἀθανάτων θόρε γυίων. *Ovid. Ibis.* 221: *qui simul impura matris delapsus ab alvo Cinyphiam foedo corpore pressit humum.* Im Deutschen wird *fallen* und *werfen* ebenfalls von der Geburt, aber nur der Thiere, gesagt. יֹשְׁבֵי תֵבֵל Bewohner des Reiches, näml. Israëls, Palästina's, wie 24, 4, und s. v. a. אֶרֶץ im vorigen Gliede. Der Sinn ist: das entvölkerte Vaterland ist noch nicht wieder mit Bewohnern gefüllt (wie es 54, 1 ff. verheifsen wird), und die Hingeschiedenen sind nicht wieder gebohren. Hieran knüpft sich dann eben der Wunsch ihrer Auferstehung (V. 19). — *Kimchi, Rosenmüller* u. A. erklären die Worte: *und nicht sind gefallen die Bewohner der Welt* d. i. noch nicht sind die heydnischen Völker gestürzt, deren Sturz man doch als ein Zeichen der messianischen Zeit betrachtete (vgl. 25, 10. 11. 63, 1 ff.). Man entfernt sich aber bey dieser Erklärung zu weit von dem angefangenen und auch V. 19 fortgesetzten Bilde von der Geburt: und dieses Glied bereitet nach der obigen Erklärung sehr schicklich den folgenden Vers vor.

19. O möchten Israëls Todte, möchten die zahlreichen Frommen, die in den unglücklichen Zeiten unter Heiden ihren Tod gefunden haben, auferstehen, um das neue Vaterland zu bevölkern, und an seinem Glücke Theil zu nehmen! Dieser Wunsch wird zur Hoffnung. Ja! ein belebender Thau wird sie erwecken, und die Erde sie wiedergebären. — *Mögen deine Todten wiederaufleben*) מֵתֶיךָ *deine* Todten, in Beziehung auf Jehova, wie im 4ten Gliede טַלְּךָ *dein* Thau. *Deine Todten* s. v. a. *die Todten deines Volkes*, was hier nicht verschieden ist von den Frommen, Gerechten (חֲסִידִים, צַדִּיקִים, *δίκαιοι*), denn bey diesen nationalen Gegensätzen gelten geradehin die Juden für die Gerechten, die Heyden für die Gottlosen. Nur erstere sollen auferstehen, nicht die letztern (V. 14). *Saad.* sehr gut: بل نسألك ان يحيا اموات قومك *ja wir beten zu dir, daſs erweckt werden mögen die Todten deines Volkes.* *LXX* blos: ἀναστήσονται οἱ νεκροί. — *deine Leichname auferstehen*) נְבֵלָתִי eig. *mein* Leichnam, aber collectiv für: meine Leichname, und dieses für: die Leichname *unseres* Volkes. In diesem ganzen Liede (V. 1 — 19) spricht das Volk, und zwar bald in der ersten Person des Plural (V. 1. 8. 12. 13. 17. 18), bald in der ersten des Singular (V. 9). So hier. Die Todten des Volkes Gottes, können nun sowohl *Gottes Todte*, wie zuvor, als des *Volkes Todte*, wie hier, genannt werden. Daſs es collectiv zu nehmen sey, geht aus dem Verbo יְקוּמוּן deutlich hervor, und ebenso steht נִבְלָתָם 3 Mos. 11, 11. So daher auch alle Versionen, die aber das *Suffixum* meistens verändern. *Vulg. interfecti mei resurgent.* *Chald.* גַרְמֵי נְבִלָתְהוֹן אַתְּ מְקִים *die Gebeine ihrer Leichname erweckest du.* *Syr.* ܢܩܘܡܘܢ ܦܓܪܝܗܘܢ *ihre Leichname werden auferstehn.* Nur *Saad.* hat den Singular: وتقوم جثتهم بقولك *auferstehn wird ihr (des Volkes) Leichnam auf deinen Befehl.* *Kimchi* ergänzt

עִם vor נְבֵלָתִי, mögen sie *nebst meinem Leibe* auferstehen; ganz gegen den Zusammenhang, da die Auferstehung der schon Gestorbenen bey Lebzeiten des hier redenden (Volkes) eintreten soll. Gegen die Grammatik aber haben einige Neuere das ־ִי an נְבֵלָתִי für ein *Jod paragogicum* halten wollen, denn dieser Anhang hängt sich ja nur an den *Status constructus*, oder was einerley ist, wenn engverbundene Präpositionen folgen.

Der Dichter redet nun die Bewohner des Staubes selbst an, und mahnt sie zu einem frohen Erwachen. *Wacht auf und jubelt, ihr Bewohner des Staubes*) Statt des Imperativs haben *LXX. Aqu. Symm. Theod. Chald. Syr.* das *Praeteritum* ausgedrückt (הֵקִיצוּ וְרִנְּנוּ), welches nicht so dichterisch seyn würde. In der Parallelstelle Dan. 12, 2 heifsen die der Auferstehung harrenden Begrabenen יְשֵׁנֵי אַדְמַת עָפָר, *die im Erdenstaube Schlummernden.* עָפָר *Staub, Erde,* aber gern in Beziehung auf das Grab, daher עֲפַר מָוֶת Ps. 22, 16, wie im Arabischen نقع الموت Staub des Todes (*Schult. monum. vetust.* S. 25), سُقَاة (*Rosenmüller* zu Ps. 22, 3), und تُرْبَة. Letzteres gebraucht hier *Saadias:* يا سكان الترب *o ihr Bewohner des Staubes: Aqu. Symm. Theod.* οἱ ἐν τοῖς μνημείοις. — *Denn ein Thau des Lebens ist dein Thau*) Der allgemeine Sinn ist deutlich: denn erquickend und belebend ist Jehova's Thau (über dieses Bild unten), der euch erwecken wird. Aber der Ausdruck טַל אוֹרוֹת läfst mehrere Erklärungen zu. Die Form אוֹרֹת selbst kommt 2 Kön. 4, 39 für: *Pflanzen, Gemüse* vor, und dieses wendet *Kimchi* hier an, so dafs der Sinn ist: erquickend und belebend, wie der Pflanzenthau. Vgl. Ps. 72, 6: *er steigt herab, wie Regen auf geschorne Wiesen.* Die Erklärung ist nicht unpassend, und *J. D. Michaëlis* (*Synt. comment. II,* S. 164. 165 und Anmerkk. f. Ungelehrte zu d. St.) hat sie durch eine sehr gelehrte Wendung, die er ihr gibt, nicht verbessert. Er versteht mit dem Syrer 2 Kön.

und *Celsius* (*Hierobot.* *T. I.* S. 469 ff.), was aber noch wenig erwiesen ist; unter אורות die *Malve* oder *Pappelrose*, welcher die alten Aerzte eine bedeutende Heilkraft beylegten (*Plin. H. N.* XX, c. 22) und welche Hippocrates für heilig gehalten haben soll (*Aelian. var. hist.* 4, 17) *); und erklärt *Pappelrosenthau* durch den an Heilkräften reichsten Thau, wobey er sich auf die *LXX* beruft, welche übersetzen: ἡ γὰρ δρόσος ἡ παρά σου ἴαμα αὐτοῖς ἐστι. Wer aber den Charakter des Alexandriners irgend kennt, wird schwerlich glauben, daſs er auf so künstlichem und hochgelehrtem Wege dazu gekommen sey, אורת durch ἴαμα zu übersetzen. Er las oder conjecturirte dafür ארכת (אֲרֻכָה), welches er Jes. 58, 8. Jer. 30, 14 durch ἴαμα gibt, Jer. 8, 22 durch ἴασις. — Der Singular אורה kommt sonst für *Licht*, s. v. a. אור, vor (Ps. 139, 12), und dieses vom *Morgenlichte* (Neh. 8, 4. Hiob 24, 14), und vom *Lebens*lichte (Hiob 3, 16. 20, vollst. אור חַיִּים Ps. 56, 14). Hiernach würde sich mit *Köhler* (*observatt. in V. T.* S. 46) erklären lassen: *Morgenthau*, sofern der Thau im Morgenlande gerade gegen Morgen reichlich und erquickend fällt; oder besser: *Lebensthau*, *belebender*, erquickender *Thau*. Letzteres ist sicher der *Sinn* der Worte, mag man die obige Erklärung von Kimchi, oder die letztere annehmen. Die alten Versionen sind (die *LXX* ausgenommen) alle bey der Bedeutung *Licht* geblieben. *Vulg. quia ros lucis ros tuus.* *Chald.* אֲרֵי טַל נְהוֹר טַלָּךְ. Ebenso *Syr.* und *Saadias.*

*) Was *Michaëlis* ferner anführt, daſs Hippocrates den Aesculap mit einer Malve in der Hand abgebildet habe, sagt weder *Abulpharagius hist. dynast.* S. 11, noch *Celsius*, sondern mit einem Althäa-Stengel (خطمي). Ebenso ist auch Michaëlis den Beweis dafür schuldig geblieben; daſs auf der Malve mehr Thau liege, als auf andern Kräutern, und es ist sehr gezwungen, wenn er meint, daſs dieses die Gestalt ihrer Blätter mit sich bringe.

Sehr sonderbar versteht *Velthusen* a. a. O. unter dem Lebensthaue das *Blut*, *ros vitae* für *liquor vitalis*. — *Die Erde gebiehrt die Schatten wieder*) eig. wirft die Körper der Abgeschiedenen von sich. הִפִּיל hier für: *gebähren*, *von sich werfen*, wie נָפַל V. 18 gebohren werden. רְפָאִים die matten, leblosen Körper der Abgeschiedenen, wie sie der Hebräer, bey dem die Vorstellungen von Grab und Unterwelt ineinanderfließen, bald im Scheol herumwankend, bald im Grabe liegend dachte.

Daſs diese Stelle wirklich die Lehre von der *Auferstehung der Leiber* enthalte, geht aus den Worten unzweifelhaft hervor, und kann nicht im Geringsten befremden, wenn wir an die Abfassungszeit des Stückes im Exil denken, wo die Juden dieses Dogma nebst manchen andern Vorstellungen (s. zu 24, 21) aus der zoroastrischen Theologie aufnahmen, und auf ihre messianischen Vorstellungen anwandten, wofür unsere Stelle classisch ist. Nachdem man einmal angefangen hatte, die messianischen Hoffnungen und Vorstellungen ins Uebersinnliche hinüberzuziehen, und damit über den gewöhnlichen Lauf der Dinge hinauszugehen, brachte man die Lehre des Zend-Avesta von der Auferstehung der Todten damit in Verbindung, um sich das Räthsel über das häufig für immer unglückliche Schicksal der verstorbenen Frommen zu lösen, und diese an den Freuden des messianischen Reiches Theil nehmen zu lassen. Daher läſst die jüdische Dogmatik seit dem Exil nicht alle Todte auferstehen, Fromme und Gottlose, wie der Persismus lehrt, sondern nur die *Frommen*, und erst nach dem messianischen Reiche folgt die *zweyte* Auferstehung des ganzen Menschengeschlechts. Schon vor unserem Schriftsteller beschreibt Ezechiel (37, 1—14) in einer Vision die Wiederbelebung der Todten Israëls in aller Welt, die dann in ihr Vaterland zurückgeführt werden sollen. Wäre dieses auch, wie es aber gar nicht erwiesen ist, blos ein

Bild der Wiederherstellung des Volkes überhaupt, so setzt es doch die Kenntniſs dieser Lehre voraus, und das Bild konnte leicht eigentlich genommen werden, und das Dogma in den Volksglauben einführen. Ganz ausgebildet erscheint es Dan. 12, 2. 13. Im N. T. heiſst diese Auferstehung denn ausdrücklich: ἀνάστασις ἡ πρώτη (Apoc. 20, 4. 5. 1 Thessal. 4, 16), und ἀνάστασις τῶν δικαίων (Luc. 14, 14). Vgl. *Schöttgen Horae hebr. T. II.* S. 366. *Bertholdt Christologia Iudaeorum Iesu Apostolorumque aetate* §. 35. Zend-Avesta, Bundehesch *no. XIX* bes. *XXXI.* Th. 3. S. 111. 112 der deutschen Uebers. Daſs das Dogma zur Zeit unseres Schriftstellers noch neu, und nicht allgemein in die Ueberzeugung des Volkes aufgenommen war, zeigt die Art, wie der Verfasser von dem *Wunsche zur Hoffnung* übergeht, und der Umstand, daſs andere gleichzeitige Schriftsteller bey derselben Veranlassung von dieser Vorstellung gänzlich schweigen (z. B. 54, 1 ff. 65. 66).

Eine eigenthümliche Einkleidungsart unserer Stelle ist, daſs ein *Lebens-Thau* das Medium der Wiederbelebung ist, wozu Ezechiel (37, 9) einen belebenden *Wind*, *Geist* oder *Lebenshauch* (רוּחַ) wählt. *Predige dem Geiste, predige, Menschensohn, und sage zum Geiste: so spricht der Herr Iehova, von den 4 Winden her komme der Lebens-Geist, und wehe die Erschlagenen an, daſs sie aufleben!* Das Bild vom Thaue ist aber nicht minder schicklich, da im Morgenlande vom nächtlichen Thau die ganze durch die Gluth erstorbene Natur wie neubelebt und verjüngt dasteht. Auch im N. T. wird die Auferstehung der Todten zuweilen durch Bilder, von der Pflanzenwelt hergenommen, verdeutlicht (Joh. 12, 24. 1 Cor. 15, 35—38. 42—44, vgl. Sirach. 46, 14 und 49, 12 die Redensart: *die Gebeine der Frommen grünen noch in ihrem Grabe*); und vielleicht gaben selbst ähnliche Bilder der zoroastrischen Lehre dazu Veranlassung. Nach dieser wird der Genuſs des Lebensbaumes Hom, und des

Wasser des Heomest die Todten bey der Auferstehung beleben (Bundehesch XXII, XXVII). Auch die arabischen Dichter brauchen mancherley Bilder, in welchen der beerdigte Leichnam dem Saamenkorne oder der Wurzel gleichgestellt wird, welche der *Thau* und *Regen* erquickt. In der Hamâsa (*Exc. Schultens.* S. 554) heifst es:

أَلِمَّا عَلَى مَعْنٍ وَقُولَا لِقَبْرِهِ
سَقَتْكَ ٱلْغَوَادِي مَرْبَعًا ثُمَّ مَرْبَعَا

Besucht den Maan, und saget zu seinem Grabe:
Benetzen mögen dich die Morgenwolken mit Regen über Regen.

und im Diwan der Hudeiliten (ebend. S. 557):

وَقُلْتُ عَسَى أَنْ يُلْبِدَ ٱلْيَوْمَ وَبْلُهُ (vielleicht وَدْقُهُ)
سَفَاةً بِمُسْتَنِّ ٱلرِّيَاحِ ٱلْحَوَاصِبِ *
لِيَرْوِيَ صَدَى دَاوُدَ وَٱللَّحْدُ دُونَهُ
وَلَيْسَ صَدًى تَحْتَ ٱلْعِدَاءِ بِشَارِبِ *

Und ich sprach: vielleicht löscht heute sein steter Regen den Staub des Grabhügels, welchen die kiesstreuenden Winde bestreichen,
um zu benetzen den Leichnam Davids, der im Grabe liegt,
wenn gleich die Leichname unter dem Grabhügel nicht trinken.

Ferner in der Hamâsa (S. 566):

سَقَى جَدَثًا وَارَى أَرِيبَ بْنَ عَسْعَسٍ
مِنَ ٱلْعَيْنِ غَيْثٌ يَسْبِقُ ٱلرَّعْدَ وَابِلُهُ

es netze den Hügel, welcher den Arib, Sohn des Asas birgt,
ein Regen aus reichlich strömender Wolke, die sich ohne Donner entladet.

(Einen Gegensatz bildet die Erzählung des *Barhebr.* S. 140, daſs die Jakobiten in Aegypten das Grabmal des Nestorius insultirt, und behauptet hätten, es falle kein Thau und kein Regen darauf). Nicht war es die Schuld des alten prophetischen Dichters, wenn spätere jüdische und christliche Chiliasten daraus wahre *Monstra dogmatum* geboren haben; z. B. daſs die Körper gänzlich verfaulen würden, bis auf einen kleinen Knochen im Rückgrade, *Lûs* genannt, welcher bey der Auferstehung durch den Thau Jehova's erweicht, gleich dem Sauerteige, zu der Gröſse eines Menschen aufschwellen werde (Corrodi Gesch. des Chiliasmus I, S. 358. Eisenmenger entdecktes Judenthum Th. 2. S. 929). Sagt doch selbst Tertullian (*de resurrectione carnis* p. 410. *ed. Rigalt.*): *Constat non tantum ossa durare, verum et dentes incorruptos perennare, quae ut semina retinentur fructificaturi corporis in resurrectione.* Von einem *belebenden Thau* reden aber auch die Rabbinen gern. Ps. 68, 10 heiſst es im *Targum*: *als die Israëliten deine mächtige Stimme hörten, entflohen ihre Seelen,* מִן יַד אֲתְחֲמַת עֲלֵיהוֹן טַלִּין דְתְחִיוּתָא *sogleich lieſsest du einen belebenden Thau auf sie herab.* Im Midrasch zu Ps. 110, 3 wird erzählt, daſs Abraham, dem man gleich nach seiner Geburt nach dem Leben gestanden habe, unter der Erde verborgen gehalten und dort eilf Jahre lang mit dem Thaue genährt worden sey: טל שעתיד בו הקבה להחיות בו אם המתים עודם מתחת לארץ היה עמו ונתן לו חיות (s. Eisenmenger a. a. O.).

20. Das Lied, welches der Dichter den Geretteten in den Mund gelegt hat, ist nun zu Ende, und er wendet sich wieder zur Gegenwart. Auf kurze Zeit sollen sich die in Babel lebenden Juden zurückziehen, um den Sturm vorübergehen zu lassen, der jetzt über die schuldbelastete Babel kommen wird (vgl. 24, 16). — *Die Erde offenbart ihre Blutschuld* eig. das Blut, was sie eingesogen hat, *und deckt nicht mehr die Gemordeten.* Es liegt hier die Vorstellung zum Grunde, daſs das Blut, so lange

es auf der Erde stehe und nicht in sie eingedrungen oder verscharrt sey, um Rache zu Gott schreye (1 Mos. 4, 10. 11). Daher bittet Hiob (16, 18): *Erde, decke nicht mein Blut!* und Ezechiel (24, 7. 8) heifst es, das Blut sey auf den Felsen gefallen, damit es nicht bedeckt werden könne, um immerfort Gottes Rache anzurufen. Eine ähnliche Vorstellung *Aeschyl. Choëphor.* 66. 67:

δι' αἵματ' ἐκποθένθ' ὑπὸ χθονὸς τροφοῦ
τίτας φόνος πέπηγεν, οὐ διαῤῥυδᾶν.

Hier gibt die Erde das Blut von sich, nachdem sie es eine Zeitlang verhehlt hat. Im Volksglauben der Hebräer und Araber finden sich noch mehrere andere Vorstellungen in Bezug auf die Rache, wozu unschuldig vergossenes Blut auffordere, nämlich, dafs kein Thau und kein Regen an einen solchen Ort falle (*Hamâsa* S. 416), dafs sich glühende Kohlen davon entzündeten (*Barhebr.* S. 529), dafs aus dem Kopfe des Erschlagenen ein Vogel fliege, der da rufe: gebt zu trinken! gebt zu trinken! bis das Blut gerochen sey (*Schultens* zur *Hamâsa* S. 558 und *epist.* 1. *ad Menken.* S. 84) u. dgl.

Kap. 27.

Die Inhaltsanzeige oben vor Kap. 24.

Zur Erklärung vgl. *Chr. Frid. de Schnurrer* Dissertat. über dieses Kapitel, welche zuerst *Tubingae* 1785 erschien, dann in dess. *Dissert. philol. critt.* (*Gothae et Amstelod.* 1790) S. 521 abgedruckt ist.

1. Dieser Vers hängt eng mit dem vorigen Kapitel zusammen. Wenn es nämlich Zeit ist — und diese Zeit stehet nahe bevor — die Missethaten Babels zu strafen, da erschlägt Jehova diesen gewaltigen Drachen mit seinem Schwerte. Mächtige heydnische, zugleich kriegerische und feindliche Reiche unter dem Bilde gefährlicher Raubthiere vorzustellen, ist den hebräischen Dichtern geläufig. So steht Ps. 68, 31: *das Thier im Schilf* d. i. der Drache,

das Crocodil (nach meiner Ansicht dieses Psalms) für Babel; der Leviathan oder Drache im Nil Ezech. 29, 3. 32, 2 für: Aegypten, wofür Ps. 74, 13 im Plural die Drachen und Häupter Leviathan's; bey Daniel (Kap. 7, 1 ff.) erscheinen die 4 Weltmonarchieen als 4 reifsende Thiere, die aus dem Meere steigen; und Apoc. 12, 1 ff. Rom, die neue Babel, unter dem Bilde eines Drachen. Aber es entsteht die Frage, ob unter den לִוְיָתָן בָּרִחַ und לִוְיָתָן עֲקַלָּתוֹן und תַּנִּין בַּיָּם drey verschiedene Ungeheuer, und überhaupt eine Mehrheit von Thieren oder feindlichen Reichen zu verstehen sey, wie es Kimchi, Aben Esra, Jarchi, Vitringa, Lowth, Rosenmüller u. A. nehmen; oder ob (nach Schnurrer, Eichhorn u. A.) es nur verschiedene und gehäufte *Epitheta* desselben Thieres, und nur von Einem feindlichen Reiche die Rede sey. Auf die erstere Meinung ist man wahrscheinlich durch die Verbindung der drey Prädicate durch *und* geführt worden; allein diese beweist nichts dafür, da nicht selten verschiedene Prädicate für denselben Gegenstand auf diese Art verbunden sind. Vgl. 21, 2: der Räuber raubt *und* der Verwüster verwüstet. Ebend. V. 10: מְדֻשָׁתִי וּבֶן גָּרְנִי. Dafs gehäufte Prädicate für Einen Gegenstand aber hier an ihrem Orte sind, zeigt das kurz vorhergehende: *mit seinem Schwerte, dem schweren und grofsen und gewaltigen.* Den drey Beywörtern für das Schwert entsprechen sehr schicklich die drey *Epitheta* für das damit zu tödtende Ungeheuer. Dazu kommt, dafs es dem Zusammenhange und Zwecke des ganzen Abschnittes angemessener ist, wenn auch hier nur von Einem grofsen feindlichen Reiche und dessen Sturz die Rede ist. Dieses kann nun nicht, wie es mehrere nach einer zu buchstäblichen Vergleichung von Ezech. 29, 3. 32, 2 gefafst haben, *Aegypten* seyn, sondern fast ohne allen Zweifel *Babel*, dessen Sturz in diesem ganzen Abschnitte verheifsen wird. Diejenigen, welche *drey verschiedene* Reiche verstehen, möchten ohnedem in Verlegenheit seyn, gerade soviel in-

dem politischen Gesichtskreise unseres Propheten schicklich nachzuweisen. *Kimchi* und *Jarchi* denken, von der Zeit des echten Jesaia ausgehend, an Assyrien, Aegypten und Tyrus. An die Stelle von Assyrien würde man natürlich Babylon zu setzen haben, aber Tyrus würde kaum schicklich seyn, da die Propheten nicht seinen gänzlichen Untergang, sondern seine Bekehrung weissagen, und überhaupt Tyrus und Aegypten nie in Eine Kategorie mit der gottlosen Babel gestellt werden. Wer hier also eine Mehrheit erkennen wollte, müßte auf jeden Fall mit *Paulus* es ganz allgemein auf alle heydnische Feinde Israël's, welcher Art sie auch seyn mögen, beziehen (vgl. 25, 10. 11), unter denen Babylon dann natürlich mit begriffen wäre. Aehnlich schon *R. Mose Hakkohen* bey *Aben Esra*: והישר בעיני ר׳ משה הכהן שהיה רמז מבחר מ׳ גיבורי חיל ונגיד ושר *das Richtige ist nach R. Mose Hakkohen, daſs er (der Prophet) darunter alle starke Helden und Fürsten und Anführer versteht.*

Vom *Schwerte* Jehova's, welches die Feinde Israël's erlegt, reden die hebräischen Dichter öfter (5 Mos. 32, 41. 42 und unten 34, 5. 6). לִוְיָתָן eig. gewunden, gewundenes Thier, von grofsen Seethieren und dem Crocodil (Hiob 40, 25 ff.), hier von einer ungeheuern Schlange, wie der Zusatz נָחָשׁ lehrt. נָחָשׁ בָּרִחַ kommt auch Hiob 26, 13 und zwar von dem Sternbilde der Schlange vor. Die Form בָּרִחַ, בָּרִיחַ bedeutet mit diesen Vocalen nichts als *flüchtig* (43, 14), was als *Epitheton perpetuum* der Schlange sehr passend ist. *LXX.* ὄφιν φεύγοντα. Andere alte Uebersetzer haben an die Bedeutung von בְּרִיחַ Riegel gedacht. *Aqu.* ὄφιν μοχλόν. *Symm.* συγκλείοντα. *Vulg.* *serpens vectis.* *Luther:* *eine schlechte* d. i. gerade *Schlange* (vgl. *schlecht* bey Luther oben 26, 7, bes. Kohel. 1, 15. 7, 14). *Lowth:* die *ungelenksame* Schlange. Dieses ist wohl schon deshalb zu verwerfen, weil es im Widerspruch mit der Bedeutung von

gewöhnliche Wunschpartikel für: hätte ich nur! שָׁמִיר שַׁיִת *constructio asyndeta* für שָׁמִיר וָשַׁיִת 5, 6. 7, 25. 9, 17, wie קוֹץ שָׁמִיר 32, 13 (Lehrgeb. 842). *Dornen und Disteln* sind nun die Feinde des Weinbergs (5, 6), aber auch sonst ein Bild von *Gottlosen* und *gefährlichen Feinden* (s. zu 9, 17. 10, 17). Der Sinn ist also: stellen sich mir nur Feinde des Weinberges entgegen, schnell will ich sie züchtigen und vertilgen. Das Bild ist nur nicht festgehalten, und er geht vom eigentlichem Ausdrucke wieder zum bildlichen über, indem er vom *Kriege*, und denn wieder vom *Verbrennen* (der Dornen) redet. Dieses kann aber nicht befremden, und ist in den Parallelstellen (9, 17—20. 10, 17 ff.) ebenfalls der Fall. Das Auffallende schwindet auch zum Theil, wenn man nur בַּמִּלְחָמָה zum Folgenden zieht. Man hat nicht nöthig, deshalb die Accente zu ändern, und kann das Wort in rhythmischer Hinsicht beym zweyten Gliede lassen, in logischer aber es zum dritten ziehen. Dieses ist bekanntlich nicht selten der Fall z. B.

5 Mos. 32, 19: Es sah's Jehova, und verwarf
im Zorn seine Söhne und seine Töchter.
Ps. 102, 8: Ich wache des Nachts, und bin
wie ein einsamer Vogel auf den Dächern.

אֶפְשְׂעָה בָהּ ich will darauf losgehen, dagegen anschreiten. Das *Suffixum* in בָּהּ und אֲצִיתֶנָּה bezieht sich als *Neutrum* auf שָׁמִיר וָשַׁיִת.

5. אוֹ *oder* für: wenn nicht, wenn nicht anders, es sey denn, dass — Im Hebr. 3 Mos. 26, 41 (wo aber auch: *ob etwa* übersetzt werden kann); im Arabischen häufiger, z. B. *Ibn Doreidi poëm.* V. 105. *ed. Scheid.* (V. 113. *ed. Haitsma*): *nie wird mein Dank aufhören* ...... أَوْ يَعْتَاقَنِي صَرْفُ ٱلْمَنَا *es müsste mich denn ein Wechsel des Geschicks* (d. i. der Tod) *abrufen.* אוֹ יַחֲזֵק בְּמָעֻזִּי also: es sey denn, dass man meinen Schutz ergriffe, d. i. sich in meinen Schutz gäbe, sich mir unterwürfe. Die

Phrase ist hergenommen von demjenigen, welcher den Ort des Asyls ergreift oder umfaſst, wie es 1 Kön. 1, 50 vom Adonja heiſst: וַיַּחֲזֵק בְּקַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ *er ergriff die Hörner des Altars.* Dieselbe Phrase ist im Syrischen: ܡܐܚܕܢ ܒܝܬ ܓܘܣܐ, ܐܚܕܘܬܐ ܒܝܬ ܓܘܣܐ nach *Castellus* (S. ܓܘܣ. *ed. Michaëlis*) Zuflucht, ohne Zweifel: das Zufluchtnehmen, eig. das Ergreifen des Asyls. Die Vorstellung ist also die häufig vorkommende: die Feinde Jehova's und Israëls werden vertilgt werden, wenn sie sich nicht unterwerfen und bekehren. יַעֲשֶׂה שָׁלוֹם לִי (und wenn man nicht) Frieden mit mir macht. עָשָׂה שָׁלוֹם לְ kommt Jos. 9, 15 von Josua vor, der mit den Gibeoniten Frieden macht. Hier steht es nun in anderer Beziehung von dem Besiegten, der sich unterwirft und dadurch Frieden macht. Die Hebräer unterscheiden sonst diese beyden Beziehungen in der Sprache, indem sie כָּרַת בְּרִית עִם von dem Friedens-Bündniſs unter mehr gleichen Verhältnissen, כָּרַת בְּרִית לְ von dem Friedens-Bündniſs sagen, welches der Sieger dem Besiegten zugesteht. Man sollte also hier eigentlich עִמִּי statt לִי erwarten. Allein dieser Unterschied ist schwerlich immer beobachtet worden. Die Wiederholung des Satzes mit einer Inversion: יַעֲשֶׂה שָׁלוֹם לִי, שָׁלוֹם יַעֲשֶׂה לִי ist eine sehr unvollkommene Art des poëtischen Parallelismus, welche sich häufig in den zabischen Büchern findet, und dort, wo sie sich sehr wiederholt, einen übeln Eindruck auf den Leser macht. Z. B. *Cod. Nasar. T. III.* S. 192: ܥܠ ܐܪܩܐ ܡܢ ܐܘܬܒܢ ܡܢ ܐܘܬܒܢ ܥܠ ܐܪܩܐ ܒܩܘܪܡܗ ܕܦܓܪܐ ܡܢ ܪܡܢ ܡܢ ܪܡܢ ܒܩܘܪܡܗ ܕܦܓܪܐ ܕܐܝܕܐ ܘܟܪܥܐ ܚܣܝܪܢ ܠܗ ܚܣܝܪܢ ܠܗ ܐܝܕܐ ܘܟܪܥܐ *auf die Erde wer setzte mich, wer setzte mich auf die Erde? in den Klotz des Körpers wer warf mich, wer warf mich in den Klotz des Körpers? dem Hände und Füſse fehlen, dem fehlen Hände und Füſse.*

Es wird jetzt Zeit seyn, noch die Ansicht einiger anderen Ausleger von den schwierigen 3 Versen (3 — 5) nachzuholen. Diejenige, welche den schönsten Sinn gäbe, ist von *Schnurrer* a. a. O. vorgetragen worden, welchem in einzelnen Erklärungen *Houbigant*, *Lowth* und *Dathe* vorangegangen waren. Es wird angenommen, daſs Jehova nur V. 3 rede, V. 4 und 5 aber der Weinberg, und עַנּוּ V. 2 auf den Wechselgesang bezogen. Man liest dann für חֵמָה mit den *LXX* und dem Syrer חֹמָה (Mauer), und faſst die Verse folgendermaſsen:

3. *Jehova.* Ich Jehova bin sein Hüter u. s. w.
4. *Der Weinberg.* Eine Mauer habe ich nicht,
o hätte ich nur einen Dornen-Zaun im Kriege
(wenn es heiſst): ich will ihn angreifen
und ihn ganz und gar verbrennen.
5. Wenn aber er (Jehova) mich schützt,
gewährt er mir Frieden,
Frieden gewährt er mir.

Der Sinn wäre dann, daſs der Weinberg sein Vertrauen auf Jehova ausspricht, wie er ihn auch ohne Mauer und in kümmerlicher Lage gegen die Einfälle der Feinde schützen werde, also ohne Bild: das Vertrauen Israëls, daſs Jehova es auch in kümmerlicher Lage nach dem Exil schützen und schirmen werde. Man hat bey dieser Erklärung שָׁמִיר שַׁיִת für einen *Dornenzaun* zu nehmen (in Ermangelung der Mauer), und אוֹ, wobey alle Ausleger anstoſsen, für: *wenn aber* (1 Sam. 20, 10). Das Subject des 5ten Verses ist Jehova, und יַחֲזִיק בְּמָעֻזִּי er hält fest an meinem Schutze, d. i. er schützt mich fortdauernd. Die gewiſs sehr sinnreiche Erklärung empfiehlt sich unter andern dadurch, daſs man die *Suffixa* ־הּ und ־ֶנָּה V. 4 ebenso wie V. 3 auf den Weinberg beziehen darf, und daſs die Phrase עָשָׂה שָׁלוֹם לְ V. 5 nun den Jehova zum Subjecte hat. Es möchte auch gegen die Lesart חֹמָה nicht vollgültig eingewandt werden können, daſs sie sich in keiner Handschrift fände; denn theils sind sehr wenige

Handschriften in den Vocalen verglichen, theils kann ja die masorethische Tradition, so gut sie seyn mag, nicht für untrüglich gelten. Da aber doch namentlich die Auffassung von שָׁמִיר שַׁיִת als *Dornenzaun* nicht bewiesen werden kann, und hierauf die Aenderung in חֵמָה beruht, auch nur deswegen dann V. 4 und 5 dem Weinberge in den Mund gelegt werden, so ist auch diese Erklärung nicht von Schwierigkeiten frey, und es möchte sehr schwer seyn, sich für eine dieser Deutungen bestimmt zu entscheiden. Die mancherley zum Theil ganz verunglückten Versuche, einzelne Phrasen anders zu erklären, sind von *Schnurrer* und *Rosenmüller* hinlänglich zurückgewiesen worden, und sollen nicht, bey einer ohnehin schweren Stelle, immerfort die Uebersicht erschweren.

6. Der Prophet bekräftigt nun den Inhalt jenes Liedes, indem er auch das Bild zum Theil beybehält; aber sich doch schon zum eigentlichen Ausdrucke hinneigt. Das Lied mufs nicht bis zum 6ten Verse ausgedehnt werden. Thäte man es, so müfste dann Jehova wieder als redend gedacht werden.

7. Sinn: Jehova strafte überhaupt Israël, als sein Lieblingsvolk, nicht so hart, wie er diejenigen straft, deren er sich als Werkzeuge zur Züchtigung Israëls bedient hatte, z. B. Assyrien und Babylon (vgl. 10, 33. 34). Die Verneinung ist in eine Frage eingekleidet, wie häufig. S. z. B. 2 Sam. 7, 5 vgl. 1 Chron. 17, 4 (wo das *He interrogativum* durch לֹא erklärt ist). Bey den Indiern schliefsen sich die Briefe häufig mit der Frage: *was ist mehr?* d. i. nun ist nichts mehr zu sagen, *soweit*. הַכְּמַכַּת מַכֵּהוּ הִכָּהוּ wörtl. hat er ihn geschlagen nach dem Schlage dessen, der ihn schlug? Dieselbe Construction, aber mit בְּ, steht 16, 9, gewöhnlicher blos der Accusativ ohne כְּ oder בְּ (Lehrgeb. 810).

8. Das Wort בְּסַאסְּאָה ist fast ohne Zweifel contrahirt aus בְּסְאָה סְאָה mit inserirtem Dagesch *forte*, nach der Analogie von מַלָּכֶם für מַה לָּכֶם (vgl. 33, 7 und Lehrgeb.

S. 156). So *Aqu.* und *Symm.* ἐν σάτῳ σάτον. *Theod.* ἐν μέτρῳ μέτρον. *Hieron. in mensura contra mensuram.* *Chald.* בְּסְאתָא דְהֲוֵיתָא כָּאֵיל בַּהּ יְכִילוּן לָךְ *mit dem Masse, womit du missest, werden sie dich messen.* *Syr.* ܒܡܟܝܠܬܐ ܕܟܐܠ ܒܗ ܬܬܟܝܠ *mit dem Masse, womit er misst, wirst du ihn richten.* *Saad.* (der keine Verdoppelung des Textes ausdrückt): بكيله *nach seinem Masse*, worauf dann R. Parchon, Abulwalid und die übrigen Rabbinen die Art der Zusammensetzung grammatisch erläutern. בְּסָאָה wäre: *nach dem Masse.* Die Verdoppelung drückt aber den Begriff aus: *je nach dem Masse*, d. i. stets nach dem Recht, aber mit dem Nebenbegriff der *mässigen, billigen*, das Mass nie überschreitenden Strafe. Sehr erläuternd sind die Parallelen Jer. 10, 24: יַסְּרֵנִי יְהוָה אַךְ בְּמִשְׁפָּט *züchtige mich, Herr, nur mit Billigkeit.* 30, 11: יִסַּרְתִּיךָ לַמִּשְׁפָּט *züchtigen will ich dich mit Billigkeit, ungestraft kann ich dich nicht lassen.* 46, 28. Dass סְאָה, gewöhnlich ein *bestimmtes* Mass, die allgemeinere Bedeutung: *Mass* gehabt habe, kann kaum bezweifelt werden, wenn auch die Etymologie des Wortes nicht klar ist. Das Naheliegende übersehend, oder nicht richtig auffassend, hat man das Arabische zu Hülfe genommen, und eine Menge arabischer Wörter, die irgend eine Aehnlichkeit der Form darbieten, verglichen, von welchen Vergleichungen aber keine zugleich erweislich und passend ist. *Aurivillius* (*dissert. ed. Michaelis* S. 549) leitet es von سَآءَ *böse seyn Conj. II.* zum Verbrechen machen, vorwerfen, ab, so dass es eine Doppelform davon wäre, wie سَأْسَأَ, und übersetzt: Anklage, Vorwurf; allein das Verbum سَآءَ hat ein Derivat im Hebräischen (שָׁוְא), welches mit *Schin* geschrieben wird. Ganz unpassend vergleicht Müntinghe das schallnachahmende سَأْسَأَ und شَأْشَأَ, welches den Laut *Sa Sa* bedeutet, womit die

arabischen Hirten ihr Vieh zur Tränke rufen, und will erklären: mit Schelten, heftigem Drohen. Wenn Eichhorn übersetzt: *mit Mässigung wolltest du das Volk gescholten wissen*, so übersetzt er das Wort 2 Mal, nach 2 verschiedenen Erklärungen: der zuletzt angeführten, und der oben gegebenen. *Tingstad* (*Supplemm. ad Lexx. hebr.* S. 41) gibt ihm die Bedeutung des arab. شأي *Conj. VIII.* sich trennen, sich zerstreuen, und übersetzt: durch Entlassung, vielmehr: Trennung, so dass es dem folgenden שִׁלְּחָה synonym wäre. Allein die Annahme, dass ein hebräisches Stammwort סוא oder סאא, mit einer Doppelform סאסא vorhanden gewesen sey, und dem arabischen شأي entspreche, liegt doch weit ferner, als die obige durch allgemeine Tradition bestätigte Erklärung. Auch müssten dabey die Puncte geändert, und סַאסְאָה gelesen werden, wofür sich allerdings anführen lässt, dass in den Puncten hier viele Varianten sind (s. *de Rossii Scholia crit.*). Die *LXX.* geben es: *μαχόμενος καὶ ὀνειδίζων*. בְּשַׁלְּחָהּ *durch Entlassung derselben.* שִׁלַּח steht vom Entlassen des Weibes (s. 50, 1), wovon das Bild hergenommen zu seyn scheint. תְּרִיבֶנָּה eig. *du haderst mit ihr* das ist s. v. a. du strafest sie (vgl. zu 1, 18). Der Schriftsteller redet Jehova in der zweyten Person an, statt dass er im vorigen Verse von ihm in der dritten sprach, wie er auch gleich im folgenden Versgliede fortfährt: הָגָה בְּרוּחוֹ הַקָּשָׁה בְּיוֹם קָדִים. Das Zerstreuen eines Volkes wird häufig unter dem Bilde des Verwehens durch einen heftigen Wind dargestellt (Jer. 51, 1), der *Ostwind* ist aber in der Bibel immer ein heftiger Sturm (Hiob 27, 21. Jer. 18, 17).

9. Sinn: **Aber durch dieses Exil ist nun auch Israëls Schuld gesühnt (vgl. 40, 2), und diese Vergebung seiner Schuld ist eben die Folge davon, dass bey der Zerstörung Jerusalems alle Werkzeuge des Götzendienstes, Bilder und Altäre, zertrümmert und vernichtet sind.** לָכֵן

aber (s. zu 10, 24). Die Sünde (חַטָּאת), von deren Wegschaffung die Rede ist, sind eben die *Götzenbilder* und Altäre, durch welche sich Israël versündigt hatte, vgl. Hos. 10, 8. 5 Mos. 9, 21. זֶה כָּל פְּרִי kann nicht heissen: dieses ist die *ganze* Frucht der weggeschafften Sünde, welches einen schiefen Gedanken geben würde. Der Dichter kann nicht sagen wollen, dass diese Zerstörung der Werkzeuge des Götzendienstes weiter keinen Nutzen gehabt habe. Der Begriff von כֹּל ist hier vermuthlich adverbial (Lehrgeb. §. 150, 2 Anm.): *ganz, gerade, eben*, so dass der Sinn ist: und dieses ist *ganz* oder *gerade* die Frucht davon, dass jene götzendienerischen Greuel verschwunden sind, die Israël selbst schwerlich weggeschafft hätte. Die Zerstörung seiner Hauptstadt ist so für Israël die Veranlassung zu seiner Begnadigung geworden. Jehova selbst musste die ganze götzendienerische Stadt zerstören, um dem Volke den Weg zum Heil zu bahnen. — *Dass er die Steine des Altars — zertrümmerte*) Das Subject ist Jehova, welcher ja als die wirkende Ursache bey der Zerstörung Jerusalems gedacht werden muss. Ueber אֲשֵׁרִים und חַמָּנִים s. zu 17, 8.

10. Die im vorigen Verse enthaltene indirecte Erwähnung der Zerstörung Jerusalems führt nun den Schriftsteller darauf, ihres jetzt noch zerstörten Zustandes wieder zu erwähnen (vgl. 24, 10. 12). Dass unter dieser Stadt aber (mit *Schnurrer*) wirklich Jerusalem zu verstehen sey, nicht (nach *Vitringa* und *Rosenmüller*) die verschiedenen feindlichen Städte (wie 25, 2. 26, 5) oder *Babylon*, ist aus eben dieser Verbindung mit dem Vorhergehenden (vgl. 24, 10. 12) klar. Daher auch das verbindende כִּי *denn*. — עִיר מְצוּרָה בָּדָד die (sonst od. einst) feste Stadt ist (jetzt) eine Einöde, s. über die Ellipse des *sonst* und *jetzt* zu 8, 23. — נָוֶה מְשֻׁלָּח eine vertriebene, verscheuchte Wohnung d. i. eine Menschenwohnung, sey es ein Haus, oder ein Zelt, eine Hütte,

deren Bewohner vertrieben sind, wie קַן מְשֻׁלָּח 16, 2. Dafs Vieh auf den Trümmern von Jerusalem weide, kommt auch oben (7, 23) vor, wo die Verödung von Jerusalem geweissagt wird. *Ihre Zweige* oder *ihr* Laub, für: das Laub *ihrer Sträuche*, das Laub, welches auf ihren Trümmern wächst.

11. In den zwey ersten Versgliedern wird die Beschreibung der Wüsteney auf den Trümmern fortgesetzt. Das Laub der dortigen wilden Büsche frafs das Vieh, das Holz der Zweige bricht man aber ab zum Brennen. Auf das Suchen von dürrem Holz und Reisern (4 Mos. 15, 32. 33. 1 Kön. 17, 12) war auch oben 17, 9 angespielt. Man mufs sich dabey der Seltenheit des Brennmaterials im Orient erinnern. הֵאִיר anzünden, wie Malach. 1, 10, vgl. אוּר Feuer, und im Arab. أور anzünden (*vit. Tim. T. II.* S. 184).

12. Der Sinn dieses Verses kann nicht zweifelhaft seyn, da er durch den folgenden erklärt wird, welcher das hier bildlich Gesagte in eigentlichen Ausdrücken wiederholt. Der Prophet will sagen, dafs das ganze Gebiet des Landes Israël im weitesten Umfange, den es unter David und Salomo gehabt hatte (1 Kön. 8, 65. 2 Kön. 24, 7. 2 Chron. 7, 8, vgl. 1 Mos. 15, 18), werde bevölkert werden. Das plötzliche Einherströmen der Bewohner von allen Seiten zur schnellen Bevölkerung des Landes ist mit einer Obsterndte verglichen, wo die abgeschlagenen Früchte in Menge zur Erde fallen. Es ist für unseren Geschmack anstöfsig, drückt aber den Sinn des Bildes am richtigsten aus, wenn man sagte: es wird seyn, als ob die Menschen von den Bäumen fielen, so schnell, in solcher Menge werden sie das Land bevölkern. חָבַט vom Abschlagen der Oliven mit einem Stocke oder einer Stange (5 Mos. 24, 20), vgl. im Arab. خبط, welches vom Abschlagen der Blätter mit einem Stocke

gebraucht wird, daher خُبْط ein abgeschlagenes Blatt. *Der Bach Aegyptens* (נַחַל מִצְרַיִם) kommt beständig als Gränze zwischen Canaan und Aegypten vor (4 Mos. 34, 5. Jos. 15, 4. 47), und ist ohne Zweifel der Wadi *El-Arisch* (العريش), wo jetzt die gleichnamige selbst in der neuesten Geschichte der ägyptischen Expedition oft genannte Vestung *El-Arisch* steht, früherhin die ägyptische Gränzstadt Ῥινοκοροῦρα stand. Dieses haben auch die *LXX* und *Saadias* an unserer Stelle ausgedrückt. Der samaritanisch-arabische Uebersetzer *Abusaid* hat bey 4 Mos. 34, 5 das Scholion: نهر مصر هو وادي العريش وهو يحد الشام من تلك الجهة *der Fluss Aegyptens ist der Wadi el Arisch, welcher Syrien von dieser Seite begränzt.* Umgekehrt sagt *Epiphanius* (*haeres.* 66. S. 703), dass Ῥινοκορούρα im Hebräischen Νεὲλ (d. i. נַחַל) heisse. Gegen die Meinung von *Millius* (*dissert. select.* S. 196), dass der Bach Aegyptens der *Nil* sey, s. *Relandi Palaestina* S. 285. 969 ff. *Ikenii dissert. Vol. II.* 1770. 4. *no.* 3. Faber zu Harmer's Beobachtungen Th. 2. S. 209. Das Land soll also wieder so ausgedehnt werden, wie unter David und Salomo, und reich bevölkert. — לְאַחַד אֶחָד einer nach dem anderen, einzeln, wofür Kohel. 7, 27 im *Fem.* אַחַת לְאַחַת steht. *Saad.* وَاحِدًا وَاحِدًا. Man sollte לְאֶחָד אֶחָד erwarten, aber die Form אַחַד steht öfter ausser dem *stat. constr.* und überhaupt bey engern Verbindungen mit dem Folgenden, z. B. אַחַד עָשָׂר *eilf*, vgl. ferner 1 Mos. 48, 22. 2 Sam. 17, 22. Zach. 11, 7. Man liest sie *einzeln* auf, d. i. sorgfältig, mit Fleiss.

13. אֹבְדִים Vertriebene, Herumirrende, Exulanten, vgl. 5 Mos. 26, 5, und im älteren Deutschen *Elend* für Verbannung, Exil. Statt der verschiedenen Länder der Welt, in welchen die Juden zerstreut sind, werden hier

Assyrien und *Aegypten* genannt. Man hat bemerkt, dafs man, wenn das Stück aus der Zeit des Exils ist, statt *Assyriens* Babylonien erwarten sollte. Allein *Assur* war ja damals unter dem babylonischen Reiche begriffen, und machte den gröfsten Theil desselben aus, die Klassiker brauchen *Ἀσσυρία* sehr häufig für Babylonien, und auch in der Bibel führen die späteren Besitzer des altassyrischen Gebiets noch den Namen von demselben, z. B. Esra 6, 26, wo *Könige von Assur* von den *persischen* Königen steht. Vielleicht war dieser Vers zum Theil aus einem älteren Dichter der assyrischen Zeit genommen, und unser Prophet vermied überhaupt die ausdrückliche Benennung von Babylon mit Fleifs.

Kap. 28 — 33.

Diese 6 Kapitel bilden eine eng zusammenhängende Reihe von Orakeln, nach Art des letzten Theils (Kap. 40 — 66), nur kürzer. Sie gehören in die Zeit vom sechsten bis vierzehnten Jahre des Hiskia, und beziehen sich auf die Abmahnung vom ägyptischen Bündnifs und eine bevorstehende Invasion von Assyrien, zugleich aber auf Bekämpfung einer irreligiösen, lasterhaften und kriegerischgesinnten Volkspartey, welche ein Bündnifs mit Aegypten gegen Assyrien betrieb.

Um das Verhältnifs genau zu übersehen, wollen wir den einzelnen Kapiteln eine allgemeine Uebersicht des Inhaltes aller voraussohicken.

Das stolze, üppige Ephraim wird zerstört (28, 1—4). Zu derselben Zeit ist Juda glücklich durch einen gerechten König, gerechte Obere und tapfere Vertheidiger des Vaterlandes (28, 5. 6. 16. 17); allein auf der andern Seite leidet es noch mehr durch eine antitheocratische, irreligiöse Partey, die Verderben treffen mufs und wird, wenn das Glück Juda's bestehen soll. Bey der Beschreibung dieser Partey verweilt der Prophet wiederholt und am längsten. Sie besteht aus Volksobern und Richtern, aber auch Priestern und Propheten (28, 7), denen das Gesetz und die Theokratie lästig und ein Gegenstand des Spottes sind (28, 10 — 15. 30, 9 — 12), die keine Kenntnifs davon nehmen (29, 11. 12), oder höchstens äusser-

lich mitmachen (29. 15), dabey allen Ausschweifungen ergeben sind (28. 7. 8), das Recht verdrehen und das Volk bedrücken (29. 15. 20. 21. 32. 5. 6. 7. vgl. 33. 14), deren Weiber ebenfalls in ihrem sichern Glück nichts über sich glauben (32. 9).

Diese Partey stürzt das Volk zugleich politisch ins Unglück. Nur durch Ruhe wäre ein Glück für Israel zu hoffen (28. 12. 30. 15. 16). Statt dessen wollen sie Krieg und Unruhe, entgegen der Theokratie (30. 16). Sie verbinden sich mit Aegypten, senden Geschenke dorthin, ohne Gott und die Propheten zu fragen, was ihnen nichts helfen wird (30. 1 — 8. 31. 1 — 4).

Allein bald wird sich die Lage der Dinge ändern (29. 14. 17). Diese Frevler trifft die Geissel göttlicher Strafgerichte (28. 18. 19. 21. 29. 20), und zwar plötzlich (30. 13. 14. 17); andere bekehren sich und werden gläubig (29. 18. 24). Dann wird es besser in Israël. Die Frommen, bisher Unterdrückten freuen sich des Sieges der guten Sache, der Götzendienst wird vertilgt, die Propheten lehren wieder; Gott segnet das Land mit jeglichem Segen (29. 19 — 24. 30. 19 — 26). Der fromme König und seine besseren Fürsten beglücken durch Gerechtigkeit und Vaterliebe das Volk (32. 1 — 5).

Dann vertilgt Gott auch die *auswärtigen* Feinde. In Jahr und Tag kommen diese (nach 30. 31. 31. 8 namentlich die Assyrier) zahlreich heran, belagern Jerusalem (29. 1 — 4), verwüsten das Land (33. 7 — 9), aber ihre Hoffnung wird getäuscht (29. 7. 8), Jehova züchtigt und vernichtet Assur (29. 5. 6. 30. 27 — 33. 41. 4. 8. 9. 32. 19. 33. 1. 4. 10. 11). Sein Untergang bringt auch die Sünder in Jerusalem zur Besinnung (33. 14 — 16), dann schützt Jehova das entsündigte Jerusalem und jeder feindliche Angriff scheitert (33. 21 — 24).

Das Ganze läßt uns einen tiefen Blick in die Verhältnisse des Reiches zur Zeit des Hiskia thun, und unterrichtet uns davon ohne allen Vergleich lebendiger, als die dürftigen Nachrichten der Geschichtsbücher.

Sowie die Gedanken des Stückes immer wiederkehren und in sich zurückgehen, so ist auch in den Wendungen und Bildern bey aller Mannichfaltigkeit große Aehnlichkeit. Man sehe z. B. die Zeitbestimmung: *über Jahr und Tag* für die Ankunft der Assyrer 29. 1. 32. 10; das Hinabziehen nach Aegypten 30. 1 ff. 31. 1 ff.; das Bild

über die Aenderung der gegenwärtigen Lage und den Sturz der Grofsen 28, 17 32, 15; das Bild vom Feuer und Hagel zur Vertilgung der Feinde 28, 2. 17. 29, 6. 30, 30. 32, 19. 33, 14. Dazu kommt der wiederkehrende Gebrauch sonst seltener Ausdrücke und Redensarten, z. B. חֹזֶה 28, 15 und חָזוּת 29, 11 für: Gesetz, Bund; לְפֶתַע פִּתְאֹם 29, 5 und פֶּתַע לְפִתְאֹם 30, 13; אֲרִיאֵל 29, 1 ff. und אֶרְאֶלָּם 33, 7.

Der Charakter des jesaianischen Styls ist dem Ganzen so deutlich aufgedrückt, und die eigenthümliche Gedankenreihe und Darstellungsart dieses Propheten findet sich darin so offenbar wieder, dafs der Leser bey einiger Aufmerksamkeit und nicht ohne alles Gefühl für Spracheigenthümlichkeit an der Identität des Verfassers dieser Kapitel und Kap. 1 — 12 gar nicht zweifeln kann. Um dieses Gefühl zur Klarheit zu bringen, mag hier eine Anzahl Parallelen aus jenen frühern Abschnitten stehen, die theils die Gedanken, theils die Darstellung und Worte betreffen. S. 28, 15 ff. die Worte der Spötter, vgl. 5, 19; 29, 4 die Vergleichung mit den seufzenden Schatten, vgl. 8, 19; 29, 15. 16, vgl. 5, 20. 21. 10, 15. 16; die Ermahnungen zum Gesetz und Verweisungen auf dasselbe, doch vorzüglich auf die moralische Seite 29, 11 — 13. 30, 9. 16, vgl. 8, 20 ff.; die Antithesen zwischen Verbrechen und Strafe 28, 10. 11. 30, 16, vgl. die Anlage des 5ten Kapitels; das ängstliche Wegwerfen der Götzenwerkzeuge 30, 22. 31, 7, vgl. 2, 20; die Mifsbilligung von Rossen und Wagen 30, 16, vgl. 2, 7; der Untergang Assyriens als das Fällen eines Waldes dargestellt 32, 19, vgl. 10, 33. 34; die Anrede an die Weiber 32, 9 — 11, vgl. 3, 16 ff. — Sonst: מַשְׁפֵּט יְהוָה von den Strafgerichten 28, 21. 29, 23, vgl. 5, 12; מְעַט מִזְעָר eine kurze Zeit 29, 16, vgl. 10, 25; כָּלָה וְנֶחֱרָצָה 28, 22, vgl. 10, 23; *Thürme* für: Grofse der Erde 30, 25, vgl. 2, 15; הָיָה כְּ das Schicksal haben, wie, 28, 4. 29, 7. 8. 30, 13, vgl. 1, 9. 17, 3; der Gebrauch der Imperativen 29, 9 vgl. 8, 9. Vgl. noch 32, 5 mit 6, 10; 33, 24 mit 6, 10; 29, 20 mit 2, 9 u. s. w.

Durch die oben gezeigte ganz evidente Aehnlichkeit und Einheit des Stückes unter sich wird es klar, dafs *überall von Einer Sache die Rede sey*, und dadurch die Zerstückelung des Orakels, sowie die Beziehung einzelner Theile auf andere Zeiten und Gegenstände ausgeschlossen.

Durch die Aehnlichkeit unter sich und mit den frühern jesaianischen Stücken werden aber zugleich ferner die *ungegründeten Zweifel* gehoben, die von *Eichhorn gegen die Echtheit* einzelner Stücke blos aus dem Grunde erhoben worden sind, daſs Jesaia wohl kaum dasselbe Thema so oft abgehandelt haben möge.

In *Zerstückelung* des Orakels *in* zum Theil *heterogene Theile* geht am weitesten *Koppe*, der namentlich 30, 1 — 17 als Weissagung an die 10 Stämme, oder 30, 1 — 27 als Anrede an die Juden, die zur Zeit des Jeremia nach Aegypten ziehen wollten, nimmt; Kap. 32, 1 — 5 auf das goldene Zeitalter überhaupt, ebend. 9 — 20 auf die Zerstörung durch die Chaldäer beziehet, und diese Stücke mithin dem Jesaias absprechen will, was nach dem vorigen gänzlich wegfällt, und als grundlose Vermuthung erscheint. Schon vorsichtiger ist *Rosenmüller*, der nur über Kap. 32, 9 — 20 ungewiſs ist, ob es in diese Zeit oder in die des Nebucadnezar gehöre, und *Eichhorn*, welcher nur 29, 1 — 8 in spätere Zeit setzt (hebr. Propheten I, S. 321); allein von beyden Kapiteln gilt die oben bemerkte Einheit und der Zusammenhang mit den übrigen. Ueber die letztere Ansicht s. aber unten insbesondere.

Die Entstehung des ganzen Abschnitts wird man sich am richtigsten so denken, daſs der Prophet mehrere einzelne Aussprüche nachher schriftlich an einander reihte und in ein Ganzes verarbeitete *). Der Zweck des Propheten ging vorzüglich auf die Bekämpfung jener antitheokratischen Partey, deren Politik und Neigung auf eine kriegerische Stellung gegen Assyrien und auf Verbindung mit Aegypten gegen die steigende Macht Assyriens ging. Die tiefere und richtigere Politik des Propheten läſst ihn von diesem Bündnisse nichts hoffen, nur fürchten; und Ruhe und friedliche Stellung gilt ihm als die einzige Bedingung des Glückes und Heils für einen so kleinen Staat. Dieselben Grundsätze finden wir auch sonst in den Propheten geäuſsert, s. in Beziehung auf

*) Als ein völlig zusammenhängendes Ganze betrachtet diese Kapitel *Hensler*; fast ebenso *Dathe* und *Döderlein*, die nur nach Kap. 30 einen Ruhepunct annehmen, Kap. 29 — 33 verbindet auch *Lowth* (s. Th. 3, S. 120).

die Bündnisse Hos. 8, 9. 10. 9, 3. 11, 5. und in Bezug auf fruchtlose Vertheidigung Jerem. 21, 9 ff. Vgl. die Anmerk. zu Kap. 30, 16. Wie wenig Aegypten in dem Rufe stand, seinen Bundesgenossen wirklich zu nützen, erhellt auch aus der Rede Rabsake's 36, 6. — Nächstdem dafs er jener antitheokratischen Partey im Allgemeinen Untergang ankündigt, nach dem herrschenden Grundsatz der Vergeltung, ohne sich auf das Wie? näher einzulassen, verkündigt er über Jahr und Tag einen Einfall der Assyrer, *um Jerusalem zu belagern*, aber mit beygefügtem Troste, dafs die Belagerung nicht gelingen, sondern der Feind vertilgt werden solle. Hierzu kam es nun nach der Geschichte (Kap. 36. 37) nicht, indem es bey einer fruchtlosen Aufforderung blieb, nach welcher das assyrische Heer von Libna aus floh; und wir rechnen dieses zu den nicht seltenen Fällen, wo die Wirklichkeit hinter der Combination und Ahndung des Sehers zurückblieb, welches mit dem *politischen Theil der messianischen* Hoffnungen durchaus, aber auch sonst nicht selten der Fall ist. Es sey hinlänglich, auf 4 Mos. 24, 22 ff. Hos. 9, 3. 11, 5. Ezech. 38. 39. 40 ff. und in unserem Buche selbst auf die *Zerstörung* von Babel und Tyrus (Kap. 13. 14. 23) hinzudeuten. Da diese Hauptsache des Orakels auch nachher unverändert geblieben ist, so wird man überhaupt keine Ueberarbeitung dieses Stückes *post eventum* annehmen dürfen, wenn auch einzelne Züge des prophetischen Gemäldes ganz aus der Geschichte genommen zu seyn scheinen sollten (vgl. die Erwähnung der Friedensboten und der Bundbrüchigkeit des Königs 33, 6. 7 mit 36, 3. 22. 2 Kön. 18, 14—17). Wir setzen also den ganzen Abschnitt in seiner gegenwärtigen Gestalt am schicklichsten eine Zeitlang vor jenen Einfall Sanheribs. Nur in Ansehung des Anfangs Kap. 28, 1—4 könnte noch die Frage seyn, ob dieses Stück vor dem Untergange des Zehnstämmereiches als Weissagung (dann im *Futuro* zu nehmen), oder unmittelbar nach dem Sturze als warnende Schilderung (im *Praesens* und *Praet.* aufzufassen) gedacht werden müsse. Wegen des Siehe! V. 1, des ביום ההוא V. 5, welches sonst immer auf die Zukunft deutet, und die ganz allgemein gehaltene Schilderung, ist das erstere wahrscheinlicher, und man kann annehmen, dafs Kap. 28 noch etwas vor dem sechsten Jahre des Hiskia ausgesprochen, und dann den übrigen

etwas später ausgesprochenen vorn angefügt worden sey. In einem ähnlichen Verhältnisse könnte auch Kap. 24 zu den dazu gehörigen folgenden stehen.

Nach einer ganz anderen Ansicht von den Orakeln der hebräischen Propheten überhaupt, betrachtet *Eichhorn* diese Orakel grüfstentheils überall nicht als solche, sondern als verschleyerte historische Schilderungen der Gegenwart oder selbst der Vergangenheit, z. B. Kap. 30, 27—33 als Schilderung der Niederlage Sanheribs von einem Augenzeugen; Kap. 32, 1—8 als einen Lobspruch auf die rechtliche Denkart unter Hiskia; Kap. 33 als Empfindungen und Betrachtungen über die Niederlage Sanheribs, beydes letztere *nach* dieser Begebenheit abgefaſst. Abgesehen davon, daſs durch diese Annahme die Propheten des eigentlichen Interesse's, welches ihre Reden einflöſsten, gänzlich beraubt werden, hat diese Erklärung selbst bedeutende Schwierigkeiten. Da nämlich die Weissagung von der Belagerung Jerusalems Kap. 29 eigentlich nicht eingetroffen ist, sieht sich *Eichhorn* zu der Annahme getrieben, daſs dieses Stück von einem spätern Dichter herrühre, der hierin einer (falschen) Sage folgte, und die bloſse *Aufforderung* Jerusalems als eine *Belagerung* behandelte.

Hier fragen wir nur, was hatte der spätere Prophet für ein Interesse, ein längst vergangenes *Factum* noch einmal zu weissagen? obendrein nach einer falschen Nachricht zu weissagen? wie konnte sein Ansehn bestehen, wenn irgend jemand die Sache richtiger wuſste, sowie sie nachher in den historischen Büchern aufgezeichnet wurde? Was konnte ein solches Orakel für Interesse für den Leser oder Hörer des Propheten haben? und muſsten diese nicht die Propheten, von denen sie nicht vergangene Begebenheiten zu erfahren, sondern Weissagungen der Zukunft zu erhalten gewohnt waren, nothwendig miſsverstehen, und das hier Verkündigte wirklich als zukünftig erwarten? Diese Annahme entbehrt der geringsten Wahrscheinlichkeit, und ist dem Geist des Prophetismus überhaupt zuwider.

Kap. 28.

Das stolze, üppige Ephraim wird untergehn (V. 1—4). Zu derselben Zeit schützt zwar Gott den Rest seines Volks

Juda (V. 5), und schenkt ihm gerechte Obere und tapfere Krieger (V. 6). Allein unter ihnen sind auch Obere, selbst Priester und Propheten, die der Völlerey ergeben (V. 7. 8) das Gesetz und die Vorschriften der Theokratie für eine unnütze Bürde halten, deren sie spotten (V. 9. 10. 13), in ihrem Uebermuth meinend, kein Unglück könne sie treffen (V. 15). Allein es wird sie treffen, dies göttliche Strafgericht (V. 11. 13. 19. 20 — 22), barbarische Völker werden Gottes Werkzeug seyn (V. 16). Wohl dem, der an den König sich hält, den geprüften und bewährten (V. 16). Zuletzt eine Allegorie, des Sinnes: alles in der physischen Welt folgt seinen Gesetzen, geschweige in der moralischen (V. 25 — 29).

1. Die *stolze Krone der trunkenen Ephraimiten* ist *Samarien*. Es lag auf einem Hügel mitten in einem fruchtbaren Thale (גֵּיא שְׁמָנִים), und wird daher mit einem Blumenkranze auf dem Haupte eines festlich geschmückten Zechers verglichen. Dasselbe Bild unten 62, 3. Die bey Griechen und Römern gewöhnliche Sitte (vgl. Böttiger's Sabina S. 206), sich bey Gastmählern zu bekränzen, kannten auch die Hebräer (Weish. 2, 7. 8), und dieses Bild ward die Veranlassung, dafs die Ephraimiten, die ihrem Unglücke entgegen taumelten, hier die *Trunkenen* genannt werden. Das alte Samarien, später Sebaste, beschreibt Maundrell (in Paulus Sammlung von Reisen in den Orient Th. 1. S. 76. 77), als auf einer langen eyförmigen Höhe liegend, welche von einem fruchtbaren Thale, und dann wieder von einem Kreise von Hügeln umgeben ist. An derselben Stelle, nämlich in der Mitte zwischen *Ginaea* (*Dschennin*) und *Nablûs*, fand *Clarke* (*Travels. P. II. Vol. IV.* S. 264. der 4ten Ausg. *London* 1817. 8.) das feste Schloſs *Santorri* auf einem Hügel, „welcher sich (dieses sind seine Worte) an der Südseite eines Thales erhebt, welches von allen Seiten mit andern Hügeln umgeben und etwa 2 (englische) Meilen lang ist.“ Sonderbar genug ist, dafs dieses Schlosses weder in den Schriftstellern über die Kreuz-

züge, aus deren Zeiten es herzurühren scheint, noch bey andern Geographen und Reisenden in Palästina erwähnt wird. Die Identität des Hügels mit dem Schlosse *Santorri* und des Sebasta des Maundrell ist indessen höchst wahrscheinlich.

Der welken Blume, die sein (näml. Ephraim's) *herrlicher Schmuck ist*) Man betrachte צִיץ נֹבֵל und צְבִי תִפְאַרְתּוֹ geradezu als Apposition, und verbinde sie durch: אֲשֶׁר oder אֲשֶׁר הוּא *welche ist.* Andere verbinden: (אֲשֶׁר) צִיץ נֹבֵל צְבִי תִפְאַרְתּוֹ *die Blume, deren herrliche Zier verwelkt,* allein dieses paſst nicht zu V. 3, wo dieselben Worte wieder vorkommen und צִיצַת steht statt צִיץ, auf welches das *Suffixum* ו in תִפְאַרְתּוֹ nicht bezogen werden kann. Dieses *Suffixum* muſs auf Ephraim gehen. *Eichhorn* (Einleit. Th. 3. S. 207) hat die Worte נֹבֵל צְבִי תִפְאַרְתּוֹ hier für eine Glosse halten wollen, die aus dem 4ten Vers in den ersten getragen worden: sofern hier das *Verwelken* der Blume zu früh stehe. Der erste Vers enthalte nur eine Beschreibung Samariens, nicht seiner Schicksale. Allein die Wiederholung aller Samarien hier beygelegten Prädicate in V. 3 und 4 bürgt für die Echtheit, und die erwähnten Worte beziehen sich nicht auf seine Schicksale (von diesen heiſst es V. 4 הָיְתָה כְּבִכּוּרָה וגו׳), sondern seine damalige Beschaffenheit. Samarien, die schönste Zierde Ephraims, war eine schon *welke Blume,* indem es sich zu seinem Untergange neigte. Selbst zu dem vom Dichter gewählten Bilde passen die Worte vortrefflich; denn wenn der Zecher trunken war, so fand man die Blumen und Kränze auf seinem Haupte welk (*flaccida rosa*). Späterhin (hebr. Propheten I, S. 236) hat Eichhorn auch selbst, wie es scheint, diese Kritik stillschweigend zurückgenommen.

Auf dem Haupte des fetten Thals der Weinberauschten) Obgleich הֲלוּמֵי יָיִן als Genitiv von רֹאשׁ גֵּיא שְׁמָנִים abhängig ist, so steht doch שְׁמָנִים im *stat. absol.*, weil es einen bloſsen Nebenbegriff enthält, und das Adjectiv

fett umschreibt. Vgl. 10, 12: עֲרִי גֹדֶל לְבַב מֶלֶךְ אַשּׁוּר, und 1. Chron. 9, 13: גִּבּוֹרֵי חַיִל מְלֶאכֶת עֲבוֹדַת בֵּית יְהוָה, wo mit den Wörtern לֵבָב und חַיִל derselbe Fall ist. — הֲלוּמֵי יָיִן eig. vom Weine erschlagen, zu Boden gestreckt, von einem hohen Grade von Trunkenheit. Die Hebräer und Araber haben mehrere Ausdrücke für diesen Zustand, die alle auf dem Bilde beruhen, daſs das Zechen als eine Art Kampf betrachtet wird, bey welchem der Bezechte endlich der Macht des Weins unterliegt. Im Hebr. s. Ps. 78, 65. Jer. 23, 9; oben zu 16, 8, und 5, 22, wo von *Helden* im Weintrinken die Rede ist. Im Arabischen sagt man صَرَعَ mit dem Schwerte schlagen, unterjochen, vom Weine gebraucht: zu Boden strecken. Dasselbe ist نَكَا. Ferner جَرَحَ tödten s. v. a. הָרַג (im Verbo zwar ungebräuchlich, aber im *Nomen* جَرَحَ) *Conj. II.* zu Boden strecken, vom Weine; endlich غَلَبَ besiegen und berauschen. Einige Ausdrücke werden zugleich vom Weine und der Liebe gebraucht, z. B. صَرِيعُ الكَأْسِ erschlagen vom Becher (von einem Trunkenen) und صَرِيعُ النِّسَاء von den Weibern erschlagen (der Liebe ergeben), صَرِيعُ الأَعْيُنِ النُّجْلِ von den groſsen Augen (der Mädchen) erschlagen. S. *Alb. Schultens epist. I. ad Menken.* S. 57. *H. A. Schultens ad Elnawabig* S. 144. 145. Im Griechischen sagt man οἰνοπλήξ (*Hesych. s. v.* Μεθυκοτάδες), οἰνόπληκτος (*Analect. II.* S. 19), und in demselben Bilde ἡττᾶσθαι τοῦ πόματος (Plato *de legg. lib. I.* S. 649. *ed. Steph.*); im Lateinischen: *multo percussus tempora Baccho* (*Tibull.* 1, 2, 3) vgl. *Heinsius* zum Prop. 3, 6, 14.

2. Der *Starke und Gewaltige vom Herrn* gesandt, ist der König von Assyrien, damals Salmanassar. Minder passend *Coccejus* und *Vitringa*: etwas Starkes und Ge-

waltiges für: ein schweres Unglück, *gravis calamitas.* Das לְ in לָאָרֶץ zeigt die *Causa efficiens* an, wie bey eigentlichen Passiven, s. 19, 15. 24, 5. Lowth erklärt: ein Starker vor dem Herrn, vgl. Joh. 3, 3. 1 Mos. 10, 9, welches hier nicht an seiner Stelle ist (vgl. besonders die Parallelstelle 22, 5); ob ich gleich die Zweifel nicht theilen kann, welche *Rosenmüller* (zu *Lowth de sacra poësi Hebraeorum* S. 448. *ed. Lips.*) gegen die gewöhnliche Auffassung dieses Idiotismus vorgetragen hat — *wirft er sie zur Erde mit Macht*) Als Subject hat man den Assyrer, als Object die Krone (Samaria) zu denken. הִנִּיחַ hinwerfen, zu Boden werfen, wie 4 Mos. 19, 9. Amos 5, 7. (בְּיָד richtig *Alex. Syr. Saad.* بقوة.) Die alten Verss. und Vitringa beziehen diese Worte noch auf den Platzregen oder Wolkenbruch, so dass übersetzt werden muss: den er (Jehova) herniederstürzt mit Macht. Aber ersteres ist leichter und schicklicher.

§. 3. 4. Das doppelte Bild von der Krone und Blume wird nun getheilt, die Krone mit Füssen getreten (vgl. Ps. 89, 40), die Blume schnell gepflückt. Die Pluralform תֵּרָמַסְנָה scheint für den Singular תֵּרָמֵס (Lehrgeb. 300) zu stehen; wenn nicht etwa das Verbum incorrect auf רַגְלַיִם bezogen ist. *Saadias, Kimchi, Aben Esra* nehmen עֲטֶרֶת *Krone* wegen dieses Verbi im Plural als Collectivum: *die Kronen werden zertreten werden*, wodurch aber das Bild zerstört wird. Die alten Uebersetzer haben blos den Singular des Verbi ausgedrückt. Den Text mit *Lowth*, *Köppe* und *Hensler* zu ändern, möchte bey dem anderweitigen Gebrauch der Form תִּקְטֹלְנָה neben Singularen sehr unkritisch seyn.

4. Die Verbindung צִיצַת נֹבֵל muss so erklärt werden, dass das Adjectiv neutraliter als Genitiv nachgesetzt ist, wie בִּרְכַּת טוֹב Sprüchw. 24, 25. für בְּרָכָה טוֹבָה; אֵשֶׁת רָע für אִשָּׁה רָעָה Sprüchw. 6, 24, vgl. Lehrgeb. §. 644. Kimchi's Bemerkung, welche Neuere wieder-

hülen, dafs צִיצַת für צִיצָה stehe, ist weder zulässig, noch führt sie zum Ziele, da es dann בִּכּוּרָה heissen müfste. — Ueber כְּבִכּוּרָהּ zu V. 9. — *wie einer Frühfeige, ehe die Ërndte ist*) Die Feigen reifen im August. Indessen geschieht es, besonders nach einem milden Winter, dafs starke und gesunde Bäume wohl schon 6 Wochen vor der Zeit reife Früchte tragen, und diese heifsen noch jetzt im Arab. بكور , بكر , *Bokkore*, span. *Albucora*, wie im Hebr. בִּכּוּרָה , בִּכּוּרוֹת. S. Shaw's *Travels* S. 370. Diese gelten dann, als das Neue vom Jahre, für einen Leckerbissen (Micha 7, 1. Hos. 9, 10, vgl. Jer. 24, 2). *LXX.* πρόδρομος σύκου, vgl. *Plin. H. N. XVI*, 26: *ficus et praecocem habet, quas Athenis prodromos vocant.* קַיִץ nicht Sommer, sondern: Obsterndte (16, 9), hier also Feigenerndte. Das Wort קַיִץ steht auch namentlich gern in Bezug auf *Feigen*, s. Micha 7, 1 vgl. Faber zu Harmer's Beob. Th. 1, S. 387 ff. — *Die einer sieht, und — verschlingt*) Der Idiotismus: אֲשֶׁר יִרְאֶה הָרֹאֶה fand sich schon oben 16, 10. Er hat auch im Arabischen Statt, z. B. أتاني آتٍ es kam zu mir ein Kommender, für: es kam einer zu mir (*Kitâb el Aghani*, vor *Amru Moall. ed. Kosegarten* S. 2, vgl. *Abulpharag. ms.* in *Storr Observatt.* S. 410). בְּעוֹדָהּ בְּכַפּוֹ יִבְלָעֶנָּה eig. während er sie noch in der Hand hat, verschlingt er sie. Die gierige Eil ist dadurch bezeichnet, dafs das in der Hand Haben und Verschlingen als gleichzeitig beschrieben wird: — Ueber die verschiedene Auffassung der ersten 4 Verse, welche *Vitringa* und *Lowth* im *Futuro*, *Eichhorn* u. A. im *Praeterito* fassen, s. oben die Inhaltsanzeige S. 828.

5. Nach dem Sturz Samariens erhält und schmückt Jehova Juda und Jerusalem. Die Ausdrücke von V. 1 sind fast wiederholt, aber statt צִיצַת עֲטֶרֶת, welches einen übelen Nebenbegriff hat, steht עֲטֶרֶת צְבִי. Dafs צְפִירָה *Diadem*, *Krone*, *Turban* oder etwas dgl. bedeute, ist

klar und von den alten Uebersetzern ausgedrückt, aber die Etymologie des Wortes ist zweifelhaft, zumal, wenn man zugleich auf die beyden Parallelstellen Richt. 7, 3 und Ezech. 7, 7. 10 Rücksicht nimmt. Das Einfachste und Richtigste haben aber schon die alten arabischen Rabbinen getroffen, die dem Stammworte die Bedeutung: *kreisen, umgeben,* daher *umkehren* geben, die mit ضفر *binden, wickeln* verwandt ist. *Abulwalid:* ישוב ויצפר
يرجع ويدور באה הצפירה אליך انتهي الدور اليك
והצפירה תפארת لعصابة التي تدور علي راس وهذا
متجانس لقول في المشنة חקופה שנעשת שתי צפירות
כרוחב اي دوابرتين والمذهب في قول ישוב ויצפר
كالمذهب في סחרו אל ארץ *In der Stelle Richt.* 7, 3 *steht* יצפר für: sich wenden, *umkehren,* Ezech. 7, 7: באה הצפירה אליך *die Reihe kömmt an dich,* und *Jes.* 28, 5 *ist* צפירה *das Diadem, welches den Kopf umgibt. Verwandt ist der Sprachgebrauch in der Mischna (Kelim cap.* 16), *wo es von den Reifen oder Ringen der Gefässe gebraucht wird. In der ersten Stelle ist das Wort ebenso gebraucht, wie* סחר *Jer.* 14, 18. Ungefähr dieselben Bemerkungen tragen *R. Tanchum* im *Comment. Ms.* zu Richt. 7, 3 und Kimchi zu d. Stelle vor. Namentlich für Ezech. 7, 7 ist diese Erklärung von Wichtigkeit, da keine der bisherigen Deutungen (s. Rosenmüller zu d. St.) irgend befriedigt.

6. Jehova wird Gerechtigkeit dem Richter, den Kriegern Tapferkeit verleihen. Die gewöhnlichere Einkleidung wäre: er wird ihnen einen Geist der Gerechtigkeit und Tapferkeit *verleihen.* Hier aber heisst es, dass er selbst ihnen zu einem solchen Geiste gereichen wird. Jehova selbst wird sie also durchdringen, und mit seinem Geiste füllen. Die *Krieger* werden schön bezeichnet durch מְשִׁיבֵי מִלְחָמָה שָׁעְרָה wörtl. *die den Krieg zurücktreiben bis zu* (des Feindes) *Thor,* also die *Vertheidiger*

des Vaterlandes; denn nur von solchen Kriegern will der friedliche Sinn unseres Propheten wissen, der jede kriegerische Stellung gegen das Ausland und jeden Angriffskrieg misbilligt. Vor מְשִׁיבֵי ist לְ aus dem ersten Gliede zu ergänzen. Diejenigen unter den alten Uebersetzern, welche die Worte noch am besten verstanden haben, nehmen doch שַׁעְרָה für מִשַּׁעַר *Theod.* ἀναστρέψουσι πόλεμον ἀπὸ πύλης. *Syr.* ܡܗܦܟܝܢ ܩܪܒܐ ܡܢ ܠܬܪܥܐ. Ebenso *Saadias.* Allein die Sprache erlaubt dieses nicht, und unter שַׁעַר muſs nothwendig das feindliche Thor verstanden werden, bis zu welchem sie die Feinde zurücktreiben (2 Sam. 11, 23. 2 Kön. 18, 8).

7. Aber auch in Juda sind diejenigen, denen Ernst und Besonnenheit vor allen anderen Pflicht wäre, selbst der rechtsprechende Priester, selbst der Prophet, der niedrigsten Völlerey ergeben. — נִבְלְעוּ מִן הַיַּיִן eig. sie sind verschlungen d. i. zu Grunde gerichtet durch den Wein, Bezeichnung der Trunkenheit. Das Wort בלע kommt in dieser Verbindung auch im Syrischen und Arabischen vor, obgleich die Bedeutung desselben in diesen Dialecten sonst verschieden ist Der Syrer hat an unserer Stelle: ܐܬܒܠܥܘ ܡܢ ܚܡܪܐ *sie sind vom Weine erschlagen* (s. zu V. 1) und im Arabischen sagt man بلغ منه النبيذ eig. der Wein hat ihn erreicht d. i. gefaſst, ergriffen, für: er ist trunken worden. Man scheint diesen Stamm früh in dieser Verbindung gebraucht zu haben, so daſs diese spezielle Phrase in den Sprachgebrauch der verschiedenen Dialecte übergehen konnte. — תָּעוּ מִן הַשֵּׁכָר ist verschieden von dem obigen בַּשֵּׁכָר תָּעוּ, wie: taumeln im Weinrausch, und taumeln vom Wein. — *taumeln beym Weissagen*) רֹאֶה die Participialform für die abstracte רְאִי, wie V. 15 חֹזֶה für חָזוּת V. 18. Vgl. Lehrgeb. S. 484. 488. Richtig *Symm.* ἐν ὁράσει. *LXX.*

τεμαχίσαι φάσμα. Ms. Alex. φάντασμα. תְּפִלִּילְיָה Accus. oder für בִּפְלִילִיָּה eig. in re judiciali.

9. 10. Worte der freygeisterischen, antitheokratischen Vornehmen, die sich beschweren über das Joch, welches ihnen durch Gesetz und Predigt der Theokratie aufgelegt werden soll. Man behandele sie, wie Kinder, der Gesetze und Vorschriften sey kein Ende, bald hier bald da eine kleinliche Satzung. Wenn, wie es doch überwiegend wahrscheinlich ist, die uns vorliegende mosaische Gesetzgebung nicht uralt, sondern erst in dem Zeitalter der Könige weiter ausgebildet und vervollständigt ist, so sind dergleichen Beschwerden von Seiten freygeisterischer Laien doppelt begreiflich. *Wen will man Weisheit lehren?*) Die Verba יוֹרֶה, יָבִין impersonell, aber in Bezug auf die Gesetzgeber und Prediger der Theokratie. Vor den letzten beyden Versgliedern ist das fragende הֲ hinzuzudenken.

10. Die Worte dieses und des 13ten Verses sind wahrscheinlich deswegen zu so auffallenden Paronomasien verbunden, um das Spottende in der Rede jener Freygeister, auch wohl das trunkene Lallen derselben, wenn sie beym vollen Becher ihren Unwillen über die vielen Gesetze ausschütteten, auszudrücken. Letzteres kann aus dem 11ten Verse gefolgert werden, wo es heifst: ja durch Völker *stammelnder* Lippe wird Gott zu uns reden; denn die Strafe soll eine Antithese gegen das Verbrechen abgeben. Lallend spotteten sie des Gesetzes, und lallende (d. i. fremde) Völker sollen das Werkzeug ihrer Züchtigung werden. Insofern hat also *Koppe* Recht, nur dafs diese Worte nicht etwa inarticulirt sind, wie er zugleich vermuthet. Sie sind richtige und vollständige, auch sonst vorkommende hebräische Wörter, die hier der Paronomasie wegen zusammengestellt sind (vgl. 24, 17) auch nicht abgebrochene, halbe Worte, wie Eichhorn vermuthet hat. צַו לָצָו צַו לָצָו Gebot über Gebot, Gebot über Gebot, צַו als Verbale von צִוָּה kommt in derselben

Bedeutung Hos. 9, 11 vor, und leitet sich ebenso regelmäſsig ab, wie קַו von קָוָה, قَوِيَ. Beyde sind Segolatformen, und contrahirt aus צַוְו, קַוְו, vgl. Lehrgeb. S. 510. לְ hier an, bey. Daſs לָצָו zwey *Kames* hat, ist ganz nach der Analogie, worüber Lehrgeb. S. 629 und 635 nachgesehen werden kann. קַו Richtschnur, ebenfalls für: Gesetz, Gebot. *Saadias* hat die Wörter durch شرع und حكم ausgedrückt, ebenso *Abulwalid*, dem dann die spätern Rabbinen folgen. *Hieronymus* und der Syrer haben selbst die Paronomasie wiederzugeben gesucht. Ersterer: *manda, remanda, manda, remanda; exspecta, reexspecta, exspecta, reexspecta.* Er nimmt צַו und קַו für die Imperativen *Piel* von צָוָה, קָוָה, und ungefähr derselben Etymologie folgt der Chaldäer (s. oben S. 74). Der Syrer: ܨܘܐܐ ܥܠ ܨܘܐܐ ܘܬܘܐܐ ܥܠ ܬܘܐܐ *Unflath über Unflath, Gespey über Gespey*, in Bezug auf V. 18, wobey צַו für צוֹאָה genommen, und קַו von קוֹא abgeleitet wird.

Der Alexandriner übersetzt: *θλίψιν ἐπὶ θλίψιν* (צר לצר) *προσδέχου, ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι, ἔτι μικρὸν, ἔτι μικρόν*, und an diese Uebersetzung hat sich eine der seltsamsten Verirrungen in der Schrifterklärung geknüpft. Gewisse judaisirende Gnostiker in Aegypten, namentlich die Nicolaiten und Basilidianer, fanden nämlich in dem קו לקו *ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* nichts geringeres als den Aeon, der als Christus auf die Welt kam (nach Theodoret), oder die Welt, in welcher der Erlöser wohnt, und aus der er hinab, und in die er hinaufstieg, und *Kaulakau*, woraus andere dann *Καυλακαύας, Καυλακαὺχ* machen, spielt eine Rolle in ihrem Religionssystem (*Irenäus ed. Massuet* S. 102. *Epiphan. haeres.* 24. *ed. Colon. T. I.* S. 78. Vgl. *Brucker dissert. de Caulacau Basilidianorum*, in *Museo Helvet. Part.* 21. S. 229. Neander über die Gnostiker S. 85). Da sie auch sonst viel von Hoffnungen (ἐλπίσι) reden, so scheinen sie die Welt des Erlösers als die höchste aller Hoffnungen (ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι) betrachtet zu haben. Die

gnostischen Ausleger unserer Zeit mögen aus diesem und ähnlichen Beyspielen ersehen, wie alt ihre exegetische Methode sey.

Eichhorn (hebr. Propheten I, S. 139) nimmt V. 9. 10 als Worte des Jesaia selbst, an jene zügellosen Priester und Propheten (V. 7) gerichtet, welche, selbst Kindern ähnlich, wahrlich keine Weisheit lehren können, und im trunkenen Muthe kaum abgebrochene Worte herstammeln. „*Ges... Ges..., gel... gel...*, wenn sie *Gesetz, Gesetz, Regel, Regel* empfehlen wollen.“ Hier ein wenig, da ein wenig, wird dann auf die abgebrochenen Worte derselben bezogen. In Rücksicht auf V. 9 gibt diese Erklärung auch *Dathe*, aber von V. 10 kann sie auf keinen Fall gelten, da sie nicht auch zugleich auf V. 13 paſst. Denn daſs Jehova nach Eichhorn ihnen diese gebrochenen Worte wieder entgegenlallen soll, und dieses nur soviel bedeute, als: er wird eine neue Sprache mit ihnen reden, ungewohnte Schicksale über sie verhängen, möchte wohl nach dem Geschmacke weniger Leser seyn. Auch erhellt aus V. 14, wo diese Menschen משלי העם הזה genannt werden, daſs zunächst *proceres* Magnaten, nicht jene Priester und Propheten, darunter verstanden sind.

11. Ihr *spottet stammelnd* des Gesetzes, und alles, was ihr beobachten sollet, ist euch zuviel und zu lästig. Darum wird Gott durch stammelnde Völker zu diesem Volke reden d. i. durch Feinde seine Strafgerichte an ihnen üben. כי *immo*, nein (der Gebote sind nicht zuviel), aber — Ps. 44, 23. 49, 11. 130, 4, oder geradezu: *aber* (8, 23). *Völker stammelnder Lippe* sind anders-redende Völker, und dasselbe ist לשון אחרת andere, fremde Sprache für: Völker von fremder Sprache. Vgl. 33, 19. Rosenmüller erklärt: durch (wiedergegebenen) Hohn der Lippen, und eine ganz andere Sprache (als er bisher geführt hat), wird er zu ihnen reden. לַעֲגֵי wird dann von לַעַג (nicht לָעֵג) abgeleitet, welches aber im Plurale

sonst nicht vorkommt, und schon seiner Grundbedeutung (Nachäffen) wegen der Würde Jehova's kaum angemessen ist, wenigstens ein höchst grober Anthropopathismus seyn würde, dergleichen in der Bibel schwerlich vorkommt. Doch findet er sich ähnlich im Koran, Sur. 2, 14: *aber wenn sie mit ihren Verführern zusammenkommen, so sagen sie* إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ *wir sind mit euch, wir spotteten nur (jener).* 15. اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ *Ja! Gott wird ihrer spotten u. s. w.*

12. אֲשֶׁר verbindet blos mit dem vorigen Verse. זאת הַמְּנוּחָה *dieses* (ist) *die Ruhe* d. i. dieses ist das Mittel, eines ruhigen Glückes zu genieſsen, unter diesen Bedingungen wird euch Gott den ruhigen Besitz des Landes schenken, welchen ihr dem erschöpften Volke wohl gönnen solltet (הָנִיחוּ לֶעָיֵף). Aber wenn die Propheten so zu ihnen sprachen, wollten sie nicht hören. Die Form אבוא für אָבוּ enthält eine arabisirende Orthographie (wie in قَالُوا), statt welcher aber in fast allen *Codd.* das gewöhnliche אָבוּ steht. Derselbe Fall ist in den übrigen Stellen, wo diese Form vorkommt, Jos. 10, 24 und Jer. 10, 5, so daſs es fast zweifelhaft wird, ob diese Orthographie althebräisch sey, oder vielleicht nur von arabischen Abschreibern herrühre.

13. Sie klagten und spotteten über die vielen Gesetze und Vorschriften, womit man sie gängeln wolle, um so in ihr Unglück hineinzurennen. Vgl. unten zu 36, 12. Das Unglück unter den beyden bekannten Bildern des Fall's und des Netzes, worin man gefangen wird. S. oben 8, 15.

14. אַנְשֵׁי לָצוֹן s. v. a. לֵצִים *Spötter* über Religion und Sittlichkeit, schnöde Verächter der Religion (Ps. 1, 1. Sprüchw. 9, 7. 8. 13, 1. 14, 6).

15. Wieder die Sprache der spottenden Freygeister: wir verstehen uns mit dem Tode, und wenn es darauf ankommt, sind wir gewandt genug, auch den Tod zu betrügen. Ein ähnliches Trotzen der Frevler auf die Macht der Rede Ps. 12, 5:

mit unserer Zunge siegen wir,
unsere Lippen streiten für uns,
wer könnte uns überwältigen?

חֹזֶה Participialform für das *Abstr.* חָזוּת V. 18 Offenbarung, Gesetz, und dieses für: *Bund,* sofern diese Begriffe in einanderfliessen. Umgekehrt bezeichnet das parallele בְּרִית ursprünglich: *Bund,* dann *Gesetz.* Den Uebergang zeigt der Gebrauch von חָזוּת 29, 11, wo es für Gesetz, Offenbarung steht. Ein Beyspiel der Participialform für das *Abstractum* hatten wir an רֹאֶה V. 7 für רְאִי. *LXX.* *συνθήκας.* *Vulg.* *pactum.* *Chald.* שְׁלָמָא. *Syr.* ܫܘܐܐ, dessen Bedeutung aber selbst nicht deutlich ist. Michaëlis (*Supplemm.* S. 803) Ableitung des Wortes חֹזֶה von خاى *Conj.* *VI.* *fidejussit* setzt voraus, dass der Stamm חזה hier die Bedeutung von חוז entlehnt habe, was an sich gerade nicht ohne Analogie, aber wegen der Parallelstelle 29, 11 hier gewiss zu verwerfen ist. Uebrigens ist חֹזֶה nicht nach Rosenmüllers Bemerkung ein *Nomen* der Form פֹּקֶד (also Segolatform, die bey einem Derivat der Verba לה חָזִי lauten müsste) und noch weniger sind dieses die Wörter יֹרֶה und זֹרֶה (30, 24). — Die *daherströmende Geissel* ist ein unreines Bild, welches man sich so zu erklären hat, dass unter der Geissel feindliche Heere zu verstehen sind. Es findet sich ebenso *Cor.* *Sur.* 89, 13 (*ed.* *Maracc.*): صَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ *es geusst dein Herr über sie die Geissel der Strafe.*

Für die ungewöhnliche Form des Chethib שַׁיִט (nur noch 33, 21 für: Ruder), hat das Keri die gewöhnliche שׁוֹט gesetzt. Ebenso ist in den folgenden Worten das Chethib

כִּי עָבַר gewiſs das ursprüngliche, und das Keri יַעֲבֹר so entstanden, daſs man die Stelle dem V. 18 conformiren wollte.

16. הִנְנִי יִסַּד siehe ich (bin es, der) gegründet hat. Mehrere Erklärer, z. B. Koppe, wollen יֹסֵד punctiren, wie הִנְנִי יוֹסִף 29, 14. Allein das Participium würde hier die Bedeutung des *Futuri* oder *Praesentis* haben (s. 7, 14), da doch der Zusammenhang das *Praeteritum* verlangt; und die Verbindung der ersten Person mit der dritten hat ihre Analogie im Arabischen, z. B. أنا قام أنا *es ist nur ich aufgestanden* (*de Sacy gramm. arabe T. II. §. 522*), vgl. das franz. *c'est moi, qui a fondé.* — *einen bewährten, einen Eckstein, kostbar und fest gegründet*) Vor בֹּחַן ist אֶבֶן hinzuzudenken, (einen Stein) der Prüfung, für: geprüften, bewährten d. i. festen. *Chald.* תַּקִּיף. *Saad.* صنام, welches die Wörterbücher nicht haben. (Vielleicht das pers. صنامق Prüfung, welches genau dem בֹּחַן entspräche). פִּנַּת nehme man für *Eckstein* selbst (wie es 19, 13 und an den daselbst angeführten Stellen offenbar bedeutet), und construire die folgenden Worte: פִּנַּת יִקְרַת מוּסָד מֻסָּד *einer kostbaren Eckstein gegründeter Gründung.* Der *stat. constr.* פִּנַּת יִקְרַת ist von dem Genitiv מוּסָד abhängig. יָקָר von edlen Bausteinen, nicht blos wahren Edelsteinen, s. 1 Kön. 5, 31. 7, 9. מוּסָד מֻסָּד gegründete Gründung, für: feste Gründung, vgl. בָּשֵׁל מְבֻשָּׁל 2 Mos. 12, 9, חֵפֶשׂ מְחֻפָּשׂ Ps. 74, 7, חֲכָמִים מְחֻכָּמִים Sprüchw. 30, 24. — *wer ihm traut, darf nicht fliehen*) חוּשׁ sonst *eilen*, hier ohne Zweifel s. v. a. eilig *fliehen*, wie diese Bedeutungen auch in den Verbis נִבְהַל, נֶחְפַּז verbunden sind. Die *LXX* geben es οὐ μὴ καταισχυνθῇ, und ebenso 1 Petr. 2, 7, vgl. Röm. 9, 33. Hierbey liegt nicht etwa die Lesart יֵבוֹשׁ zum Grunde, sondern das Hebräische hatte wahrscheinlich auch diese Bedeutung, wie sie das arabische Verbum حاش hat. Dieses bedeutet mit *med. Waw Conj. VII.* erröthen,

davon حُوَاشَةٌ und حِبْشَةٌ das Erröthen (*Kamus* S. 827). Die Bedeutung ist offenbar mit den übrigen verwandt, wie die des Fürchtens, welche im Arab. حاش *med. Je* hat, und der Chaldäer und Syrer hier ausdrücken: לָא יִזְדַּעְזְעוּן, ܠܐ ܢܕܚܠ.

Unter dem Ecksteine ist nun den König Hiskia verstanden, dessen Person der Prophet öfter in diesen Orakeln huldigt (32, 1. 33, 17). Dieses Bild war auch den hebräischen Dichtern so geläufig (Ps. 118, 22), dafs פִּנָּה dann geradezu für Volkshäupter gebraucht werden konnte (s. zu 19, 13). Die neutestamentlichen Schriftsteller (1 Petr. 2, 6. 7, 8. Röm. 9, 33. 10, 11) verstehen die Stelle vom Messias, welches der Localsinn schwerlich zuläfst, da der *Eckstein*, von dem hier die Rede ist, zur Zeit des Propheten schon gegründet war, und eine Zuflucht für die Frommen seyn soll. Die messianische Erklärung ist vermuthlich aus der Parallelstelle Ps. 118 entlehnt, und es finden sich Spuren, dafs sie schon von den Juden gegeben worden sey. Bey Raymund Martini (*Pugio fidei lib.* 2. *cap* 5. S. 342. *ed. Carpzov*) lautet nämlich die chaldäische Version: הָא אֲנָא מְמַנֵּי בְצִיּוֹן מֶלֶךְ הַמָּשִׁיחַ מֶלֶךְ תַּקִּיף וְגִבָּר, während das Wort הַמָּשִׁיחַ in den jetzigen Ausgg. fehlt. Zwar halte ich es nicht für echt, da der Targumist מְשִׁיחָא geschrieben haben würde, wie sonst, aber die Lesart zeigt, dafs gewisse Juden, zu denen auch Jarchi gehört, die Stelle so gefafst haben, während andere, aus polemischer Rücksicht gegen die Christen, die Erklärung wieder verworfen, und die Stelle vom Hiskia verstanden haben.

17. Während Gerechtigkeit und Recht auf Zion herrscht, werden *Hagel* und *Wasserfluthen* die Burg wegschwemmen, hinter welche sich die Lüge barg. *Hagel* und *Fluthen* als Bild von göttlichen Strafgerichten, vgl. 30, 30. 32, 19. Das ἅπαξ λεγομ. יָעָה entspricht dem

arab. وعى d. i. eigentlich: aufsammeln (Ramir. Conj. IV, S. 44), Conj. IV. aufbewahren (Har. I, S. 22), also s. v. a. אָסַף, daher auch wohl: wegraffen. Daher יָעִ Schaufel, und im Arabischen wenigstens in einigen Phrasen z. B. أوعى جدعه er verstümmelte ihn ganz und gar, schnitt ihm alles rein ab. Irrig ist aber, was man angibt, dass das äthiop. ועי (ወዐየ:) die Bedeutung: *totum absumsit* hätte, denn es heisst nichts als *combussit, totum combussit* (s. *Ludolf Lex. aethiop. ed. II. col.* 430. und *Lud. de Dieu* zu d. St.), was indessen mit der Hauptbedeutung verwandt seyn mag. *Saad.* جرف.

18. כֻּפַּר בְּרִיתְכֶם eig. *obliterabitur foedus vestrum.* כִּפֶּר bedecken, hier vom Ausstreichen der Buchstaben mit dem darübergezogenen Griffel, vgl. das syr. und chald. כַּפַּר, ܟܦܪ abwischen. Der Syrer behält es bey. *Saad.* ينمحى *es wird abgewaschen werden.* Das voranstehende Verbum richtet sich nicht nach dem Genus von בְּרִית. Ueber חָזוּת s. zu חֹזֶה V. 15. — *Des Verderbens Geissel — wird euch zu Boden treten*) Das schon zuvor unreine Bild der überschwemmenden Geissel wird hier noch mehr verletzt, und man sieht, dass der Dichter Heere vor Augen hatte, die die Gegend überschwemmen und niedertreten sollen. Parallel ist der syrische Ausdruck bey *Barhebr.* S. 327: ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܒܓܪ ܪܚܡܗ ܕܡܫܝܚܐ ܐܬܝܗܒܬ ܠܕܘܫܐ, *die Stadt des Abgars, des Freundes Christi,* (*Edessa*) *wird der Zertretung Preis gegeben.* Vgl. zu 1, 12.

19. מִדֵּי vor dem *Inf.* bedeutet immer *so oft als*, auch an den Stellen Jer. 20, 8. 31, 20, welche Nolde (*Concord. part. ed. Tympe* S. 483) für *ex quo* aufführt. Auch vor dem Substantiv bleibt die Bedeutung (66, 23). Strafgerichte über Strafgerichte sollen kommen: jeden Morgen, bey Tag und Nacht, und jedes Mal diese

Frevler treffen. בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר jeden Morgen 2 Mos. 30, 7. 36, 2. — In den Worten הָיָה רַק זְוָעָה הָבִין שְׁמוּעָה wird die Partikel רַק auf הָבִין שְׁמוּעָה zu ziehen seyn, nicht auf זְוָעָה: nur das Gerücht zu vernehmen, ist Schrecken. Ebenso vielleicht Ps. 32, 6: רַק לְשֵׁטֶף מַיִם רַבִּים אֵלָיו לֹא יַגִּיעוּ *die Fluth großer Gewässer, nur ihn wird sie nicht erreichen*, er allein wird im Unglück unbeschädigt bleiben. Vgl. auch zu 27, 9.

20. Das *kurze Bett* und die zu *enge Decke* geben ein passendes, wahrscheinlich sprüchwörtlich gewordenes, Bild einer höchst peinlichen, unruhigen Lage. In einem arabischen Sprüchworte, welches mir jetzt aber nicht wörtlich einfällt, ist dasselbe durch *Sand oder Kies auf dem Bette* ausgedrückt.

21. Der *Berg Perazim* (d. i. Berg der Risse, Niederlagen) ist ohne Zweifel derselbe Ort, welcher 2 Sam. 5, 20. 1 Chron. 14, 11 *Baal Perazim* (Ort der Risse oder Niederlagen) genannt wird, von einer Niederlage, welche David daselbst den Philistern beybrachte. Man hat ihn in der Nähe des Thals Rephaim (s. 17, 5), also unweit Jerusalem nach der Seeseite hin zu suchen. Unmittelbar mit jenem Treffen gegen die Philister verbinden die historischen Bücher (2 Sam. 5, 22 ff. 1 Chron. 14, 13) ein anderes, wo er sie von Geba (nach der Chron. *Gibeon*) nach Gaser hin schlug, und dieses scheint hier im zweyten Gliede gemeint zu seyn. Gewöhnlich denkt man dabey an den Sieg Josua's über die Cananiter (Jos. 10, 11). מַעֲשֵׂהוּ und עֲבֹדָתוֹ sind hier die Strafgerichte Gottes, s. zu 5, 12. זָר מַעֲשֵׂהוּ eig. befremdend (wird seyn) sein Werk, und ebenso נָכְרִיָּה עֲבֹדָתוֹ.

22. אַל־תִּתְלוֹצָצוּ ist weder mit Kimchi frequentativ zu nehmen, (welche Bedeutung *Hithpael* nie erweislich hat), noch reciprok: sich selbst höhnen, sondern eigentlich: sich frech, spottend betragen. פֶּן יֶחֶזְקוּ מוֹסְרֵיכֶם eig. damit nicht fester angezogen werden eure Bande, vgl. Klagel. 1, 14. Ueber כָלָה וְנֶחֱרָצָה s. zu 10, 23.

23—29. Ein durchgeführtes Gleichniss, welches die Weisheit versinnlichen soll, mit welcher der Weltenrichter die menschlichen Angelegenheiten behandelt. So wie der Landmann bey jedem Geschäft des Ackerbau's seine Gesetze und Regeln hat, die die Gottheit selbst ihn weislich gelehrt, so herrschen diese noch weit mehr in der moralischen Welt, wo alles sein Recht und Gesetz hat. Der Ackerer pflügt nicht blos, er säet und pflanzet auch, und hat dabey seine Gesetze; er drischt das Getreide, aber einiges gelind, anderes stärker, je nachdem es seine Natur erfordert; aber keines zu lange und bis zur Zermalmung. So verfährt Gott mit den Menschen. Er straft bald gelinder, bald härter; bald früher, bald später, je nachdem es sein weiser Rath erfordert. Der Prophet will mit dieser Gleichnissrede ohne Zweifel dem Vorwurfe der von ihm bekämpften Freygeister begegnen, dass Gott, der so lange nicht gestraft habe, es überhaupt nicht thun werde (vgl. 5, 19). — V. 23 erregt die Aufmerksamkeit, wie auf ein besonderes kleines Lehrgedicht (vgl. Ps. 49, 2 ff. 78, 1 ff.).

24. כָּל־הַיּוֹם nicht: den ganzen Tag, sondern die ganze Zeit, *immerfort* 1 Mos. 6, 5, was sonst durch den Plural כָּל־הַיָּמִים Hiob 1, 5. 1 Sam. 2, 32—35, das homerische *ἤματα πάντα*, und das syrische [illegible] *immerfort* ausgedrückt wird. Das *Eggen* hier von dem ersten Eggen vor der Saat. *Plin. H. N. XVIII*, 20 s. 49: *aratione per transversum iterata, occatio sequitur, crate vel rastro et sato semine, iteratio.*

25. [illegible] *wohne?* oder geradezu *accel* siehe Lehrgeb. 834. Ueber קֶצַח Schwarzkümmel, Dill, und כַּמֹּן, كمون, *κύμινον, cuminum*, Kümmel, s. *Celsii Hierob. II*, S. 70—72. und *I*, S. 516 ff. Ersteres geben *Saadias* und *Abulwalid* durch شونيز, welches sicher den Schwarzkümmel bedeutet. — *er pflanzt Weizen reihenweis*) Das ἅπαξ λεγόμ. שׂוֹרָה, sowie das im nächsten Gliede folgende נִסְמָן

haben den Auslegern viel Schwierigkeit gemacht. Man hat sie entweder für *Epitheta* von חִטָּה und שׂוֹרָה, oder für Namen eigener Getreidearten, oder für andere Nebenbestimmungen des Masses, Ortes u. dgl. genommen, und allerdings müssen sie auf eine und dieselbe Art erklärt werden. Nach der ersteren Auffassung nimmt *Jarchi* שׂורה für *edel* (von שָׂרָה), edeler Weizen; nach der anderen fassen es *J. D. Michaelis* (*Supplemm.* S. 2303) u. A. durch *Reis*, wofür aber weder irgend ein alter Uebersetzer, noch der Gebrauch der Dialekte spricht, in welchen der Reis אורז, ܪܘܙܐ, رز bedeutet. Bey weitem am schicklichsten ist nun die dritte Auffassungsart, theils weil dann die Worte שׂורה und נסמן dem נבְחר im letzten Gliede entsprechen, theils weil der Zusammenhang eine solche Bestimmung fordert, in welcher der Landmann seine kluge Berücksichtigung der Natur dieser Getreidearten zeigt. Hiernach erklären *Aben Esra* und *Kimchi* שׂורה nach dem Masse (vgl. משׂורה Mass); Paulus: auf dem besten Acker; am besten *Hieronymus*: *per ordinem*, *nach der Reihe*, *reihenweis*, vgl. im talmud. שׂורה Linie, Reihe, Ordnung, und das arab. سورة Reihe. So *Saad.* ويجعل الحنطة على سطر er setzt den Waizen daselbst und *Juda ben Karisch ms.*, dessen Worte sind: ושם חטה שורה ويطمر الحنطة في سورة الفدان er setzt den Waizen in die Reihen des Feldes. Das Wort שׂורה ist *Accus.*, der *adverbial* steht, wie etwa سورة. Man verstehe nun die Worte von dem *reihenweisen Pflanzen* des Waizens, welche Erklärung auch das Wort שׂום *setzen* verlangt, d. i. pflanzen, vgl. נָצַב und غرس setzen und pflanzen, syr. und chald. ܢܨܒ *pflanzen*. Fleissige Landwirthe des Morgenlandes *pflanzen* nämlich mehrere Getreidearten, die bey uns nur gesäet werden (Niebuhr's Arabien S. 157), nach Art der Gartenpflanzen, die

dann um so trefflicher gedeihen, und die außerordentliche Fruchtbarkeit erklären, die in Palästina und dem alten Orient Statt gefunden haben soll (s. die Zeugnisse in Jahn's Archäol. I, S. 335). Von der ungeheuern Fruchtbarkeit sparsam gepflanzten Waizens spricht insbesondere *Plin. H. N. XVIII*, 21. Nichts ist nun hier passender, um die gröſste und kluge Sorgfalt des Landwirths zu beschreiben, zumal das *Pflanzen*, welches zum Gedeihen dieser Getreidearten nöthig ist, einen passenden Gegensatz gibt gegen das *Säen* und Ausstreuen der zuvor genannten. — *und Gerste auf das abgesteckte Feld*) שְׂעֹרָה נִסְמָן haben einige verbunden in der Bedeutung: fette Gerste, vgl. سمين, gegen das *Genus* und die Sprache überhaupt, in welcher *fett seyn* (שָׁמֵן) mit *Schin* geschrieben wird. Die *LXX. Aqu. Theod. Vulg.* haben es durch: *Hirsen* gegeben, wahrscheinlich aus dem Zusammenhange rathend, da sie es einmal für den Namen einer Getreideart hielten. Am besten gibt man es auf eine dem שׂוֹרָה entsprechende Art, nämlich *designatum* hier für *in designato sc. loco* d. i. an die bezeichneten Stellen, in abgemessene Löcher, wie es beym Pflanzen geschieht. *Targ.* עַל סוּמָנִין auf die bezeichneten Plätze. *Saad.* الشعير علامات *die Gerste nach den Vorzeichnungen. Kimchi:* לסימן ולגבול לחטה. Man nimmt dann als Stammwort סָמַן, wovon im Chald. und Talmud. סַמֵּן bezeichnen, סִימָן Zeichen, welches Wort zwar gewöhnlich als aus dem griech. σημεῖον, σημαίνω entstanden betrachtet wird, aber nach unserer Stelle vielmehr echthebräischen Ursprungs zu seyn scheint.

und Spelt zur Einfassung) כֻּסֶּמֶת 2 Mos. 9, 32. Ezech. 4, 9 der Spelt (*triticum spelta Linn.*), so benannt von seiner geschornen Aehre (כָּסַם Ezech. 44, 20). Im Arab. entspricht ihm كرسنّة (wo das *Dagesch* in *Re* aufgelöst und ס und ך verwechselt sind), wie schon *Maimonides*

bemerkt hat und es hier *Saadias* gibt. Zu der Untersuchung darüber von *Celsius* (*Hierobot. II*, S. 98) und *Faber* (Leipz. Analekten Th. 1. H. 1. S. 14 ff.) will ich hier nur folgende Stelle des *Abulwalid* beysteuern, welche mehrere dort geäusserte Zweifel heben wird. Er sagt: هي الكرسنة ويسميه اهل الشام الكنبت واهل العراق يسمونها الجلبان وانما عرفتك باختلاف التسمية لكي ما ان رايت غيري قد سماها بغير ما سميتها انا به لئلا تستوحش وترتاب *es ist* كِرْسَنَة *der Spelt. In Syrien nennt man ihn* كنبت, *in Irak* جلبان. *Du musst die verschiedenen Benennungen wissen, damit du nicht, wenn du es anders benannt siehst, als von mir geschehen, irre wirst und zweifelst.* جلبان hat nun *Saadias* 2 Mos. 9, 32 für unser כֻּסֶּמֶת gesetzt, und كنبت ist das aramäische כּוּנְבְּתָא, ܟܘܢܒܬܐ Spelt. Nach *Golius* ist zwar auch كنبب *Diosc.* 2, 113 eine Art Spelt, und ich glaubte Anfangs, dass so zu lesen sey, allein der hebräischgeschriebene *Codex* liest deutlich אלכנבית. גְּבֻלָתוֹ auf seines (des Ackers) Rand, oder zu ihrer (der Getreidearten) Einfassung. Das *Suffixum* ו, bezieht sich etwas ungenau auf den Acker oder die Getreidearten. Wollte man es grammatisch genauer auf den Landmann beziehen, wie das in אַדְמָתוֹ, so müsste man: auf sein Gebiet d. i. auf seinen Acker übersetzen, was aber etwas Müssiges hat. *LXX.* καὶ ζέαν ἐν τοῖς ὁρίοις σου. *Vulg. in finibus suis. Chald.* עַל תְּחוּמִין. *Saad.* في تخوم.

26. Der Unterricht der Menschen im Ackerbau wird hier auf die Gottheit zurückgeführt, die ja auch nach den Trümmern der hebräischen Sagengeschichte die ersten Menschen erzog und belehrte. Den Ackerbau nennt auch Sir. 7, 15: γεωργίαν ὑπὸ ὑψίστου ἐκτισμένην. Nach den

ägyptischen Sagen hatten Isis und Osiris den Anbau von Waizen, Gerste und Wein erfunden und die Menschen gelehrt (*Diod.* 1, 14. 15. 17), nach den griechischen Mythen Bacchus und Ceres (Virg. Lb. 1, 147. Lucret. 5, 14). — Im ersten Gliede ist das Subject Jehova, wie im zweyten. Jos. Kimchi will יִסַּר in der Bedeutung: *castigare*, hier auf die *Bearbeitung* des Ackers beziehen, und den Landmann noch als Subject des ersten Gliedes nehmen, welches aber dem Sprachgebrauche nicht angemessen ist.

27. *Zum Verständniſs dieses Verses* ist es nothwendig, die verschiedenen Arten, das Getreide auszudreschen, zu kennen. Man drosch es *a*) mit einem bloſsen Stecken aus, namentlich *Hülsenfrüchte* (V. 27), und wenn des Auszudreschenden wenig war Richt. 6, 11. Ruth 2, 17; *b*) indem man es von drüber geführten Stieren oder Pferden austreten lieſs Micha 4, 13 und hier V. 28; *c*) mit Dreschmaschinen, welche theils schlittenförmig gestaltet waren, nämlich aus einer schweren kufenförmigen Bohle, unten mit scharfen Eisen oder Steinen besetzt (lat. *trahea*, *traha*, im südlichen Spanien heut zu Tage *trillo*) bestanden, oder in Gestalt eines Wagens, so daſs breite Räder oder Walzen auf obige Art beschlagen über das Getreide gezogen wurden (*tribulum*, *plostellum punicum*). Für letztere steht hier עֲגָלָה, weshalb unter חָרוּץ hier (und vielleicht überall) nur der Dreschschlitten zu verstehen ist. S. die Nachweisungen in meinem Wörterb. u. d. W. חָרוּץ, vgl. noch *Schöttgen antiquitatt. triturae et fulloniae p.* 15 ff. Neueste Länder- und Völkerkunde Th. 1. S. 272. — Im zweyten Gliede ist die Negation aus dem ersten hinzuzudenken.

28. *Brotkorn wird gedroschen*) לֶחֶם Brot, hier Brot*korn*, d. i. aber bey den Hebräern der *Waizen*, und so übersetzen es geradezu der *Chald*, *Syrer* und *Saadias*. Auch 30, 23 kann es so genommen werden, und im Arab.

ist طعام Speise, Nahrung, dann vorzugsweise *Waisen.* — יוּדַק es wird zermalmt, näml. durch *Dreschen*; man drischt es, davon bilden aber die letzten Worte des Verses einen Gegensatz לֹא יְדֻקֶּנּוּ aber er *zermalmt* es nicht, näml. ganz, eigentlich. Sinn: der Landmann muſs Sorgfalt anwenden, daſs er nicht zugleich die Körner zermalmt, sondern blos das Stroh zu Hexel zerschneidet, und darf deshalb nicht unbesonnen immerfort dreschen, sondern auch dieses hat sein Maſs. In אָדוֹשׁ יְדוּשֶׁנּוּ ist dem *Verbo finito* der Infinitivus eines anderen, aber verwandten Verbi (אָדֹשׁ = דּוּשׁ) beygefügt, vgl. Jer. 8, 13. 48, 9. Vitringa zieht es vor, eine seltene Infinitivform von דּוּשׁ anzunehmen, die sich im Verbo selbst nicht mehr findet, aber in dem *Nomen* אָרוֹן eine Analogie hat. Auch im Arab. gibt es Infinitivformen von *Conj. I.* mit vorgesetztem *Elif.* —

Kap. 29.

Jerusalem (Ariel) wird über Jahr und Tag belagert und in höchste Angst gesetzt werden (V. 1—4); aber plötzlich werden die Feinde, wie Staub, zerstieben (V. 5). Mit Schrecknissen aller Art wird es heimgesucht (V. 6), aber die Hoffnung seiner Feinde getäuscht (V. 7).

Ein Geist des Taumels und der Verblendung hat sich eines Theils vom Volke bemächtigt (V. 9. 10). Sie haben das Gesetz, aber wollen es nicht lesen, es ist für sie, als wäre es nicht (V. 11. 12): sie dienen dem Herrn höchstens äuſserlich (V. 13); sie treiben es im Finstern (V. 15), sind gewaltthätige, ungerechte Richter (V. 20. 21). Aber in Kurzem wird alles anders (V. 14. 17), die Weisheit solcher Weisen wird verschwinden, sie werden vertilgt (V. 20) oder gläubig werden (V. 18. 24); der Arme und der fromme Dulder wird sich dessen und des Sieges der Tugend erfreuen (V. 19—21). Dann ist ganz Israel voll frommer Verehrer des Herrn (V. 22—24).

1. Dafs *Ariel* Jerusalem bedeute, ist aus V. 7. 8 vollkommen klar, und nur *Theodotion*, welchem Eusebius, Theodoret und Epiphanius gefolgt sind (s. *Relandi Palaestina* S. 577), hat den Mifsgriff gethan, es für *Ἀρεόπολις* zu nehmen, wahrscheinlich verführt von den *LXX*, welche hier, ohne sichtbare Veranlassung im hebräischen Texte, Moabs erwähnen (*φάγεσθε γὰρ σὺν Μωάβ*). Es kann also nur die Frage seyn, weshalb es der Prophet so nenne. Das Wort אֲרִיאֵל kommt nun sonst in einer doppelten Bedeutung vor. Die erste ist *Löwe Gottes*, als Beyname eines Helden (2 Sam. 23, 10), welcher auch bey den Arabern und Persern vorkommt. So gab Muhammed seinem Oheim Hamzah den Beynamen اسد الله Löwe Gottes (*Abulf. Ann. muslem. T. I.* S. 96), und Ali, der Sohn Ali Taleb's, führt die Namen حَيْدَرٌ Löwe, اسد الله الغالب siegreicher Löwe Gottes, pers. شير خدا *Schiri choda* Löwe Gottes. Dafs *Löwe*, mit und ohne Zusatz, von tapfern Kriegern gebraucht wird, ist bekannt (s. *vit. Tim. I*, 604. *II*, 192. 358. *Schultens ad Exc. ex Ispah. p.* 4. *Hyde ad Jac. Peritsol. itin. mundi, in Ugolini thes. T. VII.* S. 50). Die andere Bedeutung ist *Feuerheerd* oder *Altar Gottes*, vom Opferaltare gebraucht (Ezech. 43, 15. 16). Letzteres wenden nun der Chaldäer, *Saadias*, *Grotius*, *Rosenmüller* an, so dafs Jerusalem diesen Namen führe als Stadt des heiligen Opferheerdes, wofür sich die Stelle 31, 9 anführen läfst. *Chald.* וַי מַדְבְּחָא מַדְבְּחָא דִּבְנֵי בְּקַרְתָּא וגו׳ *wehe dem Altar, dem Altar, der da erbaut ist in der Stadt u. s. w.* *Saad.* يا ايها الموسم موسم القرية *wehe dem Heiligthum, dem Heiligthum der Stadt u. s. w.* Da aber unten 33, 7 אראלם für *Helden* vorkommt, so ziehe ich doch die Annahme von Döderlein, Eichhorn u. A. vor, dafs Jerusalem hier *eine Heldenstadt* genannt sey, wozu V. 2 vorzüglich gut pafst, nämlich: *sie wird ein Ariel seyn*, d. i. sie wird sich als eine unbesiegte Heldenstadt bewähren. Bey der

anderen Erklärung müfste man dieses fassen: sie wird sich als ein Altar Gottes zeigen, näml. von dem Feuer ausgeht und die Feinde vertilgt (s. V. 6. 30, 30, vgl. 3 Mos. 10, 2. 4 Mos. 16, 35). קִרְיַת חָנָה דָוִד für קִרְיַת חָנָה דָוִד בָּהּ (אֲשֶׁר), vgl. Lehrgeb. §. 199, 2. Der *st. constr.* קִרְיַת bezieht sich auf das ausgelassene אֲשֶׁר. — *Setzt Jahr zu Jahr*) blos dichterische Bezeichnung einer unbestimmten Zeitform, wie *über Jahr und Tag*, vgl. 32, 10: יָמִים עַל שָׁנָה. Dasselbe sagt: *lafst die Feste kreisen* für: nach der Feste Kreislauf, ähnlich dem homerischen *περιπλομένων ἐνιαυτῶν*.

2. תַּאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה ist auch Klagel. 2, 5 so verbunden. Ueber das letzte Glied s. den vor. Vers.

3. כַּדּוּר wie ein Kreis, ringsum. Dafs دار auch von den Arabern gern in Beziehung auf Belagerungen gebraucht wird, hat schon *Schultens ad Florileg. sent.* S. 184 bemerkt. Die Rabbinen haben ein Wort כַּדּוּר mit radicalem כ für: Kreis, Sphäre (s. *Buxtorf Lex.* S. 1015), welches vielleicht aus falscher Auffassung dieser Stelle entstanden ist. צַרְתִּי עָלַיִךְ מֻצָּב eig. *ich lasse Militärposten gegen dich andringen.*

4. Jerusalem wird in den Staub gebeugt daliegen, und vom Staube her seufzen. Dieses Seufzen im Staube wird verglichen mit der seufzenden, girrenden Stimme (vgl. 8, 19) des vom Nekromanten oder der Nekromantin (בַּעֲלַת אוֹב) gebannten Schattens, oder wieder heraufkommenden Gespenstes (אוֹב), welches noch halb in der Erde zu reden anfängt. So heifst's Sir. 46, 30 vom Schatten des Samuel, den die Toodtenbeschwörerin heraufbannt: *ἀνεφώνησεν ἐκ γῆς τὴν φωνὴν αὐτοῦ*, vgl. 1 Sam. 28, 13 ff. Dafs אוֹב hier der wiederkommende Schatten selbst sey, nicht der Todtenbeschwörer, zeigt der Zusammenhang deutlich, auch hat es *Millius* (*dissertatt. sel.* S. 463) richtig erkannt. Wenn die Nekromanten der Alten Bauchredner waren, wie es höchst wahrscheinlich

ist (s. zu 8, 19. 19, 3), so konnten sie wahrscheinlich das Reden unter der Erde, und das allmähliche Heraufkommen der Stimme nachahmen, wie dieses neuere Bauchredner auf das Täuschendste verstehen. — Das dritte Glied steht elliptisch für הָיָה קוֹלֵךְ כְּקוֹל אוֹב מֵאֶרֶץ.

5. זָרִים für: Feinde 25, 2. Ps. 54, 9. לְפֶתַע פִּתְאֹם im Augenblicke, augenblicklich, wofür פִּתְאֹם לְפֶתַע 30, 13.

6. תִּפָּקֵד *fem.* als *Neutr.* wird gestraft, d. i. kommt Strafe, Ahndung. Das Bild von der Vertilgung der Feinde durch Sturm und Wetter s. 28, 17. 30, 30.

7—9. Die Hoffnung der Feinde wird getäuscht werden, wie die Hoffnung des Hungrigen und Durstigen, der vom Essen und Trinken träumet, aber beym Erwachen von Neuem den leeren Magen fühlt. Lucret. 4, 1091:

Ac velut in somniis sitiens quum quaerit, et humor
Non datur, ardorem in membris qui stinguere possit:
Sed laticum simulacra petit, frustraque laborat,
In medioque sitit torrenti flumine potans.

Vgl. *Il.* 22, 199. בַּחֲלוֹם für בַּחֲלֹם, über הָיָה כְּ s. zu 1, 9. צֹבֶיהָ וּמְצֹדָתָהּ eig. die gegen es (Jerusalem) und seine Burg streiten. צֹבֶיהָ für צֹבִים עָלֶיהָ oder צֹבְאִים עָלֶיהָ wie חֹסֶךָ Ps. 55, 6 für חוֹסֶה עָלֶיךָ. Man kann aber auch geradezu צָבָא, צָבָה, sofern es *streiten* bedeutet, als mit dem Accusativ construirt betrachten, wie נִלְחַם *bestreiten* Jos. 10, 25, oder *in den Krieg ziehen gegen* mit einem Accusativ des Ortes.

8. Der hebräische Ausdruck: *und siehe da! er isst, trinkt* kommt immer bey Erzählung von Traumgesichten vor, und gehört zur lebhaften Darstellung des nicht ohne Erstaunen gesehenen Wunderbaren, vgl. 1 Mos. 40, 9. 16. 41, 2. 3. Dan. 2, 31. 7, 5. 6. — *seine Seele hungert*) eig. ist leer. Der Hebräer sagt: meine Seele hungert, dürstet (Wörterb. II, 737), selbst meine Seele

friert. Vgl. Hiob 24, 7 in den *LXX*: ἀμφίασιν δὲ ψυχῆς αὐτῶν ἀφείλαντο, ohne Veranlassung im hebräischen Texte.

9. 10. Soweit die Weissagung der assyrischen Invasion. Der leichtsinnige Theil des Volkes, fährt er nun fort, starrt solche Weissagungen der Propheten an, aber im (physischen und moralischen) Taumel und in Schlafsucht verblendet er sich selbst dagegen. In den Imperativen: *starret und staunet, seyd verblendet und blind*, liegt dieselbe Ironie, welche das deutsche: ja starret nur u. s. w. passend ausdrückt. Angeredet sind dieselben Personen, von welchen gleich darauf in der 3ten, aber V. 10 wieder in der 2ten Person gesprochen wird. הִתְמַהְמְהוּ *still stehen*, hier von dem Stillstehen des Bewundernden, Gaffenden, und daher geradezu: starren, staunen. Im Chald. hat שְׁהָא (verw. mit שָׁאָה 1 Mos. 24, 21) ebenfalls beyde Bedeutungen, die von *Buxtorf* (*Lex. chald.* S. 2336) nicht hätten getrennt werden sollen. Richtig also *Hieron. obstupescite*. *Chald.* אִתְרְפוּ שְׁהוּ *languescite prae stupore*. *Saad.* تلبّث القوم *das Volk steht still*. Ein *Hithpaël* von תָּמַהּ kann התמהתמה nicht seyn; aber doch allenfalls die Form קְטַלְטֵל mit der Reflexivsylbe הת, eig. הִתְמַהְמְהוּ, *contr.* הִתְמַהְמְהוּ, welche blos durch ein *Dagesch* sich von der hier vorkommenden unterscheidet. Doch kommt ein *Reflexivum* dieser Form nicht vor (Lehrgeb. 253) und der Schriftsteller dachte allerdings wohl an מהמה, wählte aber diese Form wegen der Correspondenz mit der folgenden. In הִשְׁתַּעַשְׁעוּ וָשֹׁעוּ ist das Stw. שׁעע vom Verkleben der Augen genommen, wie 6, 10. Wäre es nicht zu natürlich, dass *Hithp.* und *Kal* hier eine Bedeutung hätten (vgl. Zeph. 2, 1), so könnte man auch dem sonstigen Sprachgebrauche dieser Form nach übersetzen: seyd nur lustig und verblendet! überlasset euch euren Lustbarkeiten und verblendet euch gegen alles andere. Andere fassen die Worte so, als ob sie

an Zuhörer gerichtet wären, die mit Staunen jene Trunkenen ansehn sollen. Dazu paſst aber der Ausdruck: *verblendet euch und seyd blind* nicht, den man nur mit Zwang ebenfalls auf Erstaunen beziehen kann.

Sie sind trunken, nicht vom Wein) יַיִן steht hier im *Accus.* wegen שׁכר als *Verbum* des Ueberflusses, und ebenso ist dann das parallele שֵׁכָר construirt. In der Parallelstelle 51, 21 steht es mit מִן. — Den ganzen Ausdruck erklären nun Storr, Dathe, Rosenmüller durch: *sie sind noch trunkener, als vom Wein,* mit Vergleichung einer arabischen Wendung, die aber von dieser wesentlich verschieden ist (Lehrgeb. S. 691). Der Sinn ist vielmehr der ganz einfach in den Worten liegende: sie taumeln, wie vom Wein, vgl. das bekannte Bild vom Taumelkelche 51, 17 ff. Wie hier der Prophet von dem moralischen Taumel des Volkes, so drückt sich Motanabbi in der dichterischen Beschreibung seiner eigenen Krankheit (s. *Reiske et Fabri opusc. med. ex monum. Arabum* S. 76) aus:

عليل الجسم ممتنع القيام شديد السكر من غير المدام

krank (war ich) am Körper, unfähig aufzustehen, trunken und nicht vom Wein.

10. Der öfter gemachten Bemerkung zufolge (s. Einleit. §. 8), daſs sich in den Text des Buchs Jesaia frühzeitig erklärende Glossen eingeschlichen haben, folge ich hier Kappe's, auch von Eichhorn (hebr. Propheten I, S. 152) angenommener, sehr glücklichen Wendung, nach welcher er die Wörter אֶת־הַנְּבִיאִים und הַחֹזִים als Glossen in Anspruch nimmt, durch welche jemand (sehr unglücklich) die schönen Bilder in עֵינַיִם und רָאשֵׁיכֶם erklären wollte, ungefähr so wie oben 9, 14. Beyde hinweggedacht, mahlt der ganze Vers das Einschlafen der von Gott mit Schlafsucht Übergossenen. — Rosenmüller

(Ausg. 1) und *Hensler* haben die angeführten Worte gegen die Grammatik als Vocativ nehmen wollen (denn אֶת kann vor keinem Vocativ stehen); aber selbst die einzig richtige und einigermaßen passende Auffassung von Vitringa und Rosenmüller Ausg. 2, die auch in der Accentuation liegt:

er verschliefst eure Augen,
die Propheten und eure Häupter, die sehenden, hüllt
er ein.

d. i. eure so scharfsichtigen Volkshäupter hüllt er in Nacht (letzteres im moralischen Sinne genommen), enthält nicht allein einen höchst schleppenden und inconcinnen Sinn, und stört den ganzen Parallelismus, sondern ist auch nicht frey von Willkühr und Schwierigkeit. Im ersten Gliede wäre ein tropischer Ausdruck: *die Augen verschliefsen*, im zweyten ein eigentlicher: *die Propheten und Volkshäupter bedecken*, welches obendrein nur willkührlich erklärt werden kann: *sie verblenden, ihr Haupt verhüllen*. Auch die Abwesenheit des *Suffixi* in נְבִיאִים befremdet und הַחֹזִים in jenem ironischen Sinne ist schwerlich passend; es darf dieses aber nicht etwa durch: *Seher* übersetzt werden, weil (wie schon Koppe bemerkt) dieses schon in demselben Gliede durch הַנְּבִיאִים ausgedrückt war, auch die Abwesenheit des *Suffixi* hier noch befremdender seyn würde. Vielleicht ward die Erklärung des Glossators durch das חָזוּת des folgenden Verses herbeygeführt.

11. 12. Das Gesetz und die Offenbarung ist für sie, als ob sie nicht da wäre, wie ein versiegelt Buch für den, der lesen kann, oder ein Buch überhaupt für den, der es nicht kann. *Für euch ist das ganze Gesetz*) חָזוּת wie 28, 18 nicht *Weissagung*, *Prophetie*, sondern s. v. a. תּוֹרָה Offenbarung, geoffenbarte Religion, Gesetz überhaupt, daher V. 18 dafür סֵפֶר steht. Die damalige Gestalt des jüdischen Gesetzbuches und das Verhältniſs desselben zu unserem Pentateuch können wir hier füglich

ununtersucht lassen, wie denn auch solche Untersuchung kaum zu einem Resultat führen würde. Ueber die Verbindung חָזוּת הַכֹּל statt des sonst gewöhnlichen כָּל־הֶחָזוּת oder הֶחָזוּת כֻּלָּהּ s. Lehrgeb. 643. — *Der sich auf Schrift versteht*) In dem Chethib יוֹדֵעַ הַסֵּפֶר ist der Artikel unbestimmt zu nehmen, wie הַסֵּפֶר הֶחָתוּם. Dieses leuchtete vermuthlich dem Urheber des Keri, welcher jenen Artikel streicht, nicht sogleich ein. — יִתְּנוּ *sie geben* wechselt mit dem Passivo נִתַּן V. 12. — *es ist versiegelt*) Rollen, die niemand lesen sollte, wurden versiegelt Dan. 12, 4. 9. Offenb. 5, 1.

12. עַל אֲשֶׁר ist hier ebenso passend, als im vorigen Verse אֶל־אֲשֶׁר, nämlich bey einem Verbo des Uebergebens. Die Construction hat Analogie mit נָתַן עַל יְדֵי auf die Hand geben, für: übergeben, vgl. zu 22, 22.

13. *Weil sich dieses Volk mir nahet*) Die Begriffe בְּפִיו וּבִשְׂפָתָיו sind aus dem folgenden Gliede hinzuzudenken. Die Lesart נִגַּשׁ, welche *de Rossi* in 17 *Codd.* und 10 Editt. fand, und auch der Chaldäer ausdrückt, gibt keinen bequemen Sinn. Am besten erklärt sie *Coccejus* durch: es muſs getrieben werden sc. zu meinem Dienste. Zu dem obigen Sinne vgl. 1, 10. — *gelernte Menschensatzung*) vgl. Matth. 15, 9: μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας, ἐντάλματα ἀνθρώπων. Wie kann aber der Prophet, zu dessen Zeit noch von keinem durch den Pharisäismus erweiterten und verfälschten Gesetz die Rede ist, so verächtlich von *Menschen*satzung reden, zumal er die Beobachtung des Gesetzes sonst fordert (8, 20), und es als göttlich darstellt? Wahrscheinlich versteht er bey seinen Aufforderungen zur Haltung des Gesetzes mehr den sittlichen Theil desselben, hier den rituellen, den er auch sonst verwirft, ohne ein gebessertes Herz (1, 15).

14. *Darum handle ich fürder wunderbar mit diesem Volke*, im übeln Sinne für: ich übe Wunderbare d. i. sehr groſse Strafgerichte. Vgl. im *Hithpa.* תִּתְפַּלָּא Hiob

14, 16. Die Construction kommt ähnlich 31, 5 vor. יוֹסִף ist seltene Participialform für יוֹסֵף wie 38, 5. — *es schwinde die Weisheit seiner Weisen*) so daſs das Volk dann rathlos dastehe, vgl. 19, 11 ff.

15. Das *tiefe Verbergen des Rathes* bezieht sich wahrscheinlich insbesondere auf die gegenwärtigen politischen Unternehmungen der antitheokratischen Partey, namentlich das ägyptische Bündniſs. Sie betrieben dieſs zum Theil insgeheim, fragten die Propheten nicht und verschwiegen es ihnen, und glaubten damit Gott zu hintergehen, hoffend, er würde es nicht erfahren.

16. Das Wort הַפְכְּכֶם, welches auch die Accente von dem folgenden getrennt haben, hat schon Luther vollkommen richtig als Vocativ aufgefaſst, und daher übersetzt: *wie seyd ihr so verkehrt!* Das folgende Glied lautet dann wörtlich: *kann* oder *darf der Töpfer betrachtet werden, wie der Thon?* d. i. ist er nicht mehr, etwas ganz anderes und gröſseres. Nach den Accenten, welche כְּחֹמֶר הַיֹּצֵר enge verbinden, wäre zu construiren und übersetzen: *wenn man es nur wie Thon des Töpfers betrachtet*, d. i. selbst der Töpferthon lehrt, wie verkehrt ihr seyd; was aber einen matten und geschmacklosen Sinn gibt. — *Daſs das Werk von seinem Meister sage*) לְ *von*, bey den Verbis des Sagens häufig 41, 7. 1 Mos. 20, 13. Es kann nicht übersetzt werden: zu seinem Meister. Sonst müſste folgen: *du hast* mich nicht gemacht. Vgl. übrigens 10, 15. 16.

17. Dichterischer Ausdruck für: es wird sich alles umwenden, eine andere Gestaltung der Dinge wird eintreten. Die Mächtigen werden gedemüthigt werden, die frommen Dulder siegen. כַּרְמֶל die *gartenartige Baumpflanzung* gibt hier einen Gegensatz gegen Libanon und יַעַר *den wildverwachsenen Wald, das Dickicht* (21, 13). Ebenso wird 32, 15 der Libanon und die Wüste dem כַּרְמֶל entgegengesetzt, also fruchtbare und schön bebaute Gegenden den unfruchtbaren. שׁוּב sich wenden,

kehren, für: verwandelt werden. *LXX. Chald. Hieron.* haben כַּרְמֶל als *Nom. propr.* des bekannten Vorgebürges genommen, gegen den guten Sinn und die Parallelstelle 32, 15.

18. Die *Tauben* und *Blinden* sind die verstockten und verblendeten Freygeister (V. 9), die dann die Finsternifs, in der sie safsen, verlassen, und sich zum *Licht* des Gesetzes (vgl. 2, 5) wenden werden. סֵפֶר das *Buch* vorzugsweise, ist das *Gesetzbuch*, wie מְגִלַּת סֵפֶר Ps. 40, 8, und סְפָרִים Dan. 9, 2 die heiligen Schriften, *αἱ γραφαί*. So steht bey den Arabern الكتاب *das Buch* vorzugsweise vom *Coran*, doch auch von der heiligen Schrift der Juden und Christen (*Cor.* 2, 50. *Pococke spec.* S. 156).

19. עֲנָוִים und אֶבְיוֹנִים die Unglücklichen, mit dem Nebenbegriff der Frömmigkeit, die frommen Dulder (Ps. 25, 9. 37, 11). Daher V. 21 dafür צַדִּיק, wie sie auch Amos 2, 6 parallel stehen. אֶבְיוֹנֵי אָדָם *die Armen unter den Menschen*, für: die Armen, אֶבְיוֹנִים, geradezu, vgl. Hos. 13, 2: זֹבְחֵי אָדָם die Opfernden, und Lehrgeb. 678. Derselbe Gedanke ist in den Psalmen sehr häufig, Ps. 5, 12. 13. 32, 28—32.

20. Die *Wächter des Unrechts* ist ein sehr gewählter Ausdruck für: die, welche über das Recht wachen und es pflegen sollen, statt dessen das Unrecht aufrecht erhalten. Sie werden im folgenden Verse weiter beschrieben.

21. הֶחֱטִיא hier s. v. a. הִרְשִׁיעַ für schuldig erklären. אָדָם ist der Niedere, hier selbst ohne den Gegensatz von אִישׁ (2, 9. 5, 14). דָּבָר Rechtssache. — *und stürzten durch Trug den Gerechten*) הִטָּה der eigentliche Ausdruck für *facere, ut aliquis causa cadat.* Sprüchw. 18, 5. Jes. 10, 12. Amos 5, 12. תֹּהוּ Eiteles, daher: Lüge, Falschheit, wie אָוֶן.

22. *Er, der den Abraham beschützte*) eig. befreyte, indem er ihn aus dem Lande des Götzendienstes heraus-

führte. Die Worte beziehen sich auf Jehova, obgleich die Worte אֶל־בֵּית יַעֲקֹב dazwischen stehen. Hensler construirt: אֲשֶׁר פָּדָה אֶת־אַבְרָהָם (Jacob) *welches er* (näml. Jehova) *befreyet hat mit Abraham* (d. i. gleich Abraham); aber nicht ohne Zwang, besonders in Ansehung des אֶת. — Für יֶחֱוָרוּ vermuthen *Secker* und *Lowth* יַחְפִּרוּ, welche Conjectur allerdings sehr einladend ist, sofern חפר häufigst dem בּוֹשׁ als parallel entspricht. S. 1, 29. Ps. 35, 4. 26. Auch haben *Theod.* ἐντραπήσεται, und *Syr.* ܢܒܗܬܘܢ, dieselben Ausdrücke, womit sie sonst חפר ausdrücken. Indessen das μεταβαλεῖ der *LXX*, und der Ausdruck des Chaldäers: אַפֵּיהוֹן יִשְׁתַּנּוּן *sein Gesicht wird sich verfärben* setzen die Texteslesart voraus. Am wörtlichsten *Saad.* ولا يبيض وجههم *er wird ihr Antlitz nicht erblassen lassen.* Das Erblassen ist ebensowohl Zeichen der Beschämung, als das Erröthen, wie es schon die hebräischen Ausleger sehr richtig gesehen haben. *Kimchi* im *Lex.* כנה הבושת על דרך הלובן כי האדם שיש לו בושה יתלבנו פניו וכן אמרו רז״ל המלבין פני חבירו ברבים *er bezeichnet die Beschämung durch das Erblassen, denn wenn jemand beschämt wird, erblafst sein Gesicht. Daher heifst es im Talmud: wer seinen Nächsten erblassen macht* (d. i. beschämt) *vor der Menge u. s. w.* Ebenso *Abulwalid:* والمعني כי פניו יחורו هو معني قول الاوايل פניו חורו ברבים d. i. Jes 29, 22 hat יֶחֱוָרוּ denselben Sinn, wie in der talmudischen Stelle: *sein Antlitz erblafste vor der Menge.* Die von Kimchi angeführte Stelle lautet (*Sanhedrin fol.* 107 *recto*) vollständig: המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק בעולם הבא *wer seinen Nächsten vor der Menge beschämt, hat keinen Theil an der künftigen Welt,* und anderswo heifst es: *besser ist dem Menschen, dafs er sich in einen glühenden Ofen werfe,* ואל ילבין פני חבירו ברבים *als dafs er seinen Nächsten öffentlich beschäme* (*Berach. fol.* 43. *verso. Ketuboth fol.* 67 *verso*). Die von *Abulwalid* zitirte Stelle kann ich nicht nachweisen.

23. *Wenn seine* (d. i. Jakobs) *Kinder schauen meiner Hände Werk* d. i. diese Strafgerichte (vgl. 28, 21). Die *LXX. Symm. Theod.* und der *Syr.* lassen das *Suffixum* in בראותו aus (was man auch dem Sinne nach entbehren kann) und Lowth will es deshalb wegwerfen. Allein dieses ist nicht nöthig, und man kann dennoch den allein passenden Sinn, den diese Ausleger ausdrücken, beybehalten. Das *Suffixum* ist pleonastisch und bezieht sich auf das folgende מַעֲשֵׂה יָדַי, wie Hiob 29, 3: בְּהִלּוֹ נֵרוֹ da *es* leuchtete, das Licht (Lehrgeb. S. 734). Also: wenn meine Kinder *es*, meiner Hände Werk, schauen. Hier ist aber die Construction dadurch so schwierig geworden, dafs dieses בִּרְאוֹת noch den Genitiv יְלָדָיו regiert, so dafs also das *Suffixum* eigentlich ein eingeschobener Accusativ des Objects ist (vgl 19, 8), für בִּרְאוֹת יְלָדָיו אֹתוֹ אֶת־מַעֲשֵׂה יָדַי. Rosenmüller bezieht das *Suffixum* auf Jakob, und versteht unter מַעֲשֵׂה יָדַי das ganze Werk des gereinigten Staates. Aber ich zweifle, dafs es einen schicklichen Sinn gebe: *wenn Jacob seine Kinder sieht, meiner Hände Werk, so preisen sie meinen Namen.* Wiefern ist Jacob hier von den Jacobiten verschieden? und wie hängt es zusammen, dafs, wenn *er* sie glücklich sieht, *sie* den Namen Gottes preisen? Gefühlt hat dieses auch Eichhorn, der deshalb das erste Hemistich von V. 23 mit dem vorhergehenden verbindet:

— dann wird sich Jakob nicht mehr schämen,
dann wird sein Angesicht nicht mehr erblassen.
23. wenn er seine Söhne sieht, die von mir neu Gebildeten.

יַעֲרִיצוּ hier *intrans.* fürchten, wie 8, 12.

24. תֹעֵי רוּחַ die da irrenden Geistes waren, vom dem Wege der Religion und Gottesfurcht abgeführt waren. Im Chald. Arab. und Aethiopischen steht das entsprechende טָעֲוָת, طغا, ለሐሠወ: vom Götzendienst, im Syr. ܛܥܐ von Ketzerey. לֶקַח Lehre, von לָקַח anneh-

men, in der Bedeutung: Lehre annehmen, lernen (Sprüchw. 4, 10). Dieselbe Uebertragung ist im Aramäischen, wo ܩܒܠ annehmen und lernen ist, davon קַבָּלָה Lehre (vgl. *Storr. observatt.* S. 4); und im Samaritanischen, wo נכיב Lehre (5 Mos. 32, 2) von נכב empfangen herkommt. Außerdem vgl. im Griechischen der *LXX* *λῆμμα* Orakel, vom Empfangen (s. *Biel thes.* u. d. W.), im Lat. *accipere* für: einsehen, verstehen (*Cic. de nat. deor.* 3, 1). Ebenso sagt man im Talmudischen מסר übergeben, überliefern für: lehren.

Kap. 30.

Wehe dem Volke, welches, ohne Jehova zu befragen, Aegypten's Schutz sucht und durch theure Geschenke erkauft, da ihm dieses Reich nichts helfen wird, höchstens etwas versprechen, aber nichts halten (V. 1—7). Zum Zeugniſs soll dieses auf eine Tafel gezeichnet werden (V. 8). Ueberhaupt ist das Volk widerspenstig, verspottet Gott und seine Gesandten (V. 9—12), will nicht Ruhe und Rast (V. 15), nur Krieg und Unruhe (V. 16). Solche wird der Herr zerschmettern und sie verlassen im Kampfe, und nur wenige sollen übrig bleiben (V. 17). — Dann erbarmt sich Jehova wieder des Volkes. Er hört das Geschrey des Volkes in Zion, er gibt ihm seine zuvor verfolgten Lehrer wieder, die es zur Tugend führen (V. 21), der Götzendienst wird ganz vertilgt (V. 22). Dann wird das Land fruchtbar und quellenreich, die Sonne glänzt siebenfach hell am Himmel (V. 23—26). Hierauf vertilgt Jehova auch des Volkes auswärtige Feinde. Er geht in voller Majestät einher, zerstreut Assur, züchtigt und vernichtet es unter dem Jubel Israëls (V. 27—33).

1. לַעֲשׂוֹת eig. *weil* sie ausführen. Ob לְ vor dem Infinitiv noch weiter zur Bezeichnung der *Ursache* vorkomme, kann ich nicht bestimmt nachweisen; aber da es vor dem *Nomen* diese Bedeutung oft und sicher hat (s. zu 36, 9), so ist keine Schwierigkeit, sie auch hier anzunehmen. Ob ferner עָשָׂה עֵצָה bedeute, *consilium capere*,

formare, wie עָשָׂה 32, 6 gebraucht wird, oder *consilium exsequi*, ist in Ermangelung einer Parallelstelle nicht sicher, aber der Zusammenhang spricht hier für letzteres, da wir aus V. 4. 6 sehen, daſs der vom Propheten gemiſsbilligte Schritt schon geschehen war. Die Versionen ganz wörtlich: *LXX.* *ἐποιήσατε βουλήν.* *Vulg. faceretis consilium.* *Syr.* ܬܥܒܕܘܢ. — *die Bündnisse schlieſsen, ohne meinen Geist*) לִנְסֹךְ מַסֵּכָה eig. σπένδεσθαι σπονδήν, daher ein Bündniſs schlieſsen, weil dabey Libationen ausgegossen wurden (vgl. *Feithii antiquitt. hom. lib.* 4. *cap.* 17. §. 3, und den Uebergang der Bedeutungen von σπένδω zu σπονδὴ *libatio*, σπονδαὶ *foedus*, und dem lateinischen *spondeo*, s. *Vossii Etym. ling. lat. v. spondeo*). Daher *Alex.* ἐποιήσατε συνθήκας, und *Syr.* wörtlich: ܢܢܣܟܘܢ ܢܣܟܐ sie gieſsen Trankopfer aus. — *Vulg. ordiremini tela* (daſs) ihr Gewebe anzettelt (vgl. מַסֶּכֶת Garnfäden), welches in einem andern Bilde einen ähnlichen Sinn geben würde, nämlich: sie entwerfen Pläne, wie der Chald. ausdrückt. *Saad.* يتخذون خاصة *sie wählen sich Fürsten* (vgl. נָסִיךְ Gesalbter, Fürst), gegen den Zusammenhang. רוּחִי für מֵרוּחִי, מִן aus dem vorigen Gliede hinzuzudenken, wie 28, 6. 7. רוּחַ dient übrigens nicht zur müſsigen Umschreibung. Es ist der Geist Gottes, der aus den Propheten spricht, und den sie hätten befragen müssen. Daher der Chald. *die Aussprüche der Propheten befragen sie nicht.* — *um Sünde zu häufen auf Sünde*) vgl. 28, 13. 36, 12, und als Realparallele 57, 9.

2. *ohne mich zu befragen*) in der hebräischen Phrase liegt die versäumte Pflicht des Befragens, vgl. 1 Mos. 24, 57.

4. Ueber *Zoan* oder Tanis s. zu 19, 11. — Welche Stadt *Hanes* (חָנֵס) sey, kann nach den Untersuchungen von *Etienne Quatremère* (*Memoires sur l'Egypte T. I.* S. 500. 501) und *Champollion* (*l'Egypte sous les Pha-*

Besitzers, welcher hier den Anfang eines neuen Stückes annahm, und dieses nach Art der Inschriften 21, 1. 22, 1 aus dem Inhalte desselben entlehnte, da gleich zu Anfang von Zugthieren, die nach Aegypten ziehen, die Rede ist. נֶגֶב *Süden* ist nämlich insbesondere *Aegypten* Dan. 11, 5 ff. Schon die *LXX* fassten es so: ἡ ὅρασις τῶν τετραπόδων τῶν ἐν τῷ ἐρήμῳ, nach ihnen *Hieronymus*, der Syrer und mehrere Ausleger, die aber dann hier wirklich den Anfang eines neuen Orakels suchen, welches *Vitringa* glücklich widerlegt. Weiter treffen aber seine Gegengründe nicht. — Wollte man dieses nicht annehmen, so würde zu übersetzen seyn: *Last der Thiere nach Süden* für: belastete Thiere (ziehen) nach Süden, oder (nach dem Chald.): *das Tragen der Thiere nach Süden* für: es tragen die Thiere nach Süden, das *Nomen* dichterisch fürs *Verbum finitum* (vgl. 8, 5). Beydes scheint mir aber für den übrigen Ton des Orakels zu hart und zu kühn.

durch das Land der Angst und Bedrängniss) Ich verstehe hierunter (mit Lowth) die Wüste, die nach Aegypten führt, welche 5 Mos. 8, 15 mit ähnlichen Ausdrücken, wenigstens als Land der Trübsal und Wohnung der Schlangen, beschrieben wird. Diese war zwar nicht das letzte Ziel der Reise, sondern nur der Weg dahin, aber ein ähnlicher Fall war 16, 1 da. Vitringa, Rosenmüller, Koppe verstehen Aegypten selbst, und zwar entweder eigentlich (wie Vitringa und Rosenmüller), insofern es seine Unterthanen drücke, auch dort viele Schlangen wären (*Ammian. Marcell. XXII*, 15), oder (nach Koppe) allgemein als ein für die rückkehrenden Juden verderbliches Land. Letztere Ansicht möchte unter diesen beyden wohl den Vorzug verdienen, denn kaum dürfte der Prophet mit Glück vor einem so cultivirten Lande, wie Aegypten, auf die Art gewarnt haben, dass er es als eine Wohnung von Schlangen und *Löwen* vorstellte; allein des zuletzt genannten Zuges wegen muss man nothwendig

an die Wüste denken. — *woher Löwin und Löwe*) מֵהֶם *ex quibus* für *ex qua*, am wahrscheinlichsten nach *Lud. de Dieu* so zu erklären, daſs der Ausdruck von den Einwohnern auf das Land übergetragen ist, wie so häufig umgekehrt. Von *fliegenden Drachen* (שָׂרָף מְעוֹפֵף) s. oben zu 14, 29. עֲיָרִים, Keri עֲיָרִים, nicht blos Eselfüllen, sondern auch für: das junge Thier, welches schon zum Reiten (Richt. 10, 4. 12, 14) und Pflügen (V. 24) dient, wie عير im Arabischen, vgl. über עַיִר 7, 21. 60, 6. Das ἅπαξ λεγόμενον דַּבֶּשֶׁת Kameelhöcker, ist der Etymologie nach ungewiſs, der Bedeutung nach sicher. *Abulwalid*: سنام الجمل.

7. *Groſswort, das still sitzt*) ein spottendes Wortspiel, welches der Prophet mit der Bedeutung von רַהַב, einem dichterischen Namen Aegyptens (Ps. 87, 4. 89, 11. Jes. 51, 9) bildet. Er nimmt es — was auch die Bedeutung des vielleicht ägyptischen Wortes seyn mochte — durch: *Toben* oder *Uebermuth*, des Sinnes: es heiſst *Toben*, aber es *sitzt still*, es hat erst groſse Worte und bleibt dann doch zu Hause. Aehnlich urtheilt von der Hülfe Aegyptens der assyrische Feldherr, unten 36, 6. הֵם steht für das *Verbum substantivum* und im Plural, sofern in רַהַב eigentlich ein Plural (die Einwohner) liegt. Man könnte auch erklären: daher sage ich in Beziehung darauf, die Groſsprahler, die sitzen still. Der Ausdruck hatte vielleicht schon etwas sprüchwörtliches. — Die Textesveränderungen von *Döderlein* und *Lowth*: רַהַב הַמָּשְׁבָּת Rahab, das Unthätige, von *Michaelis*: רַהַב הַמַּשְׁבִּית es flieht der Helfer, und von *Hensler*: רַהַב הַמֻּשְׁבָּת der gezüchtigte Trotz, wird man bey einer richtigen Auffassung leicht entbehren. — Die Politik Aegyptens, sich ruhig zu verhalten, und sich namentlich nicht von den Geschenken und Neigungen einer kriegslustigen Partey in Israël verführen zu lassen, mochte übrigens bey der damaligen Lage der Dinge wohl die richtige seyn.

Aegypten war durchaus kein erobernder Staat, und konnte in Kriegen gegen solche Eroberer, wie die assyrischen wâren, nur den Kürzern ziehen.

8. Der Zweck des Aufschreibens ist derselbe, wie oben 8, 1. 16. לוּחַ und סֵפֶר sind hier nicht verschieden, sofern letzteres jedes Schreibmaterial überhaupt bezeichnet. *Zum Zeugniſs für die Ewigkeit*) Wahrscheinlich ist לְעֵד zu lesen, wie *Hieron.* und der Chaldäer übersetzen, vgl. die Parallelstelle 5 Mos. 31, 19. 21. 26.

9. כֶּחָשִׁים eig. die (Gott, ihren Vater) zu verleugnen pflegen, vgl. כִּחֵשׁ Hiob 31, 28. Sprüchw. 30, 9.

10. Solche Zumuthungen wurden zuweilen falschen Propheten gethan, und von ihnen erfüllt. Micha 3, 5:

> So spricht Jehova von den Propheten, die mein Volk verführen,
> die, wenn ihre Zähne zu beiſsen haben, sagen: Heil,
> doch, wer ihnen nichts in den Mund gibt, gegen den rufen sie Krieg.

Vgl. ebend. 2, 6. 11. Unglückspropheten waren dem Volke verhaſst, und wurden verfolgt. 1 Kön. 22, 8. Jer. 38, 4. Vgl. *Iliad. I,* 106.

11. דֶּרֶךְ und אֹרַח stehen hier vorzugsweise von dem *Wege Gottes* d. i. der Religion, vgl. Amos 8, 14. Ps. 139, 24. Dieselbe Uebertragung ist im Arabischen häufig, z. B. طَرِيقٌ Weg, für: rechter Weg, Religion *Cor.* 4, 166, ebenso مِنْهَاجٌ *Cor.* 5, 52, سَبِيلُ ٱللّٰهِ *Cor.* 4, 76—78. 136. 165. 9, 24, und im N. T. ὁδὸς für: christliche Religion Apostelgesch. 19, 9. 23. 9, 2. Sinn: verlasset diesen Weg, der zu nichts führt, verschont uns mit eurer Predigt von Jehova.

13. Man hat sich das Bild so zu denken, daſs eine hohe Lehmwand von der Nässe einen Spalt von oben bis unten, auch wohl zugleich mit der Richtung seitwärts, bekommt, so daſs ein Theil sich hervorbiegt, und dann

das Ganze zusammenstürzt. *Chardin* sagt in einer Anm. zu dieser Stelle (bey *Lowth*): *murs en Asie étant faits de terre se fendent ainsi par milieu et de haut en bas.* Die Sünde ist nun hier der Rifs, der den Sturz der Mauer d. i dieser Grofsen veranlafst, vgl. die ähnliche Wendung 1, 31. Das Bild von der Mauer findet sich auch Ps. 62, 4. נִבְעֶה von בָּעָה, بغي anschwellen, daher auch vom siedenden Wasser 64, 2, im Arab. meistens tropisch: übermüthig seyn.

14. שְׁבָרָהּ eig. man zerbricht sie, für: sie wird zerbrochen, wie sonst der Plural häufig das *Passiv.* umschreibt. Auf diese Weise hat man nicht nöthig, die Puncte zu ändern und mit *LXX. Chald. Vitringa* שִׁבְרָהּ zu lesen: ihr Sturz ist wie der Bruch eines Gefäfses. Das Bild von dem zerbrochenen Topfe mufs man nicht weiter ins Einzelne verfolgen, wie Vitringa gethan, und nun auch fragen, was der Feuerheerd und die Wassergrube bedeute. Dieses gehört lediglich zur Ausschmückung.

15. Die Ableitung des שׁוּבָה von יָשַׁב, welche schon die hebräischen Ausleger geben (nur falsch durch Vergleichung von 4 Mos. 10, 36 motiviren), und die sich durch den Zusammenhang so sehr empfiehlt, läfst sich wohl durch die Analogie von שִׁיבָה für יְשִׁיבָה 2 Sam. 19, 33, בּוּל für יְבוּל Ertrag, סוֹד für יְסוֹד rechtfertigen. Sonst könnte man שׁוּבָה וָנַחַת als *Hendiadys* auffassen, Rückkehr zur Ruhe. Auch die Erklärung der alten Verss. *durch Bekehrung und Ruhe* ist übrigens unverwerflich.

16. *Auf Rossen wollen wir jagen)* נוּס hat hier zum ersten Mal ohne Zweifel blos die Bedeutungen *eilen, jagen.* Aus den Wörtern, welche *fliehen* bedeuten, wird öfter nur dieser Begriff herausgenommen. So ist חָפַז und נֶחְפַּז ängstlich fliehen, und blos: eilen 1 Sam. 23, 27. 2 Sam. 4, 4, ebenso נִבְהַל für: eilen Sprüchw. 28, 22. Im Chald. ebenso בְּעַת, im Syrischen ܪܗܛ, ܐܪܗܛ zittern, fliehen, dann: eilen, schnell seyn. Bey lat.

Dichtern endlich *trepidus, trepidare, fugere* blos von Eile gebraucht. *Virg. Georg. III,* 462: *quum fugit* (wenn jagt) *in Rhodopen atque in deserta Getarum.* Zum zweyten Male folgt dann die gewöhnliche Bedeutung: auf der Flucht jagen. Solche Gegensätze liebt Jesaias besonders, s. oben 1, 19. 20. 5, 7 ff. — *auf Rennern wollen wir reiten*) קַל schnelles (Roſs) scheint hier s. v. a. רֶכֶשׁ 1 Kön. 4, 28. Esth. 8, 10. 14 (s. mein Wörterb. u. d. W.) zu seyn. Die unzeitige Kriegslust einer gewissen Partey wird hier namentlich als Vorliebe und Lust zur Reiterey dargestellt, sofern hierin vorzüglich ein äuſserer Glanz und Reiz des Kriegswesens bestand, Reiterey aber auch gerade stehende Heere und ein völlig organisirtes dem Staate kostbares Kriegssystem voraussetzt, welches der Prophet eben miſsbilligt. Daher der öftere Tadel des Rossehaltens. S. zu 2, 17. Das Roſs gilt überhaupt dem Alterthum als ein *stolzes Thier* und das *Reiten auf Rossen* als ein *stolzer*, vornehmer Aufzug. Daher sagt Pseudojon. 5 Mos. 17, 16: דִּלְמָא יִרְכְּבוּן רַבְרְבָנוֹי עֲלֵיהוֹן וְיִתְגָּאוּן וְיִתְבַּטְּלוּן בִּפִתְגָמֵי אוֹרַיְיתָא *daſs nicht ihre Magnaten darauf reiten und stolziren, und die Worte des Gesetzes vereitelt werden.* Vom Plato erzählt Diogenes Laertius (B. 3. S. 115. *ed. Steph.*): ἐφ' ἵππου καθίσας, εὐθέως κατέβη, φήσας εὐλαβεῖσθαι, μὴ ἱπποτυφίᾳ ληφθῇ, er sey einst, auf einem Pferde sitzend, sofort herabgestiegen, aus Furcht, wie er sagte, er möge vom *Pferdestolz* ergriffen werden. Und an einer andern Stelle (B. 6. S. 181. *ed. Steph.*), daſs Antisthenes den Plato mit einem stolzirenden Rosse verglichen habe, um ihn eben des Stolzes zu beschuldigen. Das gewöhnlichere, ursprünglich allgemeine, Reitthier war nämlich der *Esel* (Richt. 10, 4. 12, 14), selbst für Vornehmere (Zach. 9, 9). Noch im heutigen moslemischen Orient ist bekanntlich aus demselben Grunde den Christen in vielen Städten das Reiten auf Pferden verboten, und nur der Gebrauch von Eseln und Maulthieren erlaubt (vgl. *Barhebr. Chron.* S. 215).

17. אֶלֶף אֶחָד *je tausend*, wozu man den chald. und syr. Sprachgebrauch חַד שִׁבְעָה je sieben, sieben Mal (Dan. 3, 19 vgl. *Danz interpres hebraeo-chald.* S. 21) vergleichen kann. Im zweyten Gliede fehlt die Zahl, welche die Gradation von אֶלֶף enthalten, und für welche man nach Analogie der fast wörtlichen Parallelen 3 Mos. 26, 8. 5 Mos. 32, 30 רְבָבָה erwarten sollte. *Vitringa* supplirt blos: *alle*, nach Glassius S. 629. *ed. Dathe*, dessen Parallelen aber für diese Ellipse nicht bestimmt beweisen. Auch läfst sich dagegen sagen, dafs gar nicht *Alle* fliehen sollen; es soll ein Rest übrig bleiben, wie die folgenden Worte aussagen. Ebenso jedoch *Saad.* كلكم تفرون *ihr werdet alle fliehen*, und ähnlich die *LXX*: πολλοὶ (רַבִּים). Es ist aber wirklich wahrscheinlich, dafs (nach *Lowth*) רְבָבָה ausgefallen sey 3 Mos. und 5 Mos. a. a. O. und Jos. 23, 10. Ueber die Heereszeichen s. zu 5, 26.

18. Bey diesem Verse ist es in der That sehr zweifelhaft, ob er als eine Fortsetzung der Drohung gegen jene Kriegslustigen aufzufassen sey, oder als eine einlenkende Bemerkung, dafs er, ein gnädiger Gott, die Strafe nur noch aufschiebe, um Frist zur Besserung zu geben. In ersterem Falle ist zu erklären: und darum wartet Jehova (d. i. zögert) euch zu begnadigen, er ist fern, sich eurer zu erbarmen d. i. er wird dann lange auf Gnade harren lassen. לָכֵן ebendarum; fortsetzende Wiederholung von V. 16, darum ferner; dann ferner. יָרוּם *er wird entfernt seyn*, wie Ps. 10, 5: מָרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מִנֶּגְדּוֹ *hoch sind deine Gerichte von ihm*, d. i. fern sind sie von ihm, vgl. im Arab. ترفع *Conj. V.* und تشمخ *Conj. VI.*, welche beyde *erhöht seyn* bedeuten, dann: sich entfernt halten, *sich weigern* (s. *Schultens Animadvers.* zu d. St. *Opp. min.* S. 275), *Jarchi* und *Sal. ben Melech*: יתרחק. Die letzten Worte: heil denen, die auf

ihn harren! machen dann den Uebergang zum Schicksal der Frommen. Bey der andern, welcher Koppe und Eichhorn folgen, und welche ich in der Uebersetzung ausgedrückt habe, ist לָכֵן adversativ genommen (s. zu 10, 24), יָרוּם aber in der Bedeutung beybehalten. Sie scheint mir vorzüglicher, weil es hart ist, warten, um zu begnadigen, durch: die Begnadigung verzögern, zu erklären. Eine andere von Schultens a. a. O. ebenfalls vorgeschlagene Erklärung: יָרוּם לְחֲנַנְכֶם *gloriabitur in vobis parcendo,* ist dem Parallelismus weniger angemessen. Eine dritte zu Hiob 17, 4 vorgetragene, nach dem arab. رام *wollen, wünschen, suchen,* verwirft er bey dieser Stelle selbst wieder, so passend sie in dem Zusammenhang ist, weil es ihm mit Recht bedenklich scheint, von dem hebräischen Sprachgebrauche eines so häufigen hebräischen Wortes, wi רוּם, abzuweichen.

19. יָחְנְךָ für יְחָנְךָ, hier und 1 Mos. 43, 29. Eine ähnliche Transposition der Vocale ist בָּהְשַׁמָּה 3 Mos. 26, 43, für בְּהָשַׁמָּה, vgl. selbst יְהִי für יִהְיֶ, פְּרִי für פֶּרִי.

20. Zwar werden die Zeiten zunächst noch traurig seyn, aber Gott wird euch dann helfen, und ihr werdet den Trost haben, eure Lehrer wieder unter euch zu sehen. — Ueber den Ausdruck: *Brot und Wasser der Trübsal* gibt 1 Kön. 22, 27 Aufschluſs, wo einem Gefangenen לֶחֶם לַחַץ וּמַיִם לַחַץ gereicht werden soll. Es bezeichnet also blos soviel als zur höchsten Nothdurft hinreicht. Hier scheint es insbesondere auf eine bevorstehende Belagerung zu gehen, wo es dann an Wasser und Brot gebrechen wird (vgl. Ezech. 4, 16. 17). Man kann die Worte auf die obige Weise wenden (nach Luther), wo sie den Trost enthalten, daſs er sie in der Trübsal nicht umkommen lassen wird. Gewöhnlich nimmt man aber nur den letzten Theil des Verses als tröstend:

Zwar wird er Brot *der Trübsal* und Wasser *des Elends* reichen,
aber —

Die Construction מַיִם לַחַץ für מֵי לַחַץ kommt gerade auch in der Parallelstelle vor.

Nicht ferner werden deine Lehrer sich verbergen) Das ἅπαξ λεγομ. כָּנַף kann auf eine doppelte Weise erklärt werden, je nachdem man den arabischen oder aramäischen Sprachgebrauch anwendet, deren keiner jedoch zu dieser Stelle genau paſst, so daſs in jedem Fall der hebräische Sprachgebrauch nur eine Modification der übrigen enthält. Im Arab. ist كنف *bedecken*, welches hier *verhüllen, verbergen* bedeuten könnte. Im arabischen Sprachgebrauche herrscht gew. nur *beschützen*, allein jenes ist unbezweifelt die Grundbedeutung, die sich auch in Derivaten zeigt, als كَنِيفٌ was da deckt, Schild, Vorhang (vgl. *Schultens Animadverss.* S. 276). Dieselbe Uebertragung ist dann in كَنَّ *Conj. I.* bedecken, *Conj. VIII.* bedeckt seyn, *sich verbergen*, und كِنٌّ Decke, dann Schlupfwinkel. So *Abulwalid:* ولا يستتر عنك مُوَرِّيك ولا ينحجب *nicht wird dir dein Lehrer verborgen und verhüllt. Jarchi:* לא יתכסה בכנף בגדיו (wo er die Bedeutung vom *Nomen* כָּנָף ableitet). Der sehr schickliche Sinn ist: die Propheten, die sich aus Furcht vor Verfolgungen verbergen und zurückziehen muſsten, können jetzt wieder offen erscheinen. Im Aram. ist כְּנַף versammeln, s. v. a. אָסַף, daher vielleicht: *wegnehmen, entziehen.* So *Kimchi:* לא יאסף ולא יעצר (ob er es gleich auf den Regen, מוֹרֶה, bezieht). *Chald.* יִסַּלֵּק er wird wegnehmen. *Syr.* ܢܬܟܢܫ *congregabit* (ganz wörtlich, aber im *Activo* gelesen). *Saad.* ولم يضم عنك مرشدك *nicht wird dir deine Lehre entzogen.* Der Sinn wäre derselbe, wie bey der ersten Erklärung. Ich ziehe aber die erstere vor, weil jener arabische Sprachgebrauch sich auch sonst an den hebräischen von כָּנָף *Flügel, Decke*

anschliefst, was mit dem aramäischen nicht der Fall ist. — מוֹרֶיךָ nehmen Einige für den Singular, wahrscheinlich wegen יִכָּנֵף, wofür sich die Analogie von מְכַסֶּיךָ 14, 11, נוֹטֵיהֶם 42, 5 beybringen liefse. Allein der Singular יִכָּנֵף beweist hier nichts, da er auch beym Plural stehen kann, und es ist weit passender, dafs Jesaia hier von den Propheten überhaupt rede, als von sich allein, zumal in dem vorigen (V. 10 — 21) von Zurückweisung der Propheten überhaupt die Rede war.

21. Das erste und letzte Glied sind genauer zu verbinden, das mittlere enthält den Zuruf der Propheten. תַּאֲמִינוּ für תֵּימִינוּ. Die Verba פא und פי alterniren öfter (s. m. Wörterb. S. 1) und im Syrischen fliefsen ihre Formen sehr in einander, z. B. הֶאֱמִין (von אָמַן), aram. הֵימִין. Hier ist es umgekehrt, und eine orthographische Ungenauigkeit, die auf falscher Auflösung der Contraction beruht.

22. טִמֵּא verunreinigen, öfter in Bezug auf Orte und Werkzeuge des Götzendienstes, wenn von ihrer Zerstörung die Rede ist 2 Kön. 23, 8. 10. 16. Aus V. 14 möchte man folgern, dafs dieses darin bestanden habe, dafs man unreine Dinge, z. B. Gebeine von Todten daran brachte. — Nach 5 Mos. 7, 25 ist es verboten, das Gold und Silber von Götzenbildern zu gebrauchen. אֲפֻדָּה ist der metallene Ueberzug der Statue, wovon das Götzenbild selbst öfter אֵפוֹד genannt wird. Der *Kern* (*καρδία*) war von Holz oder Thon, und nur auswendig waren sie mit Gold oder Silber beblecht (*περίχρυσα, περιάργυρα*) s. d. Br. *Jerem.* 8. 20. *Bel.* 7. Jer. 40, 19. 41, 17. 44, 13. Jer. 10, 3. 5. — *du wirfst es hin, wie einen Unflath*) תִּזְרֵם eig. du streuest sie hin *sc.* die zertrümmerten Götzen. Der Ausdruck ist ganz, wie der 2 Mos. 32, 20 vom goldenen Kalbe gebrauchte: וַיִּטְחַן עַד אֲשֶׁר דַּק וַיִּזֶר עַל־פְּנֵי הַמַּיִם *er zermalmte es, bis es fein war, und streute es auf das Wasser.* Man wollte so jede sinnliche Spur des Greuels vernichten, wie die Kirche des Mittelalters gern

die Asche verbrannter Ketzer in die Flüsse oder in die Luft zerstreute. דָּוָה eig. etwas mit der Menstruation der Weiber Verunreinigtes, welches dem Morgenländer als das Ekelhafteste gilt. S. zu 64, 5. *LXX.* ὡς ὕδωρ ἀποκαθημένης. *Vulg. immunditiae menstruatae.*

23. מְטַר זַרְעֲךָ der Regen deiner Saat d. i. der zum Gedeihen der Saat nothwendig ist. אֲשֶׁר תִּזְרַע womit du besäest, vgl. 5, 2. *Fettes* Brot d. i. von kräftigem Mark oder Fett des Weizens, vgl. 1 Mos. 49, 20, mit 5 Mos. 32, 14.

24. Dafs man *Esel* an den Pflug spannte, erhellt aus dem Gesetze 5 Mos. 22, 10, nach welchem man Ochs und Esel nicht zusammenspannen soll, welche Verbindung Niebuhr im heutigen Morgenlande zuweilen sah (Beschr. von Arabien S. 155). Vgl. auch 32, 20. 2 Mos. 23, 12, und *Joseph. c. Apion.* 2. §. 7. Auch die Römer pflügten zuweilen mit *Eseln*, besonders wo leichtes Erdreich war. *Varro de R. R. II*, 6. *Plin. H. N.* 8, 43. 17, 5. *Bocharti Hieroz. I*, S. 186, oder *T. I*, S. 154. *ed. Lips.* *Gesalzenes Futter* ist ein Leckerbissen für das Vieh, und zugleich seiner Gesundheit zuträglich, sofern es den Magenreiz erhöht und Durst macht. Deshalb gaben schon die Alten, wie noch unsere Landwirthe, dem Vieh von Zeit zu Zeit Salz unter das Futter, oder besprengten es mit Salzwasser (s. Vofs zu Virgils Landbau III, 395. S. 631), die Morgenländer aber mischten statt dessen Salzkräuter, besonders حمض *Salsola Kali*, bey, daher das arabische Sprüchwort: *das süfse Futter* (خلّة) *sey der Kameele Brot, das salzige ihr Confect.* Das arab. Stw. حمض hat *Conj. I.* die Bedeutung: Salzkraut fressen, *Conj. IV.* es zu fressen geben. S. *Bochart. Hieroz. I*, S. 113. *T. I*, S. 55. *ed. Lips.* Harmer's Beob. über den Orient I, S. 49. Hier, wo die gesalzene *Farrago* mit der Wurfschaufel gereinigt seyn soll, wird man nicht an Salzkräuter, sondern an Vermischung mit Salz zu denken haben. Die

meisten rabbin. Ausleger erklären חָמִיץ falsch durch: *fett* (blos nach dem Zusammenhange), aber *Saad.* richtig مختمر *gesäuert.* Die *LXX* übersetzen ungenau, aber mit passendem Sinn: *φάγονται ἄχυρα ἀναπεποιημένα ἐν κριθῇ λελικμημένῃ.*

25. *Die Thürme*) d. i. die Hohen, Gewaltigen. S. zu 2, 15. *Chald.* רַבְרְבִין *die Magnaten.* *Symm.* μεγάλους. Die Punctation מְגַדְּלִים, die *Koppe* u. A. vorschlagen, ist durchaus falsch, da dieses: die Grofs-Machenden, bedeuten würde, und nie in der Bedeutung: Magnaten vorkommt, zu geschweigen, dafs sie das schöne, wenn gleich kühne, Bild verderben würde.

26. *Horat. Od. IV,* 5, 8: *Soles melius nitent.* *Aeschyl. Pers.* 298. — *wie das Licht von sieben Tagen*) Lowth hält diese Worte für eine Glosse zur Erklärung des שִׁבְעָתַיִם, und allerdings ruht darauf wohl ein gewisser Verdacht, sofern sie *a*) in den *LXX* fehlen. Weder *Cod. Vat.,* noch *Alex.,* noch die alte *Itala* und der Araber haben diese Worte, die sich nur in dem hexaplarischen *Codex Marchal.* finden, und hier höchst wahrscheinlich aus der origenianischen Interpolation herrühren. *b*) sofern sie den Rhythmus des Verses unterbrechen, der sonst aus vier parallelen Glieder bestehen würde. *Die Schäden des Volks* sind die ihm von jenen irreligiösen Volksverführern geschlagenen.

27. Jehova erscheint nun in einer Theophanie, um auch die auswärtigen Feinde zu vertilgen. Der Name Jehova's d. i. Jehova's Gegenwart, insofern er sich dadurch hülfreich und mächtig beweist. Vgl. Ps. 44, 6. 54, 3. 89, 25. 124, 8. Nicht: Jehova, von dessen Ruhm alles voll ist, was in diesen Zusammenhang nicht gehört. *Heftig ist der Brand*) eig. Heftigkeit ist die Flamme, *abstr.* dichterisch für das Adjectiv. Lehrgeb. S. 645. 646.

28. *Der bis an den Hals reicht*, eig. bis an den Hals theilt, elliptische Redensart für: den Mann theilt, indem

er ihm bis an den Hals reicht. — *er schwingt sie in der Schwinge des Verderbens*) d. i. er zerstreuet sie, wie man durch Wurfschaufeln Körner und Spreu zerstreut, und bereitet dadurch ihr Verderben. Richtig Luther: er wird zerstreuen die Heiden, bis sie verderben. Dasselbe Bild 41, 16. Jer. 15, 7. Ezech. 5, 2, und ein ähnlicher Ausdruck 14, 23. לַהֲנָפָה ist chaldäische Infinitivform, wie הֲזָדָה Dan. 5, 20, die im Hebräischen als *Nomen verbale* (הֲנָחָה) vorkommt. Kimchi erklärt richtig לְהָנִיף, aber daſs *Houbigant* und *Lowth* so lesen wollen, geht von gänzlicher Unkunde der Grammatik aus. Ungrammatisch ist auch Michaëlis Conjectur לְהִנָּפֵה von نفى, denn es müſste לְהִנָּפוֹת heiſsen. Die Form הֲנָפָה selbst kommt im Talmudischen vor (s. *Buxtorf* S. 1320), sowie נָפָה für: Sieb und Schwinge (vgl. *Buxtorf* a. a. O. und *Juda ben Karisch*, der viele Beyspiele aufführt). In נָפַת־שָׁוְא hat ersteres Wort den Accent auf *penultima*, weil ein einsylbiges Wort folgt (gramm. Lehrgeb. S. 175), wie *Kimchi* zu d. St. richtig bemerkt. — *Der Zaun des Irrsals* führt die Völker in Irre und Verderben. Vgl. 37, 29.

29. Zu dieser Niederlage der Feinde singt Israël Lobgesänge, wie in der Passanacht und auf den Pilgerzügen. — *Die Nacht der Festfeyer* ist höchst wahrscheinlich die der Passanacht, wie es auch die hebräischen Ausleger einstimmig nehmen, und Vitringa ausführlicher zeigt. Dieses Hauptfest wird öfter vorzugsweise das *Fest* genannt. Matth. 27, 15: *κατὰ δὲ τὴν ἑορτὴν* (vgl. Joh. 18, 39). Joh. 5, 1: *μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* 4, 5 vgl. 2, 13. 23. Dieses war auch das einzige, welches gesetzlich in nächtlicher Feyer bestand, vgl. 2 Mos. 12, 42: *diese Nacht ist eine Nacht der Feyer, Jehova heilig — eine Feyer aller Söhne Israëls auf künftige Geschlechter.* Man *sang* aber in der Passanacht Lobgesänge, wovon wir zwar nur das Zeugniſs aus späterer Zeit besitzen (Matth. 27, 30 und dazu Paulus Comment.),

welches aber auch von der älteren Zeit Wahrscheinlichkeit hat. חַג steht bey den Talmudisten und 1 Kön. 8, 2. 2 Chron. 5, 3 vorzugsweise auch vom Laubhüttenfeste, bey welchem ebenfalls nächtliche *Ritus* vorkommen (s. de Wette jüd. Archäol. S. 265), aber das mosaische Gesetz weiſs wenigstens nichts von diesen nächtlichen Feyern. — כַּהוֹלֵךְ für כְּשִׂמְחַת הַהֹלֵךְ. Das Pilgern zu den hohen Festtagen nach Jerusalem verordnet das Gesetz 5 Mos. 16, 16, und Ps. 122, 4 wird es ein alter Brauch genannt. Solche Karavanen pflegten aber mit Musik begleitet zu seyn (Esra 2, 65. Nehem. 7, 67).

30. נַחַת זְרוֹעוֹ eig. das Herabsteigen seines Armes, näml. wenn er sich senkt zum Schlagen, נַחַת von נָחַת, Ps. 38, 3: וַתִּנְחַת עָלַי יָדֶךָ *und deine Hand hat mich getroffen*, eig. hat sich auf mich herabgesenkt. Die Ableitung von נוּחַ, die einige Ausleger haben, lieſse sich vielleicht durch V. 32, vgl. Ps. 125, 3, vertheidigen, sofern dieses von dem Ruhen des Steckens auf dem Gezüchtigten gebraucht ist. נֶפֶץ *Wasserfluth*, Platzregen (nicht Blitze, oder: Sturmwind), vgl. נָפַץ ausgieſsen, und das verwandte arab. فاض *med. Je* überflieſsen. S. mein Wb. II, 754. Die alten Uebersetzer drücken die Grundbedeutung: *Zerstreuung* aus. אֶבֶן בָּרָד Hagelsteine sagen die Hebräer vom Hagel überhaupt, besonders vom gröſsern, vgl. Jos. 10, 10, wie im Syr. ܟܐܦܐ ܕܒܪܕܐ *Barhebr. Chron.* S. 534, und im Curdischen *sengktscheh*, *sengkbaran* d. i. Steinregen für: Hagel (s. Wahl's Vorder- und Mittelasien S. 895). Ebenso ist es dann wohl *Cor. Sur.* 8, 32 zu verstehen, wenn ein *Steinregen vom Himmel* als göttliche Strafe über die Gottlosen angedroht wird.

32. Ein ähnlicher Gedanke, wie V. 29, wiederholt. Während Jehova die Geiſsel führt, jubelt Israël. Wörtlich: jedes Einherziehen der beschlossenen Geiſsel, welche Jehova auf ihm (Assyrien) ruhen läſst, ist mit Pauken und Zithern. עָבַר *einherziehen* von dem Treffen der

Geiſsel oder Zuchtruthe Gottes s. oben 28, 15. 18. 19. מַטֵּה מוּסָדָה die Geiſsel der Anordnung, des Beschlusses (vgl. יָסַד Hab. 1, 12) d. i. das beschlossene Strafgericht. Ueber הֵנִיחַ s. V. 30. — *Im Kriegsgetümmel kämpft er gegen sie*) בְּמִלְחֲמוֹת תְּנוּפָה *in bellis agitationis i. e. in agitationibus belli.* Das Chethib בָּהּ kann auf אַשּׁוּר Assyrien, für: die Assyrer, gehn. Der Urheber des Keri wollte dieses deutlicher machen, und schrieb daher בָּם. — Anders fassen den Vers *Dathe* und *Rosenmüller* (Ausg. 1), nämlich: an jedem Orte, wo die Geiſsel Jehova's getroffen haben wird, zieht man mit Pauken und Zithern d. i. die Israëliten ziehen dann fröhlich nach dem Orte hin, wo der Assyrer diese Niederlagen erlitten hat. Aehnlich *Jarchi*, *Vitringa* und *Rosenmüller* (2te Ausg.), nur daſs sie מַטֵּה מוּסָדָה von Assyrien selbst verstehn, welches auch oben 10, 5. 15. 24 (14, 5 gehört nicht dahin) die Ruthe in Gottes Hand genannt wird. Nach diesen ist der Sinn: an jedem Orte, den diese Geiſsel Gottes (Assyrien) durchzogen hat, und auf welchem sie Jehova ruhen lieſs, werden jetzt Pauken und Zithern ertönen. Bey dieser Erklärung wird dann בָּהּ auch auf מַטֵּה bezogen, welches *fem.* ist (Micha 6, 9, vgl. ܥܘܛܐ Stab *fem.*). Sie streitet mit der obigen um den Vorzug, und ich würde ihr beytreten, wenn nicht durch den letzten Theil des Verses ein ὕστερον πρότερον entstünde. Wallfahrtet man schon fröhlich auf das Schlachtfeld, so ist nicht ganz passend, wenn noch hinzugesetzt wird, daſs Jehova die Feinde im Kriegsgetümmel bekämpft. Für die obige Erklärung spricht auch, daſs in dem folgenden Verse die Rede ist von der den Assyrern lange zugedachten Strafe; nicht aber von der längst beschlossenen Strafe für Israël.

33. Der längst beschlossene Untergang der Feinde nochmals unter einem andern Bilde. Die Scheiterhaufen, auf denen das Feuer sie, auch ihren König eingeschlossen, verzehren soll, sind längst bereitet, der Zornhauch

Gottes facht sie jetzt an. *Längst ist die Brandstätte bereitet*) תָּפְתֶּה hier mit ־ָה paragogico (wie אֵשׁ, אִשָּׁה; אֲרִי, אֲרִיָּה) wahrscheinlich eig. Brandstätte, ein nicht-semitisches Wort vom persischen تافتن *taften* und تفتن *teften, anzünden*, nach Lorsbach's Erklärung (*Jen. A. L. Z.* 1815. *no.* 59, vgl. mein klein. Wörterb. Vorr. S. V), daher denn vom Thale der Söhne Hinnom, welches aber nicht unmittelbar hieher gehört. *Gestern* für: längst 2 Mos. 4, 10. 2 Sam. 3, 17. Mit Aufgebung der in den Accenten gegebenen Gliedertheilung wäre es besser zu verbinden:

הֶעְמִיק הִרְחִב מְדֻרָתָהּ
אֵשׁ וְעֵצִים הַרְבֵּה

tief und breit ist ihr Holzstofs,
Feuer und Holz in Menge.

Kap. 31.

Neue Abmahnung vom ägyptischen Bündnifs. Es ist irreligiös, sich mehr auf Menschen zu verlassen, als auf Gott. Aegyptens ohnmächtige Hülfe wird der Herr ohnehin verschmähen und vereiteln (V. 1—4). Jehova schützt Zion selbst (V. 5) und fürchtet nicht die Menge der Feinde (V. 4). Durch ihn wird Assyrien fallen, wenn man sich zu ihm bekehrt und den Götzendienst ausrottet. Hierzu ermahnt der Prophet (V. 6—9).

1. Die Stärke der ägyptischen Heere bestand vorzüglich in *Reiterey* und Streitwägen (36, 9. 2 Mos. 14, 6 ff. 15, 1 ff. Ezech. 17, 15), weshalb auch die Hebräer nur durch ihre Hülfe und durch Einführung eines ähnlichen Kriegsfusses den auf diese Art fechtenden Assyrern gewachsen zu seyn glaubten (s. zu 2, 7. 30, 16). Schon Homer (*Il.* 9, 383) sagt von dem ägyptischen Theben:

αἵθ' ἑκατόμπυλοί εἰσι, διηκόσιοι δ' ἀν' ἑκάστην
ἀνέρες ἐξοιχνεῦσι σὺν ἵπποισιν καὶ ὄχεσφιν.

Auch Diodor (1, 45) führt nach anderen Schriftstellern an, dafs es 20,000 Wägen in den Krieg geschickt habe,

und dafs der ganze Landstrich von Theben bis Memphis hinunter voll königlicher Pferdeställe gewesen sey, von denen noch die Fundamente gezeigt würden. Auf den ägyptischen Bildwerken erscheinen auch häufig Helden, besonders die Könige, von Streitwagen herab kämpfend. Sie sind zweyrädrig von zwey Pferden gezogen, und jeder Wagen trägt gewöhnlich nur Einen Mann, wogegen man auf denen der Asiaten zwey und drey *ἀναβάτας* sieht. S. *Denon, planche* 135. Heeren's Ideen, Zusätze zu der dritten Ausgabe von Th. 1. S. 78 ff. — Für den Gedanken vgl. Ps. 20, 8, für die Construction, welche vom *Participio* zum *Verbo finito* übergeht, 5, 11. 57, 3. דָּרַשׁ אֶת־יְהוָֹה hier: sich zu Gott wenden, ihm vertrauen, nicht sowohl ihn um Rath fragen (nach Vitringa und Rosenmüller).

2. *Und doch ist auch Er weise*) ironisch! so weise, als die weisen Aegyptier. Weisheit und Macht war es, was man an Aegypten pries. Beydes kommt Jehova in einem ganz anderen Grade zu: nur wird er leider! seine Macht und Weisheit *gegen* die Frevler und ihre Gehülfen wenden müssen. — *Und nimmt seine Worte nicht zurück*) er ist nicht unbeständig, er weifs, was er sagt, und hält es: ein Zug, der mit zur Weisheit gehört. Vgl. 4 Mos. 23, 19:

nicht Mensch ist Gott, dafs er löge,
noch Menschensohn, dafs es ihm reute.
Sollte er sprechen, und es nicht thun,
und reden, und es nicht halten?

Anderswo, wo es darauf ankommt, Gott als einen vergebenden Gott zu schildern, lauten die Aeufserungen freylich anders, z. B. im Buche Jona, von welchem ein grofser Theil gerade die entgegengesetzte Lehre einschärft, dafs Gott lieber vergebe, als strafe. *Der Frevler Haus* trop. für Familie, Geschlecht derselben, s. v. a. זֶרַע מְרֵעִים 1, 3. Fälschlich *LXX.* ἐπ' οἴκους ἀνθρώπων πονηρῶν.

3. *Ihre Rosse (sind) Fleisch und nicht Geist*) רוּחַ Götterkraft, im Gegens. der sterblichen, irdischen Macht, gerade wie Zach. 4, 6. Die Herrschaft der höhern, geistigen Welt über die körperliche, irdische ist durch diesen Gegensatz von רוּחַ und בָּשָׂר schön ausgedrückt. *Saad.* غير روحانية *nichts geistiges.*

4. Das ganze Gleichniſs hat ähnlich Homer (*Iliad.* 18, 161):

> ὡς δ' ἀπὸ σώματος οὔτι λέοντ' αἴθωνα δύνανται
> ποιμένες ἄγραυλοι μέγα πεινάοντα δίεσθαι.

vgl. 12, 302 ff. הָגָה ist nicht sowohl *brüllen* und s. v. a. שָׁאַג, als *murmeln*, das griech. ὑποβρυχάω. Vgl. 8, 19, הֶגֶה Hiob 37, 2 vom Gemurmel des Donners, und *Bocharti Hieroz. I*, S. 731. לֹא יַעֲנֶה eig. nicht gebeugt wird (25, 5).

5. עָפוֹת steht hier nicht sowohl vom eigentlichen Fliegen, als vom Ausbreiten der Flügel, wenn die Vogelmutter über den Jungen schwebt, um sie zu schirmen. Das Bild ist parallel mit 5 Mos. 32, 11, vgl. auch Ps. 91, 4. Matth. 23, 37. צִפּוֹר ist *gen. fem.*, wie 5 Mos. 14, 11. Falsch faſst das Gleichniſs Joseph Kimchi, wenn er sagt, daſs Jehova V. 4 mit einem Löwen verglichen werde wegen der Stärke, V. 5 mit Vögeln wegen der Schnelligkeit. Denn nicht von Schnelligkeit der Flucht ist hier die Rede, sondern von ihrer Zärtlichkeit im Schutz der Jungen. Den oben gegebenen Sinn nimmt auch Rosenmüller an, faſst aber עָפוֹת durch: *pulli* und übersetzt: *sicut aves pullos sc. protegunt.* Allein theils ist עָפוֹת *volantes* ein ebenso unerweislicher als unpassender Name für Nestküchlein, die ja gerade noch *nicht* fliegen können, und sobald sie fliegen lernen, aufhören, Küchlein zu seyn; theils ist גנן im zweyten Gliede mit עַל construirt, und man müſste daher auch hier erwarten: כְּצִפֳּרִים עַל־הָעָפוֹת, oder עַל־אֶפְרֹחָיו. — הָצֵיל und הִמְלִיט stehen für הַצִּיל und הַמְלִיט und sind als seltene Infinitivformen zu betrachten, deren Existenz durch הִקְצוֹת

5 Mos. 14, 43 völlig gesichert wird (Lehrgeb. S. 320). — Ueber פָּסַח schonen, erhalten, eig. schonend vorübergehn, arab. فسح *befreyen, retten*, s. mein Wörterb. u. d. W.

6. הֶעְמִיקוּ סָרָה sie haben den Abfall tief gemacht d. i. sind tief abgefallen, für: sie sind fern abgefallen, haben sich weit entfernt. *Tief* steht hier, wie sonst *hoch* (s. 30, 19), für *fern*. Im Deutschen ist der Ausdruck noch passender, da wir סוּר *abfallen* übersetzen, statt *abweichen*.

7. Der Ausdruck ist wie 2, 20. חֵטְא steht für לְחֵטְא, oder ist vielmehr wirklicher Accusativ. חֵטְא ist aber s. v. a. Gegenstand der Sünde, Verschuldung, wie Amos 8, 14 die Götzen אַשְׁמַת שֹׁמְרוֹן *die Schuld Samariens* genannt werden.

8. לֹא אִישׁ, לֹא אָדָם Nicht-Mann, Nicht-Mensch ist hier *Jehova* selbst, der nichts weniger als ein bloſser Mensch ist, vgl. zu 10, 15. *Jünglinge* für: junge Kriegsmannschaft, vgl. Jer. 18, 31. Ps. 110, 3, mit welchem Sprachgebrauche es zusammenhängt, daſs das Fallen der Krieger öfter als ein *Kinderlos*werden der Eltern dargestellt wird 5 Mos. 32, 25. Jer. 15, 7. Klagel. 1, 20. Die Phrase הָיָה לָמַס bedeutet überall: dienstbar werden (Sprüchw. 12, 24. Klagel. 1, 1 und öfter), und kann auch hier nichts anders seyn. *Hieron. vectigales erunt. Alex.* ἔσονται εἰς ἥττημα (dass. nur etwas freyer). Bestünde jener bestimmte Gebrauch der Phrase nicht, so würde die etymologische Auffassung von *Jon. Saad. Kimchi, Vitringa* u. A.: sie werden verzagen (von מָסַס) gut genug seyn; aber das *Nomen* מַס kommt nie so vor, geschweige jene Verbindung. Sinn: sie werden theils fliehen, theils gefangen werden. Der Grund, der *Vitringa* zur zweyten Auslegung führte, daſs nämlich jenes nicht durch Sanherib erfüllt sey, fällt bey einer richtigen Ansicht natürlich weg.

9. *Vor seiner Veste flieht es vorbey aus Furcht*) סַלְעוֹ für: Bergveste, vollst. מְצוּדַת סַלְעוֹ 33, 16. Aehnlich ist der sprüchwörtliche Ausdruck der Römer: *fugit etiam praeter casam. Terent. Phorm. V*, 2, 3. *vor jedem Heereszeichen*) weil sie in dessen Nähe versammelte Krieger zu finden fürchten. Das *Feuer* und der *Heerd Jehova's* in Jerusalem ist der Altar, vgl. zu 29, 1.

Kap. 32.

Nach jener Niederlage der innern und äussern Feinde folgt eine bessere Zeit. Der König und die Magnaten werden gerecht regieren, eine Zuflucht der Bedrängten seyn (V. 1. 2). Die Verblendung des Volks wird ein Ende haben (V. 3. 4), die Heucheley und Verkehrtheit (V. 5). Daran knüpft sich eine kurze Schilderung des Ruchlosen und Arglistigen, sowie des Edlen (V. 6—8). Dann aber, *da es jetzt noch nicht soweit ist*, neue Drohungen, zunächst an die Weiber gerichtet. Diese in ihrem Glücke sichern und sorglosen werden über Jahr und Tag Trauerkleider anlegen, ob der Verwüstung des Landes (V. 9—11), Stadt und Felder werden öde liegen geraume Zeit (V. 12—14), bis sich die gegenwärtige Lage der Dinge ändert, und ein besserer Geist der Gerechtigkeit von oben kommt, der das Volk zu Frieden und Glück führt (15—18. 20) und zum Untergang der Feinde (V. 19).

1. לְשָׂרִים *was* die Fürsten *anbetrifft*, *Casus absolutus*, gerade wie Ps. 16, 3.

2. אִישׁ bezieht *Vitringa* blos auf den *König*, besser distributiv: *ein jeder*. Der *Schatten eines Felsens* wird auch von griechischen und römischen Dichtern als besonders erfrischend hervorgehoben. Hesiod. Lb. 588. 589:

...... ἀλλὰ τότ' ἤδη
εἴη πετραίη τε σκιὴ, καὶ βύβλινος οἶνος.

Virg. Landbau III, 145:

Speluncaeque tegunt et saxea procubat umbra.

3. תִּשְׁעֶינָה von שָׁעָה s. v. a. שָׁעַע 6, 10, wofür aber im Syr. auch ܫܥܐ eig. verkleben, also: verblenden.

Clericus und *Lowth* wollten für לֹא lesen לוֹ: *sie schauen auf ihn*, was gar nicht nöthig wäre, da sie לֹא durch לוֹ erklären könnten; allein das Ganze gibt nicht den in diesem Zusammenhang nöthigen Sinn, welcher ist: sie sind nicht mehr mit sehenden Augen blind.

4. Die unbesonnenen Verächter und Spötter der Religion und Weisheit werden sich zu ihr wenden, und in ihrem Geiste reden. Die *Stammelnden* sind die oben 28, 7 beschriebenen Freygeister, die mit lallender Zunge des Gesetzes spotteten. Vitringa versteht (minder passend) darunter falsche Propheten, die, über die Angelegenheiten des Reiches gefragt, ihre Meinung nicht aufrichtig und klar, sondern unverständlich, dunkel, auf Schrauben gestellt, ausdrücken. — מָהַר hier: fertig, geschickt, kundig seyn, welche Bedeutung im Adjectivo מָהִיר herrschend ist.

5. Es werden nicht mehr (wie jetzt) alle Begriffe von Recht und Unrecht verwirrt seyn, so daſs der Schurke für edel gilt (vgl. 5, 20), und man den gottlosen Machthabern noch durch Schmeicheleyen über ihre Tugenden huldigen muſs. כִּילַי und כֵּלַי V. 7 kommen nur hier vor. Die rabbinischen Ausleger erklären meistens: filzig, geizig, was sie aus dem Gegensatz von שׁוֹעַ *reich, freygebig* folgern, und dann von כּוּל *messen* ableiten: der alles abmesse, oder von כּוּל *an sich halten* s. v. a. *tenax*. So *Saad.* بخيل *geizig*. Aber weder ist diese Etymologie irgend befriedigend, noch paſst die Bedeutung: *geizig* zu V. 7. Die richtige Ableitung von נכל, wovon נְכִיל *Arglist, per aphaeresin* כִּיל, und mit der Adjectivendung ־ַי s. v. a. ־ַ *arglistig*, sahe schon *Hieron.* Daher: *fraudulentus*. *Chald.* allgem. *impius*. Der Syrer rieth sein ܣܪܝܩܐ *vacuus, pauper*, welches aber nicht in den Zusammenhang paſst, wahrscheinlichst aus dem Gegensatz von שׁוֹעַ. Im Syr. entspricht ܢܟܠܐ

dolosus, fraudulentus (fälschlich bey *Castellus: fraus, insidiae*, s. die angef. Stellen und *Schaaf Lex.*).

6. 7. Eine kurze Charakterschilderung des Frevlers, sodann des Edlen (V. 8). — *Sein Herz wirkt Bosheit*) עֹשֶׂה wie *machinari*, also s. v. a. auf Bosheit sinnen. Dasselbe ist V. 7 ausgedrückt durch זִמּוֹת יָעָץ. Vgl. 30, 1. — *Lästerung von Gott*) eig. Irrthum, Abfall von der wahren Religion, woran sich in dem Sinne einer allein wahren Kirche der Begriff eines Verbrechens knüpft, wie das der *Ketzerey*, welche Bedeutung das entsprechende Stw. ܛܥܝܐ im Syrischen hat, und wodurch man sich den Begriff sehr gut deutlich machen kann. Man würde beynahe so übersetzen dürfen, wenn man nicht den modernen Ausdruck zu gebrauchen sich scheuen müſste. Statt אֶל lesen mehrere *Codd.* עַל, aber אֶל ist s. v. a. *de*, und bey den *Verbis dicendi* gewöhnlich. Es sind Reden gemeint, wie sie den Frevlern öfter in den Mund gelegt werden Ps. 10, 4 ff. 14, 1.

7. *Des Arglistigen Werkzeuge*) d. i. seine Mittel und Wege, deren er sich zur Erreichung seiner Absichten bedient. כֵּלָיו bildet ein Wortspiel mit כֵּלַי, welches daher auch hier in *dieser* Form (oben V. 5 כִּילַי) erscheint. Man könnte כֵּלִים auch *Waffen* übersetzen, wo dann das Bild wäre wie Ps. 64, 5: *sie schieſsen auf die Redlichen*, vgl. 11, 2. 37, 14. Man sieht überhaupt, daſs der Prophet dabey ungerechte, bestechliche, arglistige Volksobere vor Augen hat. Vgl. 29, 21. Uebrigens vergleiche man die zahlreichen Schilderungen der רְשָׁעִים in den Psalmen, namentlich Ps. 10. 11, 2. 3. 14, 1 ff. 17, 9 ff. 36, 2 ff. 37, 12. 14. Als arglistig werden sie insbesondere beschrieben Ps. 26, 4.

9. שַׁאֲנָן im übeln Sinne: der sich sicher glaubt in seinem Glück, und glaubt, daſs ihm nichts begegnen könne, und dasselbe ist בֹּטֵחַ. Die Rede ist an die Weiber gerichtet, wie oben 3, 16, sofern diese einen wesent-

lichen Antheil an dem Luxus und Stolz ihrer Männer hatten. Eine ähnliche an die Weiber gerichtete Anrede Jerem. 9, 19. Nach dem Vorgange mehrerer jüd. Ausleger (zu denen auch *Saadias* gehört) wollen Vitringa, Rosenmüller und Eichhorn *Weiber* und *Töchter* nicht eigentlich, sondern von den *Städten* Juda's verstehen, die aber so ohne Weiteres nie *Weiber* genannt werden, denn die Allegorie Ezech. 16 kann hier nichts beweisen. Mit Recht verstehen es *Grotius*, *Lowth*, *Koppe*, *Hensler* u. A. eigentlich, und wer V. 11 erwägt, wird nicht jeden Bezug auf Weiber im eigentlichen Sinne vermissen. Daſs Eichhorn auch 3, 16 ff. tropisch verstehen wollte, ist oben bemerkt worden.

10. יָמִים *Tage*, im Sprachgebrauche: mehrere Tage, einige Zeit. יָמִים עַל־שָׁנָה ein unbestimmter Ausdruck für: *über Jahresfrist*, wie der deutsche: über Jahr und Tag. Genau parallel ist סְפוּ שָׁנָה עַל־שָׁנָה 29, 1, welches aber nicht minder unbestimmt ist, und nicht nothwendig *zwey* Jahre anzeigt. אֹסֶף, wie אָסִיף Obsterndte 2 Mos. 23, 16. Micha 7, 1.

11. חִרְדוּ für חֲרַדְנָה, vgl. Lehrgeb. S. 796. Die Formen רְגָזָה, פְּשֹׁטָה, עֹרָה, חֲגֹרָה sollen der Accentuation zufolge (denn sie haben alle den Accent auf *penultima*) Imperativen mit ה *paragogico* seyn, oder die Punctatoren haben sie (wie auch *Kimchi* und *Aben Esra*) für chaldäische Formen für רְגַזְנָה, פְּשֹׁטְנָה u. s. w. gehalten (Lehrgeb. S. 305). Aber ersteres hat wesentliche Schwierigkeit, da die *Feminina pluralia* dann doppelt anomalisch, erst mit חִרְדוּ, dann mit רְגַז verbunden wären; das zweyte ist doch allzu unerweislich. Infinitiven mit *He paragogico*, die hier Viele finden, gibt es sonst ebenfalls nicht, obwohl mit der Femininalendung. Es bleibt daher nichts übrig, als sie für *Nomina* zu nehmen, die dichterisch für das *Verbum finitum*, hier für den Imperativ oder das *Futurum* stehen, oder sich ein *Verbum* hinzuzudenken: *Nacktheit*, *Blöſse*, *Zittern* &c. wird es geben;

Dafür spricht חֲגוֹרָה sehr deutlich: aber der Accent dieser Wörter muſs dann geändert werden.

12. Man erklärt die Worte: עַל־שָׁדַיִם סֹפְדִים gewöhnlich: *auf die Brüste schlagend, super ubera plangentes*, nach *LXX*: *ἐπὶ τῶν μαστῶν κόπτεσθε*. *Vulg. super ubera plangite*, und auch sonst gibt die *LXX* ספד häufigst durch *κόπτεσθαι* (s. *Tromm. concordantiae gr. in LXX intpp. T. I.* S. 911). Allein *a*) es ist aus Micha 1, 8. vgl. Jer. 22, 18 klar, daſs סָפַד nicht die Gebehrde, sondern den *Laut* der Klage bezeichnet; *b*) סָפַד mit עַל zeigt sonst immer den *Grund* an, worüber man klagt (Jer. 4, 8. Micha 1, 8. Zach. 12, 10 und das folgende Hemistich selbst); *c*) zu den Weibern, die die Brüste schlagen sollen, paſst nicht gut das *Masculinum* סֹפְדִים (wiewohl man sich auf die Form נָשִׁים beruft, s. auch חִרְדוּ). — Nimmt man עַל־שָׁדַיִם als den Grund der Klage, so ist *bey diesen Puncten* ohne Zweifel Dathe's Erklärung die einladendste, *ubera* für *ubertas telluris* zu nehmen, wie *οὖθαρ ἀρούρης Iliad.* 9, 141. Aber wegen des folgenden עַל־שְׂדֵי חֶמֶד möchte ich lieber die Punctation שְׂדִים vorziehen, da es so häufig ist, daſs das zweyte Glied den Inhalt des ersten ergänzend wiederholt. סֹפְדִים *lugens* für *lugetur*, man klagt, wird klagen. Die nähere Rücksicht auf die Weiber ist hier zu Ende.

13. קוֹץ שָׁמִיר, *constructio asyndeta*, wie 27, 4. — *Ja! in allen Häusern der Freude*) man kann allerdings קִרְיָה עַלִּיזָה als Genitiv von בָּתֵּי מָשׂוֹשׂ auffassen, wenn gleich מָשׂוֹשׂ im *st. absol.* steht, denn dieses ist untergeordneter Begriff, vgl. 28, 1. Dieselbe Beschreibung von Zerstörung s. 5, 6, 23—25. כִּי ja! steigert hier die Rede vgl. 7, 22. Die Erklärung dieses Wortes durch ein *Nomen: Brenn-Nessel* (vgl. כִּי 3, 24) bey *Junius, Tremellius, J. D. Michaëlis* ist zwar ingeniös, aber durchaus unerweislich und unwahrscheinlich.

14. *Oede* (*wird*) *das Getümmel der Stadt*) dichterisch für: die Stadt voll Getümmels. *Hügel und Thurm*) der

Hügel ist eine Art *Nom. propr.*, nämlich der östliche Hügel des Berges Zion, vorzugsweise *der Hügel* (הָעֹפֶל) in Prosa mit dem Artikel (s. Fabers Archäologie S. 347). Man wird im Deutschen die appellative Uebersetzung beyzubehalten haben, wie bey הַגִּבְעָה. בַּחַן collectiv von den Mauerthürmen (33, 18), oder vielleicht besser von einem bestimmten Thurme der Burg auf *Ophel* (Neh. 3, 25. 27). In den verödeten Wartthurm werden sich die Thiere des Feldes wie in eine Höle verkriechen. עַד עוֹלָם auf *lange Zeit*, ein instructives Beyspiel für den ungenauen Gebrauch des *immer*, *ewig*, denn V. 15 folgt der *terminus ad quem*. Vgl. unten 42, 14. Ps. 21, 5: *du gabst ihm langes Leben* עוֹלָם וָעֶד *auf immer und ewig.*

15. Dafs Jehova nach den Strafgerichten einen neuen edlern Geist von oben über das entsündigte Israël ausgiefsen werde, finden wir öfter, und es gehört dieses zu den messianischen Vorstellungen. Vgl. Ezech. 36, 24 ff. bes. V. 26: *ich will euch ein neues Herz geben, und einen neuen Geist in euer Inneres.* V. 27: *ich will meinen Geist in euer Inneres geben.* 39, 29. Jes. 44, 3, am meisten ausgeführt Joël 3, 1 ff. Im N. T. vgl. Luc. 24, 49. Apostelgesch. 1, 8. מָרוֹם Himmelshöhe (24, 19). — *Und die Wüste wird zum Fruchtgefilde*) Dasselbe Bild, wie 29 17, von einer gänzlichen Umgestaltung der Dinge zum Bessern..

16. *Wüste* und *Fruchtgefild* umschreibt das ganze Land.

17. 18. Vgl. 33, 7. Aehnliche Stellen, die Frieden verheifsen nach dem Drangsale, sind 52, 7. 54, 13.

19. Eig. es hagelt, wenn der Wald fällt. Der *Hagel* ist Bild göttlicher Strafgerichte, wie 28, 2. 17, der *Wald* bedeutet die Feinde, vgl. 10, 18. 19. 33. 34. יָרַד vom Gefälltwerden des Waldes 5 Mos. 28, 52. Zach. 11, 2. Vielleicht hat auch der Prophet in בָּרַד בְּרֶדֶת zugleich eine Paronomasie gesucht. Statt בָּרַד liest 1 *Ms.* וירד, wie auch *Secker* conjecturirte, und dadurch würde

allerdings ein genauer Parallelismus mit dem zweyten Gliede hervorgebracht: בשפלה חשפל — יירד ברדת, weshalb auch Lowth, Koppe, Döderlein folgen. Indessen haben alle Uebers. die Lesart ברד ausgedrückt, wogegen 1 *Cod.* kein Zeugniſs ablegt, sondern blos als Conjectur gelten kann. — *In Niedrigkeit sinkt der Feinde' Stadt*) שִׁפְלָה wie שֵׁפֶל Niedrigkeit, niedriger, gedemüthigter Zustand, wie Ps. 136, 23. Kohel. 10, 6, nicht *Pläne* (שְׁפֵלָה), wie es *Lowth* auffaſst. Die Stadt ist übrigens die Hauptstadt der Feinde, d. i. zu Jesaia's Zeit Ninive, nicht Babylon, wenn dieses auch mit zum assyrischen Reiche gehörte. Vgl. 25, 2. 26, 5, wo Babylon ebenfalls blos im Allgemeinen bezeichnet war.

20. *An Gewässern* d. i. auf wasserreichen Feldern, vgl. 30, 25. — *Und Rind und Esel frey irren laſst*) Man versteht diese Worte gewöhnlich vom Pflügen, welches nach 30, 24 durch Rinder und Esel geschah. Allein der hebräische Ausdruck: שַׁלַּח רֶגֶל שׁ׳ וח׳ den Fuſs des Rindes und Esels frey lassen, verträgt sich damit nicht wohl, und es ist daher auf die Weide dieser Thiere an Gewässern, auf bewässerten, üppigen Auen zu beziehen, wie 30, 24 auch dem Pflugstier ein reicheres und edleres Futter verheiſsen ward.

Kap. 33.

Der Prophet ruft ein Wehe aus über den noch nie besiegten Eroberer, fleht um Erbarmen und Gott macht sich auf; die Feinde fliehen und Israël fällt über die Beute her, Gott aber schenkt ihm dann Gerechtigkeit, Gottesfurcht und sichere Tage (V. 1 — 6).

Darauf folgt eine sehr lebhafte Schilderung des bevorstehenden Einfalls der Assyrer, der Befreyung und der Wirkungen derselben. Die (an den Assyrerkönig geschickten) Friedensboten, Israëls Helden, kehren weinend zurück (V. 7), verheert sind Städte und Landstraſsen (V. 8. 9); da macht der Herr sich auf, vereitelt ihren Anschlag (10. 11) und sie gehen in Feuer unter (V. 13).

Diese Niederlage der Feinde Jehova's wird grofsen Eindruck machen auf die Frevler in Jerusalem (V. 14), denn nur der Fromme ist stets geschirmt (V. 15. 16). Er schaut den König wieder in seiner Herrlichkeit (V. 17).

Wenn dann die Feinde verschwunden sind — *olim meminisse juvabit* (V. 18. 19). Dann feste Sicherheit. Jehova umgibt Jerusalem mit Flüssen und Gräben; kämen auch Feinde, sie würden scheitern, und Israël Beute sammeln (V. 21—24).

1. *Wehe dir, Verwüster* —) Das וְ in וְאַתָּה kann im Deutschen durch das *Relativum* aufgelöst werden, wie 1 Mos. 49, 25. Hiob 29, 12: יָתוֹם וְלֹא עֹזֵר לוֹ *den Waisen, der keinen Helfer hatte.* — *Räuber, der noch nie beraubt*) eig. du Gewaltthätiger, den man nicht gewaltthätig behandelt hat. S. über בָּגַד zu 21, 2. Man bemerke übrigens, dafs das Wort kein Passiv zuläfst, weshalb die passive Wendung im Hebräischen durch den Plural umschrieben werden mufste. — כַּהֲתִימְךָ für כַּהֲתִמְּךָ, wie auch viele *Codd. defective* lesen, gleich יְחִיתַן Hab. 2, 17, für יְחִתַּן, Lehrgeb. 145 und 163. Für בך lesen viele *Codd.* בו, welches einerseits schwer ist, indem sich dann in demselben Verse zwey Constructionen finden würden; andererseits aber daraus entstanden seyn kann, dafs sich der Abschreiber nicht darein fand, dafs das Wehe! eine Anrede enthalte. — כַּנְּלֹתְךָ oder (mit vielen *Codd.*) כַּנְּלוֹתְךָ, was keinen Unterschied macht, möchte ich ganz zuversichtlich von נָלָה ableiten, wovon Hiob 15, 29: מִנְלָה herkommt, und für כְּהַנְלֹתְךָ (*Inf. Hiph.*) nehmen, mit *Dag. forte euphon.* im *Nun* (Lehrgeb. S. 87) *).

*) Da hier des *Dagesch euphonici* erwähnt wird, so wird es nicht am unrechten Orte seyn, diese grammatische Beobachtung gegen einige dagegen erhobene Zweifel eines geschätzten Gelehrten in Bengels Archiv f. theol. Literatur Th. 4. S. 508 ff. zu befestigen. Die hauptsächlichste Einwendung desselben kommt darauf hinaus, dafs in der Setzung desselben keine Constanz sey, und dafs viele

[1] So schon die hebr. Ausleger, als: *R. Juda Chiug* oder *Abu Sacharja Ms.*, *Aben Esra*, *Sal. ben Melech.* Letzterer

Beyspiele, die das Eine Mal *Dagesch* hätten, sich anderwärts ohne dasselbe finden,[1] z. B. מִקְדָּשׁ neben מִקְּדָשׁ. Aber ist dieses nicht bey zahlreichen grammatischen Erscheinungen, namentlich in Rücksicht auf die Punctation, der Fall? Man sagte יִקְטֹל und יִקְּטֹל, בְּרָכָה und בְּרָכָה, setzte das *Mappik* auch in ר und י, oder liefs es weg, schrieb *Raphe* und schrieb es nicht u. s. w., ohne dafs man die eine dieser Schreibarten deshalb als eine von den Grammatikern nicht anerkannte und beabsichtigte herauserklären dürfte. Wenn der Verfasser jener Bemerkungen ferner jene Beyspiele, etwa 36 an der Zahl, anders, nämlich theils als regelmäfsige Formen, theils als Vermischung zweyer Lesarten zu erklären gesucht hat, so kann dieses freylich hier nicht im Einzelnen beleuchtet werden, aber es wird sich doch zeigen lassen, dafs unter diesen Erklärungen, die sich auch nur für Versuche geben, manche unhaltbar, andere gesucht und gezwungen seyn, und eine Beobachtung, welche sie *alle* unter eine ganz einfache Analogie bringt, möchte schon deshalb den Vorzug verdienen. Zu diesen Gründen füge ich nun zwey andere, früher mir selbst unbekannte, und daher nicht angeführte, hinzu. Nämlich 1) dafs die Beobachtung dieses *Dagesch* sich schon bey den ältesten hebräisch-arabischen Grammatikern, welche mit dem Geiste der Punctation vorzüglich vertraut waren, findet. Hier eine Stelle aus dem grammatischen Werke des *Abulwalid*, unter dem Titel: كتاب المستلحق, welches eine Nachlese zu dem Werke des *Abu Zacharja* über die *Verba quiescentia* enthält (*Ms. Pocock.* 154 und *Bodley.* 241 der bodleyischen Bibl. zu Oxford). Hier heifst es S. 16, nachdem der Verfasser von נִצְּרָה Ps. 141, 3 gesprochen hat: وقالوا ايضا נִצְּרָה כי היא חייך
واما اشتداد الصاد منهما فلكيما يعتمد
اللسان عليه ويسهل الافصاح ولا يشتبه
بالسين لا سيما لمجاورة الرا له فان اجتماع
الصاد مع الرا صعب علي اللسان وجعلوا
الشدة في الصاد ليعتمد اللسان عليه اعتمادا

sagt nach Kimchi: שרשו כלא ומשקלו בְּהִכָּלוֹתְךָ בפעל
בְּהִכָּלוֹתְךָ ובהעדר ההא הוטלה תנועתה על כף השמוש ונדגש

قويا فقد رايتهم يدخلون الشدة في بعض
الاحرف التي تقرب مخارجها من مخارج
غيرها خوفا من الاشتباه وحرصا علي بيان
وقالوا ולא יכלה עוד הַצְּפִינוֹ وشددوا الصاد منه
ان لا يشتبه عند النطق به بالسين لا سيما
مع خفة الها وفعلوا ذلك طلبا الافصاح به
وليس הצפינו معرفة كما يظن به قوم يجعلون
الواو فيه زايدة بل هو مصدر لفعل ثقيل
والواو منه ضمير المفعول ومثله حذوا النعل
بالنعل בעבור הרעימה .... وقالوا ايضا
ננוסה נִתְּקֻבוּהוּ ..... واحسن هذا الاعتبار
لغة لقوم منهم دون قوم. *Man findet ferner* נִצְּרֶהָ
(*Sprüchw.* 4, 13), *und die Verdoppelung des* **Z a d** *in beyden Beyspielen dient, dass die Zunge darauf verweile, und seine Aussprache deutlicher werde, es auch nicht dem* **Sin** *ähnlich werde, besonders bey der Nachbarschaft des* **Re**. *Sofern das Zusammenstossen des* **Z a d** *mit dem* **R e** *der Zunge schwer fällt, setzen sie die Verdoppelung ins* **Z a d**, *damit sie stärker auf ihm verweilen könne. Auch habe ich bemerkt, dass sie ein* **D a g e s c h** *in einen Buchstaben setzen, dessen Aussprache sich der eines anderen nähert ist, damit er ihm nicht ähnlich werde, also vorzüglich der Deutlichkeit wegen. So sagen sie* הַצְּפִינוֹ (2 Mos. 2, 3) *und haben das* **Z a d** *darin verdoppelt, damit es nicht in der Aussprache dem ihm verwandten* **S i n** *gleiche, besonders bey einem* **H e** *mit* **R a p h e**. *Sie thaten dieses wegen des Strebens nach Deutlichkeit. Dieses Wort ist nicht etwa ein determinirtes* **N o m e n**, *wie Einige glauben, die das* **W a w** *für paragogisch nehmen, sondern es ist Infinitiv eines* **V e r b i g r a v i s**, *und* **W a w** *das* **P r o n o m e n p a s s i v u m**. *Dasselbe haben sie auf* הָרְעִימָהּ (1 Sam. 1, 16) *angewandt. . . . . Auch sagen sie* נִתְּקֻבוּהוּ (Richt. 20, 32). . . . . *Es war aber dieses Anhalten der Rede*

הנון לחסרונה ופירושו כהשלימך וכן לא יטה לארץ מנלם שפירושו השלמתם ותכליתם: *die Wurzel ist* נלה, *und die Form steht für* כהנלותך, *wie* כְּהַגְּלוֹתְךָ. *Da das He ausfiel, würde der Vocal desselben auf das* כ *servile geworfen, und zum Ersatz das Nun verdoppelt. Die Bedeutung ist: da du vollendet hast, wie in* מִנְלָם (Hiob 15, 29), *welches bedeutet, ihre Vollendung, ihre Vollkommenheit.* (Gut, ausgenommen das über das *Dagesch* im *Nun* Gesagte). Dieselbe Erklärung liegt in der Variante Eines *Cod.* כהנלותך. Für die Annahme eines Infinitivs *Hiphil* kann auch der Parallelismus von כהתימך angeführt werden, da die hebräischen Dichter so gern in parallelen Gliedern gleiche Formen wählen. Das Stw. נָלָה hat nun, wie aus dem Parallelismus dieser Stelle und dem Zusammenhang bey Hiob 15, 29 erhellt, die Bedeutung des arabischen נִיל, نال, nämlich *vollenden, erlangen,* auch *erwerben,* daher מִנְלָה s. v. a. منال Besitz, Reichthümer (vgl. über den arabischen Sprachgebrauch *Schultens Opp. min.* S. 276. 277). Gerade ebenso hat es auch *Juda ben Karisch* gefafst, welcher מִנְלָם Hiob a. a. O. durch منالهم übersetzt.

einigen eigenthümlicher als anderen. Auf letzterem Umstande beruht nun ohne Zweifel die oben bemerkte Inconsequenz in der Setzung dieses Zeichen, worin auch die *Codd.* abweichen, wie namentlich bey dem Gebrauche des Verdoppelungszeichen verschiedene Annahmen der Punctatoren unverkennbar sind (s. das über das sogenannte *Dagesch neutrum* Bemerkte, Lehrgeb. S. 90, worüber gerade auch *Abulwalid* oder *Rabbi Jona* das allein befriedigende Licht verbreitet hat). — Außerdem aber 2) findet sich ein ähnlicher Gebrauch des *Teschdîd* im Arabischen. So z. B. schreiben den Namen des Verfassers der Moallaka einige Handschriften حارث بن حلّزة andere حارث بن حلّزة, wo das *Teschdid* auf dieselbe Art entstanden ist, und hier auch den dem *Schwa compositum* analogen Vocal unter sich hat.

— Ausgeschlossen wird hierdurch a) die Erklärung durch כִּנְלֹאתְךָ, als *Niph.* von לאה: *wenn du müde bist*, nach *Chald. Symm.* und *Saad.* (أنا أعجزت), für welche man sonst לְהַשּׁוֹת 37, 26 für לְהַשְׁאוֹת anführen könnte. Sie widerspricht auch der grammatischen Analogie, denn der *Inf. absol.* נִקְטֹל, hier נִלְאֹה, kann seiner Natur nach nicht mit *Suffixis* vorkommen, und kommt auch nicht vor. b) Cappelle's Conjectur (*Opp. omn.* S. 513): כְּכַלֹּתְךָ, die auch Secker, Lowth, Döderlein annehmen. Sie geht obendrein von der Voraussetzung aus, daſs נ und ל, als nahe verwandt, *literae incompatibiles* wären, welche sich durch מִנְלָה selbst als für das Hebräische falsch bewähret, wenn sie auch im Arabischen im Allgemeinen gilt (*de Sacy gramm. arabe T. I.* §. 59), jedoch mit Ausnahmen, als لَنْ, عَلَنَ. Auch ist es c) nicht wahrscheinlich, daſs, wie Schultens a. a. O. andeutet, auch im Hebräischen an beyden Stellen die Wurzel נלל anzunehmen sey. Zwar lieſse sich im Nothfalle dort מִנְּלָם und hier כְּנַלֹּתְךָ oder כְּנַלְּתְךָ (nach der Form כְּבַשְׁתְּךָ) lesen. Allein wozu diese Aenderung der Vocale, da die Synonymie von נָלָה und نال vollkommen analog ist?

2. זְרֹעָם *ihr Arm* für: ihr Helfer, Beystand, vgl. Ps. 83, 9. Im Arab. steht عَضُدٌ *Arm* häufig für: Helfer. *Hariri Cons.* 13. S. 52. *ed. Caussin*: ولما أسري الدهر الأعضاد *wenn das Geschick meine Arme zerbrochen hätte*, wo der Leydner Scholiast sagt: الأعضاد أي الأعوان والا نصار *die Arme sind s. v. a. die da Hülfe und Beystand leisten. Vit. Tim. T. I.* S. 28. Z. 8: *versprecht mir*, ان تكونوا لي ظهرا وعضدا *daſs ihr mir Rücken und Arm seyn wollt* d. i. Beschützer und Helfer, vgl. *Cor.* 18, 49. Daher عَضَدَ *Conj. I. III.* helfen, eig. den Arm

Arm leihen, und umgekehrt ساعد *Arm*, eig. Unterstützer, von سعد, סָעַד. S. *Hariri Cons. IV.* S. 62: كان لي ساعدا *er war mir ein Arm* für: Helfer, und *Meidanii prov. no.* 490 (*Ms. Oxon.*): بالساعدين تبطش الكفين *mit den Armen die Hände ergreifen*, nach dem Scholiasten von 2 Männern gebraucht, die sich gegenseitig Hülfe leisten. Im Pers. steht بازو *Arm*, wenigstens für Macht, Kraft, in der schottischen Poësie aber ganz, wie hier, z. B. Fingal B. I. V. 176:

Wo sind die Freunde des Kampfes,
sie stets Kraft mir der Hand in Gefahr. —

Mit dem Pronomen ־ם fällt der Dichter aus der Construction, welches die alten Uebersetzer aber in ihren Sprachen vermieden haben, wie es auch der Geist derselben erfordert, weshalb ich ihnen im Deutschen gefolgt bin.

3. *Vor deiner Donnerstimme*) eig. *vox strepitus* für *vox strepera*. Der Gottheit, wenn sie Menschen anredet, wird eine Stimme zugeschrieben, die wie Völkerhaufen (הָמוֹן) oder Wogen brauset, wie Drommeten tönt, wie der Donner rollt. So selbst göttliche Erscheinungen, z. B. Dan. 10, 6 von einem Engel קוֹל דְּבָרָיו כְּקוֹל הָמוֹן und Offenb. 1, 10 von Christo: ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος. V. 15: ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν. — Dasselbe wird sonst auch wohl mit הֵגָה ausgedrückt. Vgl. 17, 13. Ps. 2, 5. 46, 7.

4. Sinn: Gleich einem Heuschreckenschwarme wird man sich auf das Lager der entflohenen Assyrer stürzen, und Beute sammeln. Vgl. V. 23. Das erste Glied ist von einigen Auslegern (als Cappelle, Döderlein, Paulus) passiv aufgefaſst worden: man wird die Beute sammeln, wie man Heuschrecken sammelt, wogegen aber die Analogie des zweyten Gliedes zu deutlich spricht, denn auch dieses (mit Koppe) zu nehmen, wie man über Heu-

schrecken befällt, erlaubt die Sprache nicht, noch weniger gewinnt dadurch das Bild. אֹסֶף und אֻסַּף wird man am passendsten durch: *ernten, Erndte* fassen (wie 32, 10), womit das begierige Rauben dieser Thiere verglichen wird. שָׁקַק vom Laufen der Heuschrecken auch Joël 2, 9, sonst auch: gierig, begierig seyn (Sprüchw. 29, 8), welche Bedeutungen vielleicht in Eins zusammenlaufen, näml. vom gierigen Losstürzen auf den Raub. Die *Nomina* אֹסֶף und מַשַּׁק dienen hier blos zur Umschreibung des Begriffs *wie* (Lehrgeb. 810).

6. וְהָיָה אֱמוּנַת עִתֶּיךָ es wird Sicherheit deiner Zeiten seyn. חָכְמַת וָדָעַת ist Subject, חֹסֶן יְשׁוּעוֹת Object. חָכְמַת für den *absol.* חָכְמָה, wegen der engen Verbindung, Lehrgeb. §. 176 *c.* Uebrigens haben viele Handschriften das ה (s. *de Rossi Scholia crit.*). חֹסֶן יְשׁוּעוֹת übersetzen Einige: *robur salutis*, dauerndes Glück, aber des Parallelismus mit אוֹצָר wegen besser: Schatz von Heil. Viele (als Dathe, Döderlein, Rosenmüller) construiren übrigens beyde Hemistichien in einander, wodurch der Satz eben so schwer und verwirrt geworden ist, als die meisten klagen.

7. Grosse Schwierigkeit macht hier das Wort אֶרְאֶלָּם. Die meisten alten Uebersetzer fassen es als zusammengesetzt aus אֶרְאָה לָם für אֶרְאֶה לָהֶם (mit *Dagesch conjunctivo*, wie מַזֶּה für מַה־זֶּה), welches sie aber auch אֶרְאָה לָם aussprechen. So der Chaldäer und Syrer (worüber oben S. 834. *Symm.* und *Theod.* ἰδοὺ ὀφθήσομαι αὐτοῖς. *Aqu.* ὁραθήσομαι αὐτοῖς. Auch *Aben Esra* und *Abendana* führen diese Erklärung an, und letzterer mit Billigung. Von ראה *sehen*, leitete es auch Hieronymus ab: *ecce videntes*; die *LXX* aber von dem verwandten יָרֵא: ἰδοὺ δὴ ἐν τῷ φόβῳ ὑμῶν οὗτοι φοβηθήσονται· οὓς ἐφοβεῖσθε βοήσονται κ. τ. λ., vielleicht zwey verschiedene Uebersetzungen, die zusammen in den Text geriethen. Ueber die häufige Verwechselung von רָאָה und יָרֵא in den Versionen s. meine *Comment. de Pentat. Samarit.* S. 30. 51. Diese

Erklärung könnte nun allenfalls den Sinn haben: siehe! ich sehe sie (im Geiste), die da draufsen schreyen (vgl. רְאֵה לְ Ps. 64, 6. und viell. Hos. 9, 13, und das Pronomen aufs folgende bezogen) allein freylich ist er wenig genügend, und man lernt aus jener sehr verbreiteten Erklärung nur soviel, dafs sie fast einstimmige Reception der ältern Ausleger war, *von welcher auch die Puncte ausgegangen sind.* Betrachtet man aber die Consonanten אראלם unabhängig von jener recipirten Erklärung, so ist, da der Parallelismus ein Substantiv verlangt, die Combination mit אֲרִיאֵל 29, 1 kaum zu verfehlen. Nun aber ist אֲרִאֵל nicht allein 2 Sam. 23, 20 defectiv geschrieben, sondern man hat dafür auch אֶרְאֵל, und wahrscheinlich אֲרָאֵל gesagt (wie man אָב und אֲבִי, כְּלִי und כֵּל, כֵּלִים sagt), wovon noch das *Patronymicum* אַרְאֵלִי (eig. Heldensohn, vom Löwen Gottes abstammend) vorkommt (1 Mos. 46, 16. 4 Mos. 26, 17). Hiernach wäre אֶרְאֶלָּם *ihr Held,* und collectiv genommen, wie es gerade auch 2 Sam. a. a. O. (אֵת שְׁנֵי אֲרִאֵל מוֹאָב) vorkommt: *ihre Helden. Saad.* نجباؤهم *ihre Edlen.* So behielte man die Puncte, *bis auf das Dagesch im Lamed,* bey, und das *Suffixum* ָם könnte sich auf Israël beziehen, wenn dessen gleich nicht gerade erwähnt war (5, 14. 7, 6). Es wäre auch möglich, dafs ָם Collectivendung seyn sollte, wie in כִּנָּם 2 Mos. 8, 16—18 (s. Lehrgeb. S. 517, wozu noch im Arab. أناسم s. v. a. ناس *Menschen* verglichen werden kann). Aber diese Endung bedarf doch noch der Bestätigung, und das *Dagesch,* welches sich bey dieser Auffassung nicht erklären läfst (denn אֶרְאֵל kann es nicht haben), führt darauf, dafs die Vocale von einer anderen Erklärung ausgehen. Man lese also lieber אֶרְאֵלָם oder אַרְאֵלָם, worauf die Variante in 8 *Mss.* אראלים führt, deren Urheber das Wort offenbar ebenso verstanden haben. So instructiv aber diese

Variante als Glosse ist, so wenig muſs man sie mit *Lowth* in den Text aufnehmen; denn wäre אראלים geschrieben gewesen, so hätte die falsche Erklärung durch אֲרִאֵלָם gar nicht entstehen können. — Unter den *Helden* verstehen nun *Lowth, Koppe, Eichhorn* die vor den Mauern tobenden Assyrer, allein das Verbum צעק führt uns auf ein Klaggeschrey *), daher besser vom Klagen der Helden Israëls (vgl. 15, 4); denn im Alterthum gereichte es dem Helden noch nicht zur Schmach, nach einer Niederlage oder einem Miſsvergnügen zu weinen. Hierauf führt auch das parallele Glied. Man könnte allenfalls auch die Friedensboten selbst verstehen, die doch wohl *Krieger, Kriegsoberste* waren, doch ziehe ich jenes vor. Für den Erfolg vgl. 2 Kön. 18, 17. 18. — Die jüdischen Ausleger, wie Kimchi, Aben Esra, geben an, daſs אראל bedeute: *Bote*, מלאך, und berufen sich auf eine talmudische Stelle, die auch *Buxtorf* (*Lex. chald. et talmud.* S. 207) beygebracht hat, nämlich: אראלים ומצוקים אחזו בארוך *Kethub. fol.* 104, 1., *angeli et justi portabunt arcam*, wo aber אראלים auch *fortes* und *die Starken* bedeuten, und dann für *Engel* stehen kann. So würde dieser Gebrauch vom biblischen ausgehen.

8. *Oede liegen die Straſsen*) vgl. Richt. 5, 8. — *Er bricht den Bund*) Es war Bundbrüchigkeit vom Sanherib, daſs er sich vom Hiskia Tribut bezahlen lieſs (2 Kön. 18, 14) und ihn dann dennoch zur Uebergabe aufforderte (ebend. V. 17 ff.). — *Er achtet nicht der Städte*) d. i. fürchtet sie nicht, spottet ihrer, sicher, daſs er sie einnehmen werde 10, 9. 36, 19. Hab. 1, 10.

9. Dichterische und hyperbolische Ausschmückung gänzlicher Verwüstung des Landes, wie 24, 4. 7. Mehreres, z. B. daſs Carmel und Basan blätterlos dastehen,

*) Diese Bemerkung gilt auch gegen J. D. Michaëlis ohnehin wunderliche Erklärung durch: Rohrdommel, das Bild eines thrasonischen Kriegers (*Supplemm. p.* 120).

kann auf keinen Fall eigentlich genommen werden, weshalb es nicht hieher gehört, daſs sich der Assyrer 37, 24 rühmt, die schönsten Zedern gefällt zu haben. — *Es trauert und schmachtet das Land*) אֶרֶץ als *Commune* mit dem *Masculino* und *Feminino* nebeneinander verbunden (14, 9). Ueber *Saron* s. zu 65, 10. — *Blätterlos stehen Basan und Carmel*) נֹעֵר schüttelt ab, näml. die Blätter. So Kimchi, und so ist auch *Saadias* zu verstehen: نُفِضَ منه النظر *die Blätter sind von ihm abgeschüttelt.*

11. Ein Bild eiteler Unternehmungen, die zu keinem Ziel führen 26, 18. 59, 4. — *Euer Zorn ist das Feuer, das euch friſst* d. i. euer eigener Zorn facht das Feuer an, welches euch verzehren wird.

12. Von dem *Kalkbrennen* s. das Bild Amos 2, 1.

14. Die beyden letzten Versglieder sind Worte der Frevler, denen nun zu bangen anfängt. *Wer mag wohnen bey dem verzehrenden Feuer?*) גּוּר mit dem *Accus.* bey jemandem wohnen, herbergen Ps. 5, 5. 120, 5, ebenso שָׁכַן Ps. 57, 25, und זָבַל 1 Mos. 30, 20. Daher im Arab. جَارٌ und im Hebr. שָׁכֵן Nachbar, eig. der *bey* jemandem wohnt. In der Nähe des Feuers, der göttlichen Strafgerichte (29, 6. 30, 30) wird den Sündern bange, sie fürchten für ihre Sicherheit. Die Einkleidung dieses und der folgenden Verse hat Aehnlichkeit, selbst im Ausdruck, mit Ps. 5, 5. 15, 1 ff. 24, 3 ff. לָנוּ könnte erklärt werden: *von uns*, vgl. Amos 9, 1: לֹא יָנוּס לָהֶם נָס keiner wird ihnen fliehen, für: keiner von ihnen wird fliehen. Es liegt aber zugleich ein Nachdruck darin, wie Ps. 94, 16: מִי יָקוּם לִי עִם מְרֵעִים מִי יִתְיַצֵּב לִי עִם פֹּעֲלֵי אָוֶן׃ so daſs der Sinn ist: wer mag es uns wagen, bey dem verzehrenden Feuer zu wohnen? Fälschlich Einige: *quis cohabitabit i. e. quis aderit nobis, juvans, auxilium et tutelam praebens.*

15. *Wer in Gerechtigkeit wandelt*) Der Hebräer sagt: *ire justitiam*, wie *ire viam*; vgl. 57, 2. Micha 2, 11. Sprüchw. 6, 12. Man sieht aus der ganzen Schilderung, daſs der Dichter dieselbe Klasse von Menschen vor Augen hatte, wie 32, 7. — *Wessen Hand sich wehret*) Der hebr. Ausdruck: wer seine Hand schüttelt, und nicht greifen läſst nach der Bestechung, ist sehr bezeichnend. Das Entgegengesetzte ist Sprüchw. 21, 14 ausgedrückt. — *Wer seine Augen verschlieſst* u. s. w.) Es ist wohl nicht die bloſse Weichherzigkeit gemeint, die keinen traurigen Anblick vertragen kann, sondern der rechtliche Sinn, der kein von ihm selbst mit angerichtetes und beschlossenes Unrecht duldet, wie dieses auch das vorige Glied fordert. רָע LXX passend: ἀδικίαν.

16. *Der wohnt auf Höhen*) vgl. Ps. 18, 34. 30, 8 (welche Stelle einzig aus diesem Bilde zu erklären ist).

17. Sinn: der Fromme hat die Freude, die schönere Zeit zu erleben, wo nach vertilgten innern und äuſsern Feinden ein schöneres Zeitalter den Anfang nimmt, und namentlich der fromme König, nicht mehr von frevelen Factionen unterdrückt, in voller Herrlichkeit dasteht. Vgl. Jes. 32, 1—5. *Vitringa* und *Koppe* verstehen Jehova, vgl. Ps. 48, 3, wo dieser מֶלֶךְ רָב genannt wird. Aber der Ausdruck *Gott schauen* ist hier nicht an seiner Stelle, auch kommt מֶלֶךְ nie absolut von Gott vor. — *Sie schauen fernes Land*) ein Gegensatz der einengenden Belagerung, wo es wieder erlaubt ist, frey und frank im Lande umherzugehen. Vgl. V. 8. *Virg. Aen. II*, 27 ff. *Döderlein* (dem schon *Kimchi* voranging) faſst den ganzen Vers als *Praeteritum*: deine Augen sahen zwar den König (von Assyrien) und fernes Land d. i. ferne Völker, aber u. s. w. gegen den ganzen Gang der Rede.

18. *Olim meminisse juvabit*. Vgl. die ähnliche Situation Ps. 48, 13 (wenn nicht jener Psalm eben auf unsere Begebenheit selbst geht). סֹפֵר erklärt Kimchi sehr gut

סֹפֵר הַצָּבָא der Schatzung ausschreibt. Es ist das übermüthige und habsüchtige Volk der feindlichen Kriegsbeamten gemeint, welches durch eigne Anmaſsungen und Bedrückungen gewöhnlich den auf dem Feinde ruhenden Haſs vermehrt und hauptsächlich ein Gegenstand desselben wird. Sonst ist סֹפֵר Werbe-General (Jer. 37, 15. 52, 25), aber wir wissen doch nicht, daſs auch Truppen in Palästina für Assyrien ausgehoben wurden. — *Der die Thürme musterte,*) der feindliche General, der die Stadt und deren Vestungswerke recognoscirt. Vgl. *Euripid. Phoeniss.* 1110 ff.

19. נוֹעָז mit diesen Puncten: *frech* s. v. a. עַז (vgl. Dan. 8, 23). *Symm.* ἀναιδής. *Hieron. impudens.* Die Consonanten würden sich sonst auch נוֹעָז aussprechen lassen, und dieses könnte s. v. a. לֹעֵז barbarischredend, seyn. *Saad.* الألفظ قوم. Indessen ist die Aenderung nicht nöthig, und würde eine dreymalige Wiederholung derselben Sache hervorbringen, wozu kommt, daſs עַז = לֹעֵז blos auf Vermuthung beruht. — עָמֹק tief fürs unerforschlich, hier: unverständlich, wie unser *dunkel.* Fälschlich hat man es von *dumpfer* Rede oder schwerer Pronuntiation verstanden, denn es geht nicht auf das Organ, sondern jede fremde Sprache könnte so heiſsen. Ueber das Verhältniſs der Sprache s. zu 36, 11.

20. צֹעָן, arab. ظعن s. v. a. נִסַּע abgebrochen werden, vom Zelt und Nomadenlager s. *Cor. Sur.* 16, 82 und *Schultens Opp. min.* S. 278.

21. Sinn: Jehova wird uns statt breiter Vestungsgräben dienen, so breit, daſs kein Schiff sie überfahren könnte. Ein ähnliches Bild, wie 26, 1: *Gottes Beystand ist uns Mauer und Zwinger,* aber hier kühner, und bis zur Allegorie durchgeführt. כִּי אִם *wahrlich, ja!* wie אִם לֹא Richt. 15, 7. שָׁם könnte auch von der Zeit verstanden werden, wie ثَمَّ. *Ruderschiff* und *grosses Schiff* sind hier nicht Gegensätze, wie der Chaldäer (den ersteren durchs

Fischerkahn, letzteres durch *liburnica* (ליברני) gibt) und Rosenmüller annehmen, welcher letztere bemerkt, dass Ruderschiffe zu klein wären, auf dem Meere gebraucht zu werden. Beydes sind Bezeichnungen von *Kriegs*schiffen, die ja bey den Alten fast durchgehends Ruderschiffe (*biremes*, *triremes* u. s. w.) waren, und von der Anzahl der Reihen von Ruderbänken benannt wurden. S. vorzüglich *Meibom. de triremibus in Graevii thes. antiquitt. tom. T. X.* Adams, röm. Alterth. II, S. 725. *Aquila* richtig: ναῦς κώπης — τριήρης ὑπερμεγέθης. *Vulg. navis remigum — trieris magna.* Falsch bemerkt hierzu *Grotius*, dem *Rosenmüller* folgt, dass dieses *trieris* nicht zu verwechseln sey mit *triremis*, jenes sey ein Schiff von drey Ruderbänken, dieses von drey Rudern; denn τριήρης und *triremis* sind vollkommen dasselbe.

23. Die Allegorie von V. 21 wird fortgesetzt. Sinn: und wagten es Feinde, auf Schiffen jene Gräben zu überfahren, sie würden scheitern, und Israël Beute theilen. *Schlaff hängen ihre Seile*) wörtl. deine. Der Dichter redet die Feinde als Collectivum im *Fem. sing.* an. Richtig nach dem Sprachgebrauche von נִטְּשׁוּ übers. *Vulg. laxati sunt funiculi tui.* Stärker die übrigen Versionen. *LXX.* ἐῤῥάγησαν. *Symm.* ἐξεῤῥίφη. *Chald.* אִתְפְּסַקוּ, die vielleicht die Bedeutung von נתשׁ hernahmen. — *Sie halten nicht den Mastbaum*) näml. die schlaffen Seile. כֵּן־תָּרְנָם Gestelle des Mastbaums ist das griechische μεσόδμη (*Odyss.* 2, 290. *Hesych.* u. d. W.), auch τὰ μεσόκοιλα (*Lucian. T. V. p.* 269. *ed. Bip.*), der Ständer oder Querbalken des Schiffes, in der Mitte durchbohrt, in welchem der Mast aufgerichtet wird, auch ἱστοδόκη (*Iliad.* 1, 494) und ἱστοπέδα, ἱστοπέδη (*Od.* 12, 51. *Alcaeus* bey den Auslegern der *Horat. Od. I*, 14). — *Dann wird Beute und Raub getheilt in Menge*) עַד־שָׁלָל eig. *praeda spolii*, oder *praeda exuviarum*, kein Pleonasmus, sofern שָׁלָל (wie schon die Etymologie zeigt) die *exuviae*

bezeichnet. Im Deutschen haben wir dafür kein bezeichnendes Wort. *selbst Lahme*) vgl. 35, 6.

24. Sinn: Jeder vergisst sein Leiden und nimmt Theil an der allgemeinen Volksfreude (Joël 3, 15). Oder man beziehe (mit Vitringa und Rosenmüller) diese Worte nicht mehr auf das Vorhergehende, sondern fasse sie allgemein: keine Krankheit, kein Leiden wird die Bürger Jerusalems mehr treffen. Dazu passt dann das Folgende: seine Sünde ist ihm vergeben. Sündenvergebung und Heilung von Gebrechen (eigentlichen und Gebrechen des Staates) werden immer verbunden gedacht. S. oben zu 6, 10, vgl. Ps. 103, 3 (wo genau derselbe Parallelismus, wie hier) Marc. 2, 9. Matth. 8, 17 und *Wetstein* zu d. St.

Kap. 34. 35.

Wir schicken *diesem Orakel über Edom* eine kurze Uebersicht *der Geschichte des edomitischen Volkes* voraus.

Nach den Ueberlieferungen der Genesis stammten die Edomiter von Esau, dem älteren Zwillingsbruder Jacobs und Lieblingssohne des Vaters ab. Gleich in diesen ersten Relationen zeigt sich aber der Einfluss späterer feindseliger Verhältnisse und des Nationalhasses der Hebräer gegen dieses Brüdervolk. Feindlich kämpfen die Zwillingsbrüder schon im Mutterleibe (1 Mos. 25, 23 ff.), um die Kriege ihrer Nachkommen vorzubedeuten; und Esau wird durch List um das Erstgeburtsrecht und den väterlichen Segen gebracht, um keinen Vorzug vor dem Stammvater der Hebräer zu behalten (25, 34 Kap. 27). Esau verbindet sich hernach mit heydnischen canaanitischen Weibern, und wird Stammvater der Edomiter, welche, nach Vertreibung der Horiter (5 Mos. 2, 12) die Gebirggegend im Süden von Canaan (שֵׂעִיר) einnehmen, sich, wie die Israeliten, in Stämme theilen (1 Mos. 36) und schon früher als jene, königliche Herrschaft unter sich einführen (1 Mos. 36, 31 ff.).

Als die Israeliten nach dem Auszuge aus Aegypten gegen Canaan vordringen, verweigern ihnen die Edomiter den Durchzug, und sie müssen deren Gebiet umgehen (s. 4 Mos. 20, 14—21. 21, 4. Richt. 11, 17. 18.

aber gegen die ausdrückliche Angabe von 5 Mos. 2, 4—8. 29, nach welcher sie den Durchzug verstattet erhielten). Saul bekriegt sie zuerst glücklich (1 Sam. 14, 47), David aber unterwirft sie sich völlig, legt Besatzungen in ihr Gebiet (2 Sam. 8, 14. 1 Chron. 18, 11—13), worauf wir den Salomo sich ihrer Häfen *Elath* und *Eziongeber* zur Schiffarth im arabischen Busen bedienen sehen (1 Kön. 9, 26). Unter Salomo empören sie sich zwar (1 Kön. 11, 14—22), aber ohne bedeutenden Erfolg, denn unter Josaphat (seit 914 v. Chr.) heifst es ausdrücklich, dafs kein König, sondern nur ein Statthalter dort gewesen sey (1 Kön. 22, 48), und wenn nachher unter demselben Könige ein König von Edom mit ihm verbündet gegen Moab streitet, so ist wohl ein tributärer König oder (jüdischer) Statthalter mit dem Königstitel gemeint (2 Kön. 3, 9. 12. 26, vgl. über diesen Krieg oben S. 502). Etwas später unter Joram (892—884 v. Chr.) fallen sie aber für immer ab (2 Kön. 8, 20—22. 2 Chron. 21, 8—10, vgl. 1 Mos. 27, 40), und wenn auch Amazia bald darauf Sela (2 Kön. 14, 7. 10. 2 Chron. 25, 14 ff.) und Usia selbst den Hafen Elath wieder eroberte (2 Chron. 26, 2), so waren doch unter Ahas die Edomiter wieder glücklich (2 Chron. 28, 17) und jene Eroberungen waren gewifs nicht von Dauer. Sie scheinen sich vielmehr seitdem sehr ausgebreitet zu haben, und die mächtigen und glücklichen Nebenbuhler der Hebräer geworden zu seyn, während patriotische Dichter und Propheten ihre Wiederunterjochung wünschten und verkündigten (4 Mos. 24, 18. Ps. 60, 10. 12. 108, 10. Joël 3, 19. Amos 1, 11. Jes. 11, 14).

Bey der Zerstörung von Jerusalem fanden sie Gelegenheit, die frühere Unterjochung an Israël zu rächen. Sie verbanden sich mit den Chaldäern unter Nebucadnezar, und halfen mit Frohlocken und Schadenfreude zu dem Untergange der Nation (Ezech. 25, 20 ff. 35, 5. Obad. 10 ff. Ps. 137, 9. Klagel. 4, 21), von deren verödetem Gebiete sie sich einen grofsen Theil zuzueignen hofften (Ezech. 35, 10. 36, 5), ob man gleich aus dem zu dieser Zeit verfafsten Orakeln ersieht, dafs ihr Gebiet sich ohnehin nach Süden und Norden schon sehr bedeutend erweitert hatte. Es erstreckte sich bis *Dedan* in Arabien (Jer. 49, 8. 20. Ezech. 25, 13. s. zu 21, 13), und im Norden bis *Bozra* in Auranitis (Amos 1, 12.

Jer. 49, 7, s. unten zu 34, 6); auch im Lande Uz wohnten Edomiter (Klagel. 4, 21).

Seit dieser Zeit lastete denn auf ihnen ein unauslöschlicher Hafs der Hebräer, wilder fast als gegen die Chaldäer selbst, wie es freylich ganz psychologisch ist, dafs sich der Hafs der Unterdrückten mehr noch gegen das verschwisterte Volk wendet, dem es einen Theil seines Unglücks zuschreibt, als gegen den fremden Eroberer selbst. Neben den Flüchen über Babel wird daher von den Exulanten selten *Edom* vergessen (Ps. 137, 7—9) und alle Propheten dieser Zeit sprechen dergleichen wetteifernd aus (Obad., Jer. 49, 7. ff. Ezech. 25, 12 ff. 32, 29. 35, 5). Da das Volk sich auch während des Exils erhielt *) und wirklich in die frühern Besitzungen Israels eindrang (vgl. 1 Macc. 5, 65 mit Ezech. 35, 10. 36, 5), so galt es den erbitterten Hebräern gleichsam als der Repräsentant seiner Nationalfeinde, und die Propheten denken sich die Strafgerichte gegen die Feinde Jeho-

*) *Eichhorn* (hebr. Propheten II, S. 618. 624) und *Bertholdt* (Einleit. S. 1389. 1440. 1626) reden von einer Zerstörung, welche Edom im 5ten Jahre nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebucadnezar erfahren habe, und welche letzterer zugleich eine *politische Vernichtung* nennt. Wie wenig von einer solchen die Rede seyn könne, zeigen die obigen Thatsachen und die spätere Geschichte hinlänglich. Die ganze Angabe, auf welche nicht wenige Hypothesen der Ausleger gebaut sind, beruht aber auf einem Versehen. Denn die einzige Stelle, welche man dafür anführen könnte, und welche von *Bertholdt* wirklich angeführt wird (Eichhorns Behauptung steht ohne Beleg), Joseph. Archäol. X, 9. §. 7, spricht nur von Aegypten, Ammon und Moab, welche Nebucadnezar in diesem Jahre unterjocht habe. Wahrscheinlich schöpften jene Gelehrten aus Lowth's Anmerk. zu 34, 1, wo dieses *Factum* behauptet wird, aber durch keine der angeführten Stellen im Geringsten bewiesen ist. Das Gegentheil, dafs nämlich Edom damals verschont blieb, erhellt aus seinem spätern Auftreten, und wird schon durch sein früheres Anschliefsen an den Sieger wahrscheinlich.

va's vorzugsweise als ein Strafgericht über *Edom* (63, 1—6 und unser Stück).

Noch nach dem Exil wiederholten die Propheten diese Flüche (Malach. 1, 1—5), auch brach die Feindseligkeit in neue Kriege aus, sobald die Juden unter Juda Makkabi wieder für ihren eigenen Heerd zu kämpfen anfingen (1 Macc. 5, 3. 65. 2 Macc. 10, 17 ff. 12, 32 ff.), wo man zugleich aus 1 Macc. 5, 65 ersieht, dafs sie bis Hebron heraufgedrungen waren. Erst dem Johannes Hyrcanus gelang es, sie zu unterjochen, worauf er sie durch die Beschneidung dem jüdischen Volke einzuverleiben suchte (Jos. Archäol. XIII, 9. §. 1. 15, §. 4). Der südliche Theil von Judäa behielt aber den Namen *Idumäa*, welchen Josephus besonders häufig gebraucht (s. *Relandi Palaestina* S. 70), und welcher von den Römern öfter auf ganz *Judäa* ausgedehnt wird. Uebrigens blieb der alte Nationalhafs und während der Belagerung unter Titus erneuerten sich die frühern Scenen, indem sie mit den Zeloten vereint, blutig in Jerusalem wütheten (Jos. jüd. Kr. IV, 4. 5. VII, 8 §. 1). Dafs ein Idumäer, Herodes, nachher selbst die jüdische Königskrone trug, ist bekannt.

* * *

Unser Orakel ist parallel mit einem anderen unseres Buches über Edom (63, 1 ff.), und verkündigt *die blutige Vernichtung dieses verhafsten Nationalfeindes, welche der Rückkehr Israëls ins Vaterland vorangehen soll.*

Der Gang ist dieser: Jehova zürnt auf alle heydnische Völker, und weiht sie dem Untergange (34, 1—4). Vor allem fährt sein Schwert herab auf Edom, er richtet ein Blutbad in Bozra an, um Zion daran zu rächen (V. 5—8). Die ganze Gegend geht in Flammen auf (V. 9. 10). Nur Thiere der Wüste und Kobolde hausen dort hinfort und für ewige Zeiten (V. 11 ff.).

Dieses Untergangs der Feinde freuet sich die unglückliche Nation Israëls, und sieht darin einen Beweis der Macht Jehova's (35, 1. 2). Froh und getrost möge sie nun zurückkehren (V. 3—6), denn Jehova selbst werde sie leiten durch die Wüste, und diese fruchtbar machen, wässern, und von wilden Thieren reinigen (V. 6 Mitte

bis V. 9). Befreyt und jauchzend werden sie in Jerusalem einziehn (V. 10).

Daſs Kap. 34 und 35 nur Ein Stück ausmachen und verbunden werden müssen, ist zwar schon von *Vitringa, Lowth* u. A. anerkannt, aber einige Neuere, als *Eichhorn* (hebr. Propheten II, S. 618. III, 160), *Bertholdt, Rosenmüller* haben sie wieder getrennt betrachtet, ohne gerade Gründe dafür anzugeben. Wahrscheinlich schien ihnen das Argument beyder Stücke fremdartig, auch ging man von der (falschen) Voraussetzung aus, daſs die Weissagung des Untergangs von Edom vor dem 5ten Jahr nach der Zerstörung Jerusalems angenommen werden müsse, welcher Zeitpunct dann zu Kap. 35 nicht paſste, sofern dieses nothwendig die letzten Jahre des Exils voraussetzt. Wie aber die Vernichtung der Edomiter, dieses alten Erbfeindes, der sich obendrein jetzt in Israëls Erbtheil eingedrängt hatte, ganz vorzüglich in den Kreis der Nationalhoffnungen am Ende des Exils gehören muſste, wird aus dem Obigen klar geworden seyn, und beweisen Jes. 63, 1 ff. Ps. 137, 6—9 deutlich genug. Ungemein passend ist nun aber auch die Verbindung dieses Untergangs mit der Rückkehr des Volkes und findet sich ebenso im letzten Buche. Der Erbfeind, der zum Theil im Besitz des Landes der Verheiſsung war, muſste erst vertilgt seyn, ehe Israël froh zurückkehren konnte. Dieser Zusammenhang ist auch durch das *Suffixum* in מִשּׂוּשׂוּם 35. 1 sprachlich angedeutet.

Daſs nun aber beyde Kapitel in die letzten Zeiten des Exils gehören, wie Kapp. 40—66 und namentlich 63. 1 ff., bedarf, wenn man nur ihren Inhalt erwägt, keines ausführlichen Beweises. Kap. 34, 8 setzt die obenerwähnten Feindseligkeiten gegen Juda voraus, und die Hoffnung der Rückkehr aus dem Exil Kap. 35 läſst gar keinen andern Zeitpunct zu. Dazu kommt die enge Verwandtschaft beyder Kapitel mit jenem letzten Theile und andern Stücken aus jener Zeit, namentlich Kap. 13. 14. in Ansehung der Sprache, Vorstellungen und Bilder, welche daher selbst eine Identität des Verfassers wahrscheinlich macht. Vgl. 34, 4 und 13, 9. 10. 24, 19 ff. — 34, 11 ff. und 13, 20—22. — 35, 2 vgl. 40, 5. 9. 60, 1. — 35, 3—5 vgl. 40, 1. 2. 9. 42, 16. — 35. 6. 7. vgl. 43. 19. 20. 48. 21. 49, 10. 11. — 35. 8. vgl. 40, 3. 4. 49, 11. 62, 10 u. s. w.

Die Sprache und Einkleidung sind leicht und gebildet, und in ästhetischer Rücksicht gebührt dem Stücke viel Lob. Indessen hat der blutdürstige Hass gegen diese Feinde der Sprache und den Schilderungen etwas Grelles und Hyperbolisches gegeben, und in sittlicher Hinsicht gehört es in Eine Klasse mit Kap. 13. 14.

Nach einer genauen *Erfüllung* in der Nähe wird man nicht fragen dürfen; dagegen zeugt Malach. 1, 2 ff. und die folgende Geschichte. Dieses wird aber auch niemanden befremden, der sich mit dem Geiste dieser prophetischen Flüche bekannt gemacht hat. Die älteren Ausleger, wie *Vitringa*, suchten diese Erfüllung noch in der fernern Zukunft, und selbst *J. D. Michaëlis* läfst sie noch zukünftig seyn. Wenn einige ältere protestantische Schriftausleger unter אֱדוֹם nach dem spätern jüdischen Sprachgebrauche *Rom*, und dann selbst das *christliche Rom* verstanden haben, so erhellt daraus wenigstens soviel, dafs die feindselige Gesinnung, welche einst diesem Orakel den Ursprung gab, auch im Christenthum leider! noch nicht ausgestorben sey.

1. Aufruf an alle Nationen, dem Urtheilsspruche über die Heyden zuzuhören. צֶאֱצָאִים zwar eig. Sprösslinge, Pflanzen, hier aber trop. von den Bewohnern, gleichs. den Kindern der Erde. *Chald.* כָּל דְּדִירִין בַּהּ. *LXX.* ὁ λαὸς ὁ ἐν αὐτῇ, *Saad.* كل حيوان فيه. Es ist s. v. a. צָבָא 1 Mos. 2, 1.

2. Die Vertilgung der heydnischen Feinde Jehova's und Israëls (הַגּוֹיִם) gehört vorzüglich mit zu dem Kreise der messianischen Hoffnungen, wie sie sich gegen das Ende des Exils gestalteten (41, 11. 12. 15. 16. 42, 13 — 15, vgl. 49, 24 — 26. 51, 17 — 23). הֶחֱרִים vom Vertilgungsfluche, s. 11, 15.

3. *Ihre Erschlagenen liegen hingeworfen*, näml. unbegraben (14, 19). *Die Berge zerfliefsen von ihrem Blute*) starke Hyperbel: das Blut der Erschlagenen wird die Berge auflösen und wegschwemmen.

4. Die politische Revolution, bey welcher die mächtigsten Reiche untergehen, wird als ein jüngster Tag,

als eine Revolution der ganzen Natur vorgestellt, wie öfter von diesen spätern Dichtern (13, 9. 10. 24, 19 ff.). Weit weniger kühn ist noch Ezech. 32, 7. 8, vgl. *Köhler Observatt. philol. in sel. V. T. loca* S. 51. Der Himmel, der wie ein Zelt über die Erde ausgebreitet gedacht wird (40, 22. Ps. 104, 2), rollt sich wie eine Buchrolle zusammen (vgl. Ps. 102, 27), und die Sterne, die daran geheftet, fallen herab, wie welke Blätter. — *Das ganze Himmelsheer* (d. i. die Sterne) *vergeht*, d. i. entweder *zerstiebt*, wie Moder, oder auch *zerschmilzt*, fällt zerschmolzen herab, etwa (wie Vitringa das Bild faſst) wie ausgebrannte Kerzen. Man denkt sich dann eine Zerstörung durch Feuer bereitet vgl. 2 Petr. 3, 12. Die ganze sinnlich-populäre Vorstellung, die die Sterne als Lämpchen und *Kerzen* am Himmel denkt, s. auch bey *Horat. Epod.* 17, 5: *refixa coelo sidera. Plin. H. N. II, cap.* 8. s. 6: *sidera, quae affixa diximus mundo.* Eine ganz ähnliche Beschreibung Matth. 24, 29: *Καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* (צְבָא הַשָּׁמַיִם = חֵיל שְׁמַיָּא) σαλευθήσονται. *Apoc.* 6, 13: οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν, ὡς συκῆ βάλλει τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς ὑπὸ μεγάλου ἀνέμου σειομένη. Koran *Sur.* 81, 1 bey Beschreibung des jüngsten Gerichts:

1. wenn sich die Sonne einhüllt,
2. und die Sterne fallen,
3. wenn die Berge in Staub aufgehn

. . . .

11. wenn der Himmel (wie eine Haut) abgezogen wird u. s. w.

Sur. 82, 1. wenn der Himmel sich spaltet,
wenn sich die Sterne zerstreuen u. s. w.

Und im *Cod. Nasar. T. II.* S. 42. Z. 12 ff. von der Zerstörung dieser Welt: ܟܕ ܟܠܐ ܠܟܠܗܘܢ ܡܠܟܝܗܘ ܐܪܥܐ
ܢܦܠܐ ܟܘܟܒܝܐ ܘܫܡܫܐ ܡܬܡܪܕܐ ܟܕ ܗܘܝܐ ܡܬܡܗ
ܡܫܠܐ ܐܝܟܘ ܫܡܝܐ ܡܫܠܐ ܠܘܫܝܗ ܕܥܡܕܐ ܘܡܬܒܪܟܢ ܢܗܘܪܐ

ܟܕ ܡܫܡܠܐ *wenn das Zeitmaſs der Welt vorüber ist, dann fällt die Erde in eine Grube, der Himmel rollt sich zusammen, wie eine Decke, der Glanz der Sonne verlischt, und die Schönheit des Mondes verlischt, die Sterne und der Thierkreis fallen, wie tröpfelnd, herunter.* Unglücklicher kann man wohl als Interpret eines Dichterbildes kaum seyn, als *Grotius*, der hier physische Theorieen anbringt, und meint, man habe unter den herabfallenden Sternen nur Sternschnuppen zu denken (die die Alten fallende Sterne nannten, *Virg. Georg. I, 365*), von den warmen und faulen Dünsten der Leichname veranlaſst; und doch scheint auch *Rosenmüller* dieses wenigstens als Veranlassung des Bildes anzunehmen.

5. Dieses furchtbare Strafgericht trifft nun aber vor allen andern Völkern *Edom*, gleichsam den Repräsentanten aller übrigen Heyden (vgl 63, 1 ff.). Daſs das Schwert im Blute der Feinde sich *letze* (dieses ist eig. רָוְתָה *), ist sonst häufiger **), aber hier geschieht dieses im Himmel. Man muſs hier wohl רִוְּתָה nach syr. Sprach-

*) So steht ܪܘܝ im Syrischen, z. B. *Barhebr.* 418: ܗܐ ܪܘܝܘ ܣܝܦܝ ܘܣܝܦܝܟܘܢ ܒܕܡܐ *es letzen sich unsere und eure Schwerter im Blut.*

**) S. 5 Mos. 32, 42. Im Syr. vgl. *Barhebr.* S. 327. Z. 7: ܥܠܘ ܛܘܪܟܝܐ ܘܣܝܦܗܘܢ ܫܠܝܦܐ ܐܫܬܝ ܕܡܐ ܕܣܒܐ ܘܕܛܠܝܐ *die Türken drangen ein, und ihr gezücktes Schwert trank das Blut von Greisen und Kindern* u. s. w. Beyspiele aus den arabischen Dichtern haben *Schultens* (*Origg. hebr. I*, 6. §. 15. S. 82. 83) und *Schnurrer* (*Dissertatt. philol.* S. 360. 361) gesammelt. Namentlich heiſst es hier unter andern, daſs sie bis zur *Trunkenheit* getrunken (*Bohaeddin vit. Salad.* S. 128), und anderswo ist von *durstigen Lanzen* die Rede (s. *Abulola* bey *Lette ad cant. Deborae* S. 160). Auch im Persischen redet *Ferdusi* von einem fressenden und bluttrinkenden Schwerte (Schach-Nameh von Görres I, S. 62).

gebrauch vom *Trunkenseyn* nehmen, so dafs das Schwert berauscht rase, wie der Krieger durch berauschende Getränke in Wuth gesetzt wird (vgl. 3 Macc. 5, 2). *LXX.* ἐμέθυσθη. *Vulg. inebriatus est.* Unnöthig, wiewohl sonst nicht unglücklich, ist *Koppe's* Conjectur ברוטה (für כי רוחה) *gewetzt* (Ezech. 21, 33), vgl. 5 Mos. 32, 41. Ps. 7, 13. Auch sonst ist ב und מ einige Mal verwechselt worden (Eichhorns Einleit. I, 226). Gerade so gibt es auch *Saad.* مَرْهَفٌ *gewetzt;* doch kann es auch nur eine freyere, den allzukühnen Tropus vermeidende Uebers. seyn, wie die des Chald. הִתְגַּלִּי *es ist gesäckt werden. — mein fluchbeladenes Volk*) so wird Edom auch Malach. 1, 2. 3 genannt.

6. Mit einem grofsen Opferschlachten, wo Hekatomben aller Art fallen, wird eine grofse Schlacht öfter verglichen. Jer. 46, 10. 50, 27. 51, 40. Ezech. 39, 17—19. Offenb. 19, 17. 18. — *Das Schwert Jehova's* u. s. w.) eig. ein Schwert ist dem Jehova, und es ist voll. — *mit Fett bedeckt*) Das geronnene Blut führt Fett bey sich, daher ein blutiges Eisen auch fettig ist. So 2 Sam. 1, 22: *vom Blut der Erschlagenen, vom Fett der Helden ward Jonathans Bogen nicht abgewehrt.* Vgl. V. 7. הֻדַּשְׁנָה *Hothpaal* für הִתְדַּשְּׁנָה.

Bosra (בָּצְרָה) erscheint an den meisten Stellen, wo es genannt wird (63, 1. Amos. 1, 12. Jer. 49, 13. 22), als die Hauptstadt der Edomiter, nur Jer. 48, 26 als eine moabitische Stadt. Da der Besitz einzelner Städte öfter zwischen diesen kleinen Völkern wechselte (s. über *Petra* zu 16, 1), so beweiset dieses nicht einmal bestimmt für Verschiedenheit. Nehmen wir an, was kaum bezweifelt werden kann, dafs dieses *Bosra* das *Βόστρα, Bostra* der Griechen und Römer, und das بُصْرَى der Araber sey, so lag es nicht in dem alten ursprünglichen Gebiete der Edomiter, dessen Hauptort *Petra* war (16, 1), sondern

nördlich vom ammonitischen Gebiet in der Landschaft Hauran oder Auranitis, aber ebenfalls im peträischen Arabien, und die Edomiter haben sich ohne Zweifel bis dahin ausgebreitet, und diese Stadt später zu ihrem Hauptsitze gemacht. Nach Eusebius war sie 24 römische Meilen von *Edrei* entfernt, womit auch die Angabe des Ptolemäus übereinstimmt, und wornach sie auf den d'Anville-Rhodischen Charten richtig gezeichnet ist. Aus der römischen Zeit kommen Münzen derselben vor von Antoninus bis Caracalla, auf denen sie eine römische Colonie genannt wird. Nach *Damascius* (*ap. Phot. cod.* 242) war sie erst unter Alexander Severus angelegt (s. *Belley* in den *Memoires de l'acad. T. XXX.* S. 307. *Ekhel doctr. num. vett. T. III.* S. 500). In den Acten der nicänischen, ephesinischen und chalcedonischen Synode werden Bischöfe derselben genannt (*Relandi Palaestina* S. 666) und später war sie ein wichtiger kirchlicher Sitz der Nestorianer (*Assemani Bibl. orient. T. III. P. II.* S. 595. 730). *Abulfeda* nennt sie die Hauptstadt der Provinz *Hauran* oder *Auranitis* (s. *tab. Syriae ed. Köhler* S. 99 und die Stelle des *Moschtarek* in den *Adilitam.* von *Köhler*), und noch in den Kreuzzügen finden sich Spuren derselben bey *Sanutus* (S. 893): *Bostrum primae Arabiae metropolis hodie vulgari appellatione Bussereth dicitur.* — Die etymologische Bedeutung des Namen ist wahrscheinlich: *fester, unzugänglicher Platz* (vgl. בִּצָּרוֹן Zach. 9, 12), und sehr gezwungen ist die Meinung *Reland's* u. A., welche es für Verderbniss aus בְּעֶשְׁתְּרָה Jos. 21, 27 halten.

7. *Mit jenen fallen wilde Büffel*) יָרְדוּ eig. steigen hinab, näml. zur Schlachtbank. Sonst könnte יָרַד auch durch *caedi* aufgefasst werden, wie 32, 19. *LXX συμπεσοῦνται αὐτοῖς. Syr.* dass. *Targ. interficientur.* Die *Büffel*, als Bild böser Feinde s. Ps. 22, 22. Uebrigens versteht der Chaldäer unter den Stieren, Widdern, hier und V. 6 überall *Fürsten, Herrscher* u. s. w. (vgl. Jes. 14, 9),

aber wir glauben nicht, dafs man hier ins Einzelne gehen dürfe. רָוְתָה *intrans.*, wie V. 5.

8. Vgl. Obad. 10—14.

9. 10. Die Bilder sind zum Theil von der Zerstörung Sodom's und Gomorrha's hergenommen, oder doch dadurch veranlafst. Jer. 49, 18 heifst es ausdrücklich, Edom solle wie Sodom und Gomorrha zerstört werden.

11. Zu der folgenden Beschreibung der Einöde vgl. 13, 21. 22. Der *Pelekan* (קָאַת) kommt auch Zeph. 2, 14 und Ps. 102, 27 als Bewohner von Wüsten und Trümmern vor, ebenso wie der *Igel* als Bewohner von Sümpfen (14, 23). יַנְשׁוּף sonst יַנְשׁוּף 3 Mos. 11, 17. 5 Mos. 14, 16 steht a. a. O. unter Wasservögeln, weshalb die Uebersetzung des Alexandriners durch *Ibis* nicht zu verachten ist, ob es gleich mehr den *Reiher überhaupt*, nicht gerade den ägyptischen bezeichnen mochte. *Chald.* und *Syr.* haben an beyden Stellen: קִפּוֹפָא, ܩܘܦܐ *Eule*; *Saad.* und *Arabs Erpen.* im Pent. باشق Taubengeyer, ersterer im Jes. شاهين Falke. Aber diese sind alle keine Wasservögel. — *Man zieht darüber die Messchnur der Verwüstung*) Die Richtschnur legt man an das, was man aufbauen (Zach. 1, 16), aber auch an das, was man theilweise niederreifsen will (2 Kön. 21, 11), wie man ja selbst die Gefangenen abmafs, je nachdem sie niedergehauen oder begnadigt werden sollten.

12. Dieser Vers läfst mehrere Erklärungen zu. Vitringa erklärt: was ihre Edlen betrifft, so ist keiner da, den sie zum Königthum berufen könnten, für: אֲשֶׁר לַמְּלוּכָה יִקְרָאוּ, ו nach dem *Nominat. absol.* überflüssig Lehrgeb. S. 723. Sinn: kein Edler ist nach jener Niederlage übrig, der die Herrschaft des zerrütteten Staates übernehmen könnte und wollte (vgl. 3, 6 ff.). Oder: die Edlen — es ist keiner mehr, der das Königthum ausrufe. And. was die Edlen betrifft, so ist kein Königthum mehr, was sie ausrufen könnten (gegen die Accente,

welche שׁם von מלוכה trennen, und den Parallelismus, nach welchem gar keine Edele mehr daseyn sollen). And.: die Edlen klagen, weil kein Königthum mehr ist; verwerflich aus denselben Gründen. — Die Verfassung der Edomiter war hiernach eine Art Wahlreich, wo der König von den Edlen, wahrscheinlich den Stammfürsten, ausgerufen wurde, oder die Würde war abhängig von den Magnaten, wie in den meisten morgenländischen Reichen.

13. Vgl. über die Construction 5, 6, über חָצִיר zu 13, 22.

14. *Da begegnen sich wilde Katzen und Hunde*, wörtlich: es stoſsen Steppenthiere auf Schakallen. In dem צִיִּים und אִיִּים liegt eine Paronomasie, die in der Uebersetzung wenigstens durch jene Verbindung wiederzugeben versucht worden ist, nach Bochart's Erklärung von צִיִּים *wilde Katzen*, vgl. ضيون Katze. *LXX.* *καὶ συναντήσουσι δαιμόνια ὀνοκενταύροις*, worüber oben, zu 13, 22; besonders aber Bochart's *Hieros. II*, S. 834 ff. *T. III*, S. 832. *ed. Lips.* — Von den שְׂעִירִים ist ebenfalls schon zu 13, 21 die Rede gewesen. Von solchen *bocksgestaltigen Spukgeistern*, die namentlich den Weibern nachstellten, redet schon der heydnische Volksglaube. *Philostr. vit. Apollon.* 6, 13: *ἐπεφοίτα δὲ ὥρᾳ τῇ κώμῃ δέκατον ἤδη μῆνα σατύρου φάσμα, λυττῶν ἐπὶ τὰ γύναια, καὶ δύ᾽ ἀποκτονέναι σφῶν ἐλέγετο, ὧν μάλιστα ἐδόκει ἐρᾷν* (wie der Asmodi im Hiob). *August. civit. Dei* 15, 23: *quoniam creberrima fama est, multi, se expertos, vel ab iis, qui experti essent, de quorum fide dubitandum non est, audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgo Incubos vocant, improbos saepe exstitisse mulieribus et earum appetiisse et peregisse concubitum cet.* S. auch *Maimonid. More Neboch.* 3, 46, und *Bocharti Hieroz. II*, S. 826 über die *fauni ficarii*. Von einem *Tanzen* dieser Kobolde, wie in den christlichen Hexenmährchen, wissen auch die zabischen

Bücher, welche eine eigene Art Weltgeister [illegible] *Tänzer*, *Tanzgeister* nennen. S. weiter unten.

Schon oben (bey 13, 21. 22) fanden wir Veranlassung, Einiges über den Gespensterglauben des alten Morgenlandes beyzubringen; hier verlangt die Erwähnung der לִילִית noch einige genauere Erörterungen. לִילִית (*nocturna*) *) ist nämlich im hebräischen Volksglauben ein weibliches Nachtgespenst, in Gestalt eines schön geputzten Weibes, welches besonders den Kindern nachstellt und sie tödtet, wie die *Lamiae* und *Striges* bey den Römern (s. die Ausleger zu *Hor. Ars poet.* 340. *Ovid. Fast.* 6, 123). So geben es die Rabbinen, und dieser Aberglaube scheint alt, da er sich in derselben Gestalt und mit geringer Veränderung bey fast allen übrigen Völkern findet. Später haben sie ihn selbst in eine Art System gebracht, und die *Lilith* zu einem Weibe Adams gemacht, mit welcher er Dämonen gezeugt, und welche nun noch Macht habe, umherzustreifen, Männer zu beschlafen, und Kinder zu tödten, die nicht durch Amulete geschützt sind, deren sich auch noch neuere Juden dagegen bedienen (s. *Buxtorf. Lex. talmud.* S. 1140. Eisenmengers entdeckt. Judenth. II, 413 ff.). Auch der hier gebrauchte Ausdruck: sie rastet, und findet dort (in

*) Der jüdische Volksglaube wußte nicht blos von *Nachtgespenstern*, sondern auch von *Morgengespenstern* (צַפְרִירִין Ps. 121, 6 *Targ.*) und *Mittagsgespenstern* (δαιμονίου μεσημβρινοῦ Ps. 90, 6 *LXX*, vgl. *Theodoret* zu d. St., טִיהֲרִין Hohesl. 4, 6 *Targ.*), welche letztere in der Mittagsschwüle und zur Zeit der *Siesta* umhergingen. Derselbe Glaube war auch bey Griechen und Römern (*Philostr. Her.* 1, 4. Voſs zu Virgils Lb. 4, 401) und findet sich noch bey den gemeinen Russen (s. *Barth. Animadv. ad Stat. II*, S. 1081). Eine Stelle, welche alle drey Arten dieser Poltergeister zusammenfaſst, ist Hohesl. 4, 9 *Targ.*: הֲווֹ עָרְקִין מַזִּיקֵי וְטַלְנֵי צַפְרִירֵי וְטִיהֲרֵי מִבֵּינֵיהוֹן *da flohen die schädlichen Geister der Nacht, der Frühe und des Mittags von ihnen.*

der Wüste) eine Ruhestatt, setzt ein unstetes Herumirren voraus, wie es sonst bösen Geistern gern zugeschrieben wird (Matth. 12, 43. Tob. 8, 31). *LXX.* ὀνοκένταυροι (s. oben). *Vulg. lamia. Chald.* לִילִין *Syr.* ܐܠܝܠܝܬܐ lies: ܠܠܝܬܐ. Dieses erklärt *Bar Bahlul:* الغول ܘ ܗܘܝܐ ܕܡܬܕܡܐ ܠܐܢܬܬܐ ܗܘܝܐ ܢܩܒܬܐ الغول وغيره *die Ghule, nach Anderen ein Dämon, welcher einem Weibe gleicht, ein weiblicher Dämon, sowohl die Ghule, als andere dergleichen. Bar Ali:* ܗܘܝܐ ܕܡܬܚܙܐ ܐܝܟ ܐܢܬܬܐ ܡܨܒܬܐ الغولة والغول *ein Dämon, in Gestalt eines geputzten *) Weibes, die Ghule.* Ueber die *Ghule* gleich nachher, wenn wir erst die *Lilith* auch bey den Zabiern nachgewiesen haben werden. Nach dem Buche Jahia treibt der Engel *Sarniel* die Nachtgespenster (ܠܠܝܬܐ) von den Betten der Kindbetterinnen (s. das Bruchstück in Stäudlins Beyträgen zur Philosophie und Geschichte der Religions- und Sittenlehre III, S. 24. Z. 2 von unten, vgl. Lorsbach Museum f. bibl. und orient. Lit. I, S. 87). Nach dem *Lib. Adami* gehören sie zum Gefolge des unreinen Weltgeistes (*Cod. Nas. T. III.* S. 158), treiben sich in Wüsten herum, und beschlafen dort die Asketen und Anachoreten, von denen sie neue Dämonen zeugen. In einer solchen Declamation gegen die Asketen heißt es (*T. I.* S. 106): ܘܠܠܝܬܐ ܐܬܝܢ ܠܘܬܗܘܢ ܘܫܟܒܢ ܘܒܛܢܢ ܡܢܗܘܢ ܘܡܘܠܕܢ ܘܗܘܝܢ ܗܘܝܐ ܡܫܝܚܝܐ ܕܠܐ ܚܕ ܐܢܫ ܢܛܠ *dann kommen weibliche Nachtgeister zu ihnen, und legen sich zu ihnen, und empfangen von ihnen, und werden*

*) Michaëlis, der diese Worte (zu *Castelli Lex. syr.* S. 444) aus der Göttinger Abschrift mittheilt, schreibt ܡܨܒܥܬܐ (d. i. *tincta*), übersetzt aber dennoch: *ornata.* Das obige haben alle 4 Oxforder *Mss.* des *Bar Ali.*

schwanger, und es entstehen Dämonen und Tanzgeister (שְׂעִירִים), *die über die Töchter der Menschen herfallen.* Vgl. auch *T. II.* S. 196. Z. 7, wo eine Menge Namen für alle Arten solcher Dämonen und Gespenster vorkommen. Zu diesen gehört dann auch die arabische *Ghule* (غول, غولة), wodurch die syrischen Lexicographen ܠܠܝܬܐ, und der arabische Uebersetzer an unserer Stelle das griechische ὀνοκένταυροι (غيلان) ausdrückt. Dieses erklärt der *Kamûs* (S. 1515. *ed. Calcutta*): وبالضمّ الهَلَكَةُ والدّاهِيَةُ والسِّعْلاةُ ج أَغْوالٌ وغِيلانٌ والحَيّةُ ج أَغْوالٌ وساحِرَةُ الجِنّ والمَنِيّةُ وع وشَيْطانٌ يأكُلُ النّاسَ او دابّةٌ رَأَتْها العَرَبُ وعَرَفَتْها وقَتَلَها تَأَبَّطَ شَرًّا ومَنْ يَتَلَوَّنُ أَلْوانًا من السَّحَرَةِ d. i. غُول *mit Damma**) *bedeutet Unglück, Calamität, auch: ein Waldgespenst, mit den Pluralen* أَغْوال, غِيلان, *auch eine Schlange mit dem Plural* أغوال.

*) Bey *Golius* steht fälschlich غَوْل. Ganz falsch ist auch obige Stelle bey *Giggejus* übertragen, vielleicht nach einem verdorbenen Texte. Die Femininalform الغولة führen die Lexicographen nicht auf; aber *Bar Ali* a. a. O. gebraucht sie. Offenbar zeigt غول schon an sich das *Feminin.* an, und die genauere Sprache erkennt keine solche Form an, aber die Vulgärsprache hat sie ergänzt. So z. B. عَرُوس Bräutigam und Braut, in der Vulgärsprache auch عروسة; عجوز altes Weib, aber in der Vulgärsprache auch عجوزة u. dgl. mehr. Der Fall ist ganz derselbe, wie mit dem נַעַר des Pentateuchs für: Jüngling und Dirne, wofür man nachher נַעֲרָה sagte.

Sodann eine Zauberin, der Tod, auch Name eines Ortes; ferner ein menschenfressender Dämon, oder ein Thier, welches man in Arabien sieht und kennt, und welches Taabbata Scharran getödtet hat; endlich einer, der aus Zauberey seine Gestalt verändern kann. Noch deutlicher wird aber dieser Volksglaube aus mehreren Erzählungen der Tausend und Einen Nacht, namentlich der von *Sidi Numan* (*T. VI.* S. 282 der Gallandschen Uebersetzung), welcher die Entdeckung macht, daſs sein Weib sich Nachts als Ghule in wüsten Orten aufhält, und Menschen überfällt und zerfleischt, auf Kirchhöfen die Todten ausgräbt und andere Zauberkünste treibt. Ein anderer Ausdruck dafür scheint عَلُوق zu seyn *), eigentlich: der Blutsauger, die Blutsaugerin (Vampyr). Die im *Kamûs* zuletzt angegebene Eigenschaft protëischer Verwandlung schrieben auch die Griechen ihrer ἔμπουσα zu (s. zu 13, 22), die in vielen Gestalten, als schöne Dame, Esel, Natter u. s. w. den Kindern nachstellte, sie tödtete oder fräſse, selbst die Leiber der Schwangern aufschnitte, um die Kinder zu fressen. Den Namen *Λαμία* sollte sie von einer libyschen Königin des Namens führen, die nach dem Verlust ihres Sohnes nun den Müttern die Kinder geraubt habe (*Diod.* 20, 41). S. überhaupt *Aristoph. Concion.* 1049. *Aristot. Nicom.* 6, 5. *Lucian T. IV.* S. 306, *Valkenar. ad Theocr. Adoniaz.* 40. *Küster ad Arist. Ran.* S. 296. *Hemsterh.* zu *Hesych.* u. d. W. *Γελλώ*, und ver-

*) Im *Kamûs* wird wenigstens العَلُوق durch الغُول gegeben, und dieses scheint mir den Weg zu bahnen zur Erklärung des schwierigen biblischen עֲלוּקָה Sprüchw. 30, 15. Bedeutet dieses nämlich nach den Verss. und Dialekten eigentlich *Blutigel*, von علق sich anhängen, so liegt es sehr nahe, es hier von einem *blutsaugenden, unersättlichen Ungeheuer* des morgenländischen Volksglaubens, wie der *Vampyr* in den abendländischen Volkssagen, zu verstehen. Und zu einem solchen paſst dann die Angabe jener Stelle vollkommen.

züglich *Bulenger adv. Magos, Opp.* (*Lugd.* 1621. *fol.*) *T. II.* S. 619 ff.

15. קִפּוֹז, arab. قِفَّازَةٌ das griechische *ἀκοντίας*, *anguis jaculus Linn.* eine kleine Schlangenart, die in Africa und *Arabien* zu Hause ist (*Lucan.* 6, 677. 9, 822) und sich von Bäumen oder sonst aus einem Hinterhalte pfeilschnell auf Menschen oder Thiere zuschnellt, und sie tödtlich verwundet, S. *Aelian. hist. anim.* 8, 13. Sie hat den Namen von קָפַז, قَفَزَ sich schnellen, springen (*Bocharti Hieroz. II;* S. 408). Dafs *Nest* und *nisten* sowohl bey den Hebräern, als bey den Arabern, Griechen und Lateinern nicht blos von Vögeln, sondern auch von vierfüfsigen Thieren, *Amphibien* und Insecten gebraucht werde, zeigt mit seiner gewöhnlichen Gelehrsamkeit *Bochart* (*Hieroz. II.* S. 413. *T. III.* S. 201, 202. *ed. Lips.*, wo er überhaupt von dieser Stelle handelt). — *und brütet über ihnen und den Jungen in ihrem Schatten*) דָּגַר versammeln, häufen, insbes. vom Vogel, der seine Eyer oder Küchlein versammelt, und darüber brütet. S. Jer. 17, 14, und im Chald. Hiob 39, 14 *Targ.* und *Bocharti Hieroz. II.* S. 81. 409. 415, mit Rosenmüller's Anmerkk. *T. II.* S. 632. 33. *ed. Lips.*, wo Michaëlis schiefe Ansicht des Wortes mit starken Ausdrücken zurückgewiesen ist. Wohl nur aus Versehen ist sie daher in der 2ten Ausgabe der Scholien stehen geblieben. Auch *Juda ben Karisch* hat die obige Erklärung. Er vergleicht das chald. דְּגוֹרִין Haufen, und erklärt es dann durch تكويم وتكديس *häufen, aufhäufen.* Bochart fafst דָּגַר vom Ausbrüten der Eyer, und nimmt daher ein *Hysteron-proteron* an, בקעה ודגרה *sie spaltet die Eyer, nachdem sie darüber gebrütet.* Lieber möchte ich aber דגר hier von dem Wärmen (*fovere*) der Jungen verstehen. So auch *Saad.* وحضنهم ذوات البيض und sie brütet über den Jungen, حضن *incubuit pullis et ovis* (nicht *eneravit*, nach Paulus). Die

Eyer der Schlangen sind übrigens nach den Zeugnissen der Naturkundigen bey Bochart, wie eine Halskette aufgereiht. *Schatten* blos für Schutz, aber vom Vogel hergenommen.

16. *Forscht im Buche Jehova's*) Der Dichter scheint sich das Einlegen seines Orakels in eine Sammlung von Orakeln und heiligen Schriften zu denken, aus denen die Nachwelt einst die Richtigkeit seiner Weissagung beurtheilen könne. Gegen das Ende des Exils war ja auch ohne Zweifel schon ein Anfang mit Sammeln und Redigiren der Nationalliteratur gemacht worden, und es fing an, sich ein heiliger *Codex* zu bilden. Eine spätere Spur von einer Sammlung im A. T. selbst s. Dan. 9, 2, wo von סְפָרִים die Rede ist, in denen das Buch Jeremia enthalten sey. Der Sprachgebrauch von דָּרַשׁ, der sich dem *ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς* (Joh. 5, 39, vgl. 7, 52) nähert, setzt auch schon eine Zeit voraus, wo man anfing, ein Studium aus den heiligen Schriften zu machen. Die Construction mit מֵעַל kommt nicht weiter vor, erklärt sich aber aus der ähnlichen mit עַל 2 Chron. 31, 9 eig. forschen bey jemandem. — *Keines von diesen bleibt aus*) Vitringa versteht dieses allgemein von den verschiedenen Schicksalen, die Edom treffen sollten, so daſs die *Feminina* אַחַת und הֵנָּה als *Neutra* genommen werden. Aber aus allem Folgenden sieht man, daſs von den Thieren die Rede ist,

כִּי פִי הוּא צִוָּה
וְרוּחוֹ הוּא קִבְּצָן

In diesen Worten erregt es bedeutende Schwierigkeit, daſs im ersten Gliede bey פִי ein *Suffixum* oder Genitiv vermiſst wird. Wenn man פִי durch: *mein Mund* erklären wollte, so würde zwar der Wechsel der Personen wenig Schwierigkeit machen, aber in dem ganzen Orakel redet der Prophet, nirgends Jehova, und eine solche Härte läſst sich auch bey dem sonst flieſsenden Style des Stückes nicht annehmen. Diese wird aber nur um weniges vermindert, wenn man mit mehreren Rabbinen רוּחוֹ

auf den Mund bezieht: *denn mein Mund befahls, und sein* (des Mundes) *Hauch bringt sie zusammen*, wo der Hauch dann für Befehl zu nehmen seyn würde. *Dathe* und *Rosenmüller* wollen das erste הוּא für s. v. a. יְהוָֹה nehmen, wie denn ältere Ausleger es geradezu mit unter den Gottesnamen aufführen, aber gewiſs mit Unrecht, wie sich jeder überzeugen kann, der die Stellen in *Simonis Onomast.* S. 549. *Glassii philol. s. ed. Dathe* S. 153 sichten will. Ich thue zur Erklärung des recipirten Textes folgende Vorschläge: 1) הוּא für *Genit.* zu פִּי zu betrachten, als eine Spur der Urform, woraus sich die *Suffixa* bildeten, wie מִימֵי הִיא Nah. 2, 9 für מִימֶיהָ. Die Veranlassung konnte hier seyn, daſs הוּא allerdings gern nachdrücklich von Gott steht. Dagegen ist nur, daſs der genauere Parallelismus aufgehoben, und הוּא in den beyden Gliedern verschieden genommen wird. Vielleicht könnte aber 2) die Construction elliptisch seyn, so daſs hinter פִּי das *Suffixum* ergänzt würde. Daſs das *Suff.*, wenn es ein Mal gesetzt ist, das zweyte Mal fehlen kann, sehen wir in עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ 12, 2; daſs die Ellipse aber auch zurückgreift, und das vorhergehende aus dem folgenden ergänzt werden muſs, kommt nicht minder häufig vor, s. 48, 11. — Wen keine dieser Erklärungen befriediget, für den würde freylich die Conjectur פִּיו oder פִּיהוּ, (הוּ konnte wegen des folgenden ausfallen) oder פִּי יְהוָֹה (als Abbreviatur פי י geschrieben) sehr nahe liegen. Statt הוּא lesen 5 *Mss.* יהוה, worin vielleicht eine Spur der Lesart פיו הוא liegen könnte. — Der *Geist* Gottes für die göttliche Kraft, die im Weltall wirkt Hiob 26, 13. Zach. 4, 6.

Kap. 35.

1. Die Ausdrücke von V. 1. 2, daſs die Wüste sich freue, und schön aufgrüne, nimmt man gewöhnlich eigentlich von dem verwüsteten Judäa, welches nun frohlocken und wieder aufgrünen solle. Allein nach Analogie

der genauen Parallelstellen 41, 17—19. 44, 3. 4. wird es nicht so, sondern als allgemeines Bild eines für die unglückliche Nation aufblühenden Glücks zu betrachten seyn. Diese ist es auch, von der es im letzten Gliede des zweyten Verses heiſst: *sie schauen die Pracht* u. s. w. Die Wüste, die sich freut und aufgrünt, ist das Volk. — *Deſs freuet sich die Wüste*) Das *Suffixum* ם in יְשֻׂשׂוּם löse man (mit *Kimchi* und *Sal. ben Melech*) auf in בָּם (s. die Analogieen Lehrgeb. S. 730), sofern sonst die *Verba gaudendi* nicht ganz sicher mit dem Accus. des Objects construirt werden (s. jedoch 65, 18) und beziehe dieses auf das Vorhergehende, näml. den Inhalt von Kap. 34, die göttlichen Strafgerichte über die Feinde Jehova's, wie es schon *Piscator* und *Junius* gethan haben, und es gar keine Schwierigkeit hat. Absurd ist freylich die Erklärung, welche *Rosenmüller* als die des *Aben Esra* angibt: die (edomitische) Wüste wird sich über jene Thiere freuen. Allein deshalb ist nicht die Auffassung des ם als *Suffixum* überhaupt zu verwerfen. Uebrigens billigt Aben Esra selbst diese Erklärung nicht: und es ist ihm darin zu viel geschehen. Er hält es nämlich für das *Nun paragogicum*, יְשֻׂשׂוּן, welches des folgenden מ wegen sich assimilirt habe, welche Meinung auch Kimchi zur Wahl gibt und, falls man die obige verwerfen will, auch die annehmlichste ist, wiewohl das von *A. E.* angeführte פְּדוּיִם 4 Mos. 3, 49 s. v. a. פְּדוּיֵן („wegen des folgenden מ") noch nichts beweist, denn dort hat das ם Analogie, welches hier nicht der Fall ist. — Auf letztere Weise faſsten es wahrscheinlich die Verss., die es alle auslassen, woraus ich aber nicht mit *Kennicott* (zu Lowth *de sacra poësi* S. 238), dem *Lowth*, *Eichhorn* u. A. folgen, es für einen Schreibfehler halten möchte, den der Custos von מִדְבָּר veranlaſst habe.

Der Name der Blume חֲבַצֶּלֶת, der nur hier und Hohesl. 2, 1 vorkommt, wird von *Kimchi*, *Aben Esra*, *Gr. Venet.* durch: *Rose* gegeben, von den ältern Auctoritäten

aber, als *LXX. Vulg. Targ.* bey Jes. durch: *Lilie*, oder *Narcisse. Saad.* und *Abulwalid:* النرجس. *Targ.* im Hohenl. נרקיס (lies נרקוס). Die Erklärung durch *Rose* ist nun offenbar ganz auszuschliessen, da die Etymologie und Verwandtschaft mit בצל Zwiebel auf ein Zwiebelgewächs schliessen läſst. ח wird öfter den *Trilitteris* vorgesetzt, um *Quadrilitera* zu bilden, z. B. חַשְׁמַנִּים Ps. 68, 32 = שְׁמֵנִים die Fetten, Reichen, חֲנָמַל Ps. 78, 47 = نملة Ameise, und חִדֶּקֶל = ܕܩܠܬ Tigris (vgl. Lehrgeb. S. 863). Von *Lilie* und *Narzisse* wird aber letzteres vorzuziehen seyn, sofern für ersteres sonst der Name שׁוֹשַׁנָּה da ist, ferner die *Narzisse*, eine im Orient häufige, und auch bey den neuern morgenländischen Dichtern beliebte Blume ist, die gerade in der Ebene von Saron (Hohesl. 2, 1) häufig gefunden wird, s. *Chateaubriand itineraire II*, S. 122. Im Talmud findet sich ein sehr ähnliches Wort חלבצין *Mischna Schebiith* 7, §. 2, aber seine Erklärung ist noch zweifelhafter, als die unseres Wortes, und man sieht aus dem Zusammenhange nur soviel, daſs es ein perennirendes Gewächs seyn müsse, welches Menschen und Thieren nicht zur Nahrung gereicht (vgl. *Guisius* in *Surenh. Mischna T. I.* S. 182). Der syrische Uebersetzer hat hier das ähnliche Wort ܡܥܠܝ ܣܬܘܐ, welches nach den syrisch-arabischen Grammatikern die *Herbstzeitlose* bezeichnet, eine auch bey uns bekannte crocusartige, im Herbst auf den Wiesen weiſs und hell-violet blühende Blume, die aus einer Zwiebel hervorwächst (*Colchicum autumnale Linn.*). *Bar Bahlul:* ܡܥܠܝ ܣܬܘܐ ܘܟܪܟܡܐ, ܕܐܝܬܝܗ ܗܘ السورنجان ܘ اللعبة ܡܛܠ ܕܗܘܐ ܒܣܬܘܐ ܗܘ ܗܝܢ: ܗܪܡܘܕܩܛܝܠܘܣ ܘܗܪܡܘܕܐܩܛܘܠܘܢ ܘܐܪܙܐ ܗܘܕܩܛܝܠܘܣ ܕܡܢ ܕܡܘܬܐ ܗܘ ܒܠܩܬܐ ܗܘܕܩܛܘܠܘܣ d. i. *Hermaloitho* und *Hermesfinger* (ἑρμοδάκτυλος) *) ist die *Herbstzeitlose*

*) Nach Sprengel (*hist. rei herbariae I*, S. 218) bey den [illegible] Griechen für *Iris tuberosa*.

(*Surandschan*) *), *ein Provinzialismus nach dem Werk des Ali* **), *nach Bar Seruschai bedeutet es die Lilie. Auf Persisch lautet es Schamlideg, Dumbelideg, auch die Surandschan-Rose. Die Wurzel davon wird aber Surandschan genannt.* In einem anderen anonymen Oxforder Lexicon (*Cod. syr. no.* 117 bey Uri) steht ganz kurz: ܚܡܨܠܝܬܐ (ܣܘܣܢܐ) سورنجان لغة شامية *Hamzalaitho beym Jesaia ist die Herbstzeitlose, nach einem Provinzialismus des (eigentlichen) Syrien.* Durch سورنجان ist es auch beym *Thomas von Novaria* gegeben, bey *Ferrarius* S. 174 blos durch: *lilium.* Auf jeden Fall ist nun auch das hebräische Wort *eine aus einer Zwiebel wachsende Wiesenblume, sey es Narzisse, oder Zeitlose!*

2. גִּילַת וְרַנֵּן für גִּילָה וְרַנֵּן, vgl. 33, 6. — *sie schauen die Pracht Jehova's*) vgl. 40, 5. 9. 60, 1.

3. Vgl. für den Ausdruck Hiob 4, 4, für die Sache und Ausdruck zugleich unten 40, 29—31. Ps. 84, 8.

4. Vgl. 40, 10. — נִמְהַר eig. eilig fliehend, für: furchtsam. Ueber die öftere Verwechselung dieser Begriffe s. zu 30, 16.

5. Lauter Bilder von dem fröhlichem Eifer der Rückkehrenden, wo jeder seines Leidens und Gebrechens vergiſst. Aehnlich oben 33, 23: *selbst die Lahmen rauben Raub.* Ps. 84, 7 von der Sehnsucht der Pilger nach Jeru-

*) Ueber سورنجان s. *Avicennae can.* S. 220 und *Sprengel* a. a. O. S. 244, wo gezeigt wird, daſs unter diesem Namen mehrere verwandte lilienartige Blumen, *Iris tuberosa* und *Colchicum autumnale*, zusammen begriffen worden sind.

**) Die Abbreviatur ܒܥ weiſs ich noch nicht sicher aufzulösen. ܥ ist ܥܢܝܢܐ, ܒ der Anfangsbuchstabe des Autor, und das Ganze ein hier zitirtes Erklärungsbuch. Mehrere Zitate passen auf das *Lexicon* des *Bar-Ali*, andere aber wieder nicht, wie z. B. dieses, weshalb die Entscheidung noch anstehen mag.

salem: *gehend wachsen sie an Kraft, bis sie vor Gott erscheinen in Zion.* Minder kühn ist dasselbe unten 42, 16 ausgedrückt.

6. Vgl. 43, 19. 20. 48, 21. 49, 10. 11.

7. Um die eigenthümliche Schönheit des Gegensatzes in den Worten: הַשָּׁרָב לַאֲגַם וְהָיָה richtig aufzufassen, wird es nothwendig seyn, das Phänomen, von welchem hier die Rede ist, zumal es unseren Gegenden fremd ist, etwas genauer kennen zu lernen.

Der Name שָׁרָב, arab. سراب, bezeichnet nämlich eine merkwürdige Naturerscheinug, welche vorzüglich die Steppen des Orients darbieten, und welche von älteren und neueren Bewohnern und Besuchern des Orients gekannt und beschrieben, auch der Aufmerksamkeit der Physiker nicht entgangen ist. Unsere Sprache hat dafür, weil uns die Sache fehlt, kein Wort, aber in Frankreich kennt man sie unter dem Namen *mirage*. Sie besteht darin, dafs, wenn man zu Mittag bey starker Sonnenhitze auf die Wüste hinsieht, theils alles in einer zitternden, flimmernden Bewegung erscheint (ein Phänomen, was auch uns nicht unbekannt ist, und in den schnell aufsteigenden Dünsten seinen Grund hat), theils die ganze Ebene oder ein Theil derselben den Anblick einer Wasserfläche, auch wohl einzelner kleiner Seen und Sümpfe darstellt; und zwar so täuschend, dafs der kundigste Reisende oft kaum seinen Augen traut, der unerfahrne oft getäuscht wird und zu Grunde gehen kann, wenn er sich durch den schnell verschwindenden Schein in die Wüste locken läfst. Das Phänomen ist offenbar mit der *Fata Morgana* auf der See verwandt, welche von denselben Gründen herrührt, auch im Französischen mit demselben Namen bezeichnet wird. Auf diese Täuschung wird nun von den Arabern öfters angespielt; *Cor. Sur.* 24, 39:

die Werke der Ungläubigen sind dem Serab in der Wüste gleich,
der Durstende hält ihn für Wasser, bis er hinkommt, und findet, daſs es nichts ist.

Vit. Tim. T. II. S. 676: علا الفضا كسراب بقيعة الظمان ما يحسبه *sie füllten das Feld, gleich dem Serab der Ebene, den der Durstige für Wasser hält.* Daher das arab. Sprüchwort: يختاض على عرض السراب *er jagt der Beute des Serab nach* (*Erpenii tiroc. ling. arab. ed. Gol. p.* 92), und اكذب من يلمع *lügenhafter als der Wasserschein* (*Schultens* zu Hiob S. 181), wo يلمع s. v. a. سراب ist. *Haririi Cons. VI.* S. 278. *ed. Schultens*: لا يخدعنك لموع السراب *laſs dich nicht täuschen vom Flimmern des Serab.* Ebenso *Consessus V. p.* 170, wo der Scholiast *Teblebi* bemerkt: *Serab esse speciem aquae, quae in deserto apparens ad splendorem solis tempore meridiano, fluat liberius in superficie terrae, haud secus ac aqua fluens.* S. ferner *Lebid Moallaka* V. 15. 53. *H. A. Schultens Elnawâbig* no. 30 und S. 141. *de Sacy gramm. arabe II.* S. 158. *Ibn Doreid* S. 194, und Erläuterungen darüber bey *Hyde* zu *Peritsol. itin.* 16. *Golius ad Alfraganum* S. 111. *Reiske ad Taraphae Moallaka* S. 49. *Gelaleddin* zu *Cor.* a. a. O. S. 483. *ed. Maraccii. Chr. B. Michaëlis* in *Pott Sylloge Commentat. theol. III.* S. 41—45. Zuweilen kommt neben سراب bey arabischen Schriftstellern آل *Dunst* vor (z. B. *vit. Tim. II.* S. 672); welches Einige für gleichbedeutend damit halten (wo man es dann durch *das Zurückweichende* auffassen könnte), Andere für verschieden erklären, wo es dann wahrscheinlich das Flimmern bedeutet, welches von dem Phänomen des Wasserspiegels verschieden, aber damit gewöhnlich verbunden ist, auch von Einer Ursache herrührt. Von den Klassikern gedenkt dieses

Phänomens *Curt. VII, 5,* bey Erwähnung des Zuges, welchen Alexander d. Gr. über den Oxus zu den Sogdianern unternahm: *arenas vapor aestivi solis accendit: quae ubi flagrare coeperunt, haud secus quam continenti incendio cuncta torrentur. Caligo deinde immodico terrae fervore excitata lucem tegit, camporumque non alia quam vasti et profundi aequoris species est*". Unter den neuern Reisenden, die es beobachtet haben, sind vorzüglich *Shaw* (Reisen S. 375), Radzivil (*Itin. Orient.* S. 151) u. A. bey Oedmann (verm. Sammlungen Th. 5. S. 130); ferner *Clarke* (*Travels T. II.* S. 295 ff.), *Belzoni* (*Travels and Operations in Egypt and Nubia* S. 196), und von den Begleitern der ägyptischen Expedition besonders *Gaspard Monge* (*Memoires sur l'Egypte P. II.* S. 169). Alle diese Beobachter reden einstimmig von der außerordentlichen optischen Täuschung, die dieses Phänomen verursacht, so daſs sich, wie auf wirklichem Wasser, Häuser, Bäume und alle Gegenstände auf das deutlichste abspiegeln. *De Sacy* (*Chrestom. arabe III.* S. 38) führt eine Stelle aus dem *Coutier de l'Egypte no.* 31 an, wo einige französische Generale bey einer Recognoscirung am See *Menzaleh* folgende Bemerkung machten: *l'ardeur du soleil étoit excessive et rendoit les illusions du mirage si semblables à la réalité, qu'on fut plusieurs fois sur le point de s'égarer. Ce phenomene — s'est offert plusieurs fois a nos yeux dans le desert: on ne sauroit croire, combien le sentiment de la soif est irrité par ce jeu de la lumiére, qui fait paroitre l'image de l'eau au milieu d'une espace aride.* In *Indien* haben die Engländer die Erscheinung beobachtet, daſs sich die Wüste wie ein groſser See mit Inseln darstellt (s. geograph. Ephemeriden. 1816. Febr.). In Africa beobachtete es Lichtenstein (Reisen im südl. Africa Th. 1. S. 272 ff.). In Europa scheint sie nur im *südlichen Frankreich* Statt zu haben, weshalb auch nur die französische Sprache Ausdrücke dafür hat. In den *Merveilles et beautés de la nature en*

France (s. Morgenblatt 1816. *no.* 231) heifst es: „die Bauern von Creu in der Provence kennen diese Erscheinung sehr gut. *Lou tems si mirailou* (das Wetter spiegelt sich) sagen sie in einem ziemlich gleichgültigen Tone, wenn die Ebene von Creu anfängt, sich in der Ferne dem Anscheine nach in einen See zu verwandeln. Dieser merkwürdigen Erscheinung geht immer eine andere vorher, nämlich: das in der Luft verbreitete Tageslicht fängt an sich zu bewegen und zu zittern, und bald nachher bietet die Fläche den Anschein einer grofsen Wasserfläche dar, wo immer die entfernten Gegenstände, wie in einem Spiegel erscheinen. Dieses täuschende Bild ist aber nur in der unteren Luftregion vorhanden; begibt man sich an einen erhabenen Ort, so verschwindet dieses schöne Schauspiel, und man sieht die Gegenstände nicht anders, als sie wirklich sind." „Am täuschendsten ist die Erscheinung an Orten, wo der Boden mit Salztheilen bedeckt ist." „Das Gard und Bouches du Rhone-Departement bieten im Sommer ziemlich oft jene Erscheinung dar u. s. w." Noch vor Kurzem hat Herr Prof. *Erdmann* zu Kasan diese Erscheinung in den Steppen des Saratow'schen und Astrachan'schen Gouvernements genau beobachtet, und in Gilbert's Annalen B. 28. St. 1. S. 1 ff. beschrieben, wozu ein Anhang (vom Herrn Prof. *Frähn*) viele Stellen orient. Schriftsteller über diese Erscheinung enthält. In dem 3. und 4. Bande desselben Werkes finden sich mehrere Aufsätze über diese irdische Strahlenbrechung und deren Gesetze.

Der Sinn ist hiernach: der *scheinbare* See in der glühenden Wüste, die Verzweifelung des Wanderers, wird zum *wirklichen*, und gewährt ihm Erquickung und Segen. Jede Uebersetzung kann hier nur unvollkommen folgen. Vielleicht: das Wasserbild wird Wasser, oder nach einem *Quid pro quo*: das Sand-Meer wird zum Meere. Der Chald. und *Saadia* haben es in ihrer Sprache beybehalten: שַׁרְבָּא, سراب. *Hyde* a. a. O. hält das

Nun's

arab. Wort سرب für persischen Ursprungs, *facies aquae* (سر آب); welche Meinung dadurch unterstützt wird, dass es im Arabischen keine recht schickliche Etymologie gibt (der Schol. zum *Hariri* leitet es von سرب *libere exspatiatus est* ab), und nach welcher man dann auch schon hier im Hebräischen ein von den Persern entlehntes Wort annehmen müsste.

In der Schakalen Wohnung) Vor רִבְצָהּ ist אֲשֶׁר zu ergänzen. Das *Suffixum* aber steht für ־ָם, in Bezug auf den sogenannten *Pluralis inhumanus* der Grammatiker. — *wohnt Rohr und Schilf*) eig. ist eine Wohnung für Schilf und Rohr. חָצִיר hier ohne Zweifel: Wohnung, und bildet einen Gegensatz zu נְוֵה תַנִּים, gerade wie oben in unserem Orakel 34, 13 חָצִיר als Synonym neben נְוֵה steht, nur dass die Uebertragung etwas kühner ist. So schon *Aben Esra, Kimchi* und *Vitringa*. LXX ἐπαύλεις καλάμου καὶ ἕλη. חָצִיר Gehöfte, ist ebenso gebraucht, wie sonst בַּיִת, vgl. Hiob 8, 17: בֵּית אֲבָנִים. *Rohr* und *Schilf* steht nur in *bewässerten* Gegenden (2 Chron. 19, 6), wie z. B. Aegypten. Daher Hiob 8, 11:

kann Schilf (גֹּמֶא) wachsen ohne Sumpf
und Sumpfgras ohne Wasser?

Eine andere Erklärung: Gras (חָצִיר) *und* Rohr und Schilf, wobey לְ als Zeichen des Nominativs genommen wird, kann dagegen wenig in Betracht kommen. Falsch aber sind die Erklärungen: *das Gras wird in Rohr und Schilf verwandelt werden*; denn in der Wüste wächst auch kein Gras, und: *Gras wächst statt Rohr und Schilf*, so dass Rohr und Schilf Bezeichnung von Wüsten wäre (Ps. 68, 31), das Gras aber als Product schöner Auen. Denn Rohr und Schilf wächst zwar auch wohl in sumpfigen *Einöden*, allein die Wüste, von der hier die Rede ist, war eine glühende *Sand*wüste, in der es an Wasser gänzlich fehlt, und die daher nicht als mit Rohr und Schilf bewachsen bezeichnet werden kann.

Der Sinn ist: die Sandwüste wird bewässert werden, so dafs daselbst Gewächse wachsen, und ihren Sitz haben (חָצִיר), die nur an Bächen und in den bewässerten Gegenden zu Hause sind.

8. *Dort ist Bahn und Strafse u. s. w.)* die sonst in der Wüste nicht ist. Vgl. 40, 3. 49, 11. 62, 10, und oben 11, 16. Der Grund, weshalb die Strafse *heilig* heifsen oder seyn soll, wird sogleich hinzugefügt, nämlich, weil kein Unreiner sie betreten soll. So heifst es unten 52, 2. 11, dafs kein Unreiner d. i. Profaner und ungelehrter Unreines im neuen Jerusalem seyn solle, vgl. Ezech. 44, 9. Zach. 14, 20. Offenb. 21, 17. — S. auch oben 1, 26. 4, 3. 6, 13. Die masorethische Abtheilung, welche nach לָמוֹ den Athnach setzt, gibt den bequemsten Sinn, der auch in der Uebersetzung ausgedrückt ist. הוּא geht dann auf דֶּרֶךְ (welches *comm.* ist und zwar *masc.* 1 Sam. 21, 6) oder לָמוֹ. *Lowth* und *Dathe* verlassen die Accente und erklären: und er (Gott) gehet ihnen den Weg, *praeit ipsis viam*, oder geht *mit* ihnen den Weg, wie 40, 3 und öfter; aber es ist ohne Beweis, dafs ל so gebraucht werden könne. — *Selbst der Thor kann nicht irren)* vgl. 42, 16.

9. Sinn: jede Gefahr wird Gott von den Rückkehrenden entfernen. עָלָה *hinaufziehen* steht oft von der Rückkehr aus dem Exil Nehem. 7, 6. 12, 1. Esra 2, 1, auch von dem Ziehen in die Wüste Hiob 6, 18 (die man vielleicht, wie das Meer, als eine Höhe dachte). פָּרִיץ חַיּוֹת eig. ein reifsendes unter den Thieren (nach einem häufigen Idiotismus s. 29, 19), nur sollte man פְּרִיצַת חַיּוֹת erwarten. Vielleicht wurde פָּרִיץ mehr als *Substantivum*, wie etwa: Tyrann, Wüthrich gedacht, wovon kein *Femininum* im Gebrauch war. Nachher wird es erst mit dem *Masculino* יַעֲלֶנָּה, dann dem *Feminino* תִּמָּצֵא construirt (letzteres auf חַיָּה bezogen).

10. Der ganze Vers wörtlich 51, 11. — *Ewige Freude um ihr Haupt)* d. i. ihr Haupt ist von Freude

umstrahlt, ihr Angesicht glänzt von Freude. Vgl. Ps. 126, 2 von den rückkehrenden Exulanten:

da war unser Mund voll Lachens,
und unsere Zunge voll Jubels.

Gewöhnlich: auf ihrem Haupte, wo das Bild von Kränzen, oder (nach Vitringa und Rosenmüller) von Salben, die über das Haupt gegossen wurden, hergenommen seyn soll, welches mit gezwungen scheint. Die obige Erklärung haben schon Lowth und Hensler gegeben.

Kap. 36 — 39.

Der in diesen 4 Kapiteln enthaltene geschichtliche Abschnitt bildet eine erläuternde Beylage zu der jesaianischen Orakelsammlung, welche ursprünglich höchst wahrscheinlich hier geschlossen war (s. oben S. 22).

Da sich dieses Stück mit geringer Veränderung noch einmal in den historischen Büchern findet (2 Kön. 18, 13 — 20, 19), so wird hier vor allem untersucht werden müssen: wie sich beyde Texte gegeneinander verhalten? woraus sich dann zugleich die Frage: welcher Text der ältere und ursprüngliche, und welcher der entlehnte und nach jenem bearbeitete sey? beantworten wird.

Da es bey dergleichen Vergleichungen für den genauen Forscher auch auf die geringfügig scheinendsten Umstände ankommt, und die Betrachtung dieses Verhältnisses mehrerer Texte in vieler Hinsicht für die Sprachgeschichte und Kritik unterrichtend ist, so habe ich der leichteren Uebersicht wegen alle jene Abweichungen unter dem Commentar angegeben, und sie in demselben größtentheils weiter beurtheilt. Mit Berufung auf diese unten gemachten Bemerkungen über die einzelnen Varianten sollen daher hier nur die einzelnen Gesichtspuncte, unter welche sich jene Varianten ordnen lassen, angegeben werden.

Dieses sind folgende:

1) Im Jesaia ist der Text öfter *abgekürzt*, sowohl in den *Sachen*, als im *Ausdruck*. Es sind dabey Nebenumstände weggelassen, die für den Zweck minder wichtig waren (36, 2. 3. 38, 4. 5. 6. 8), oder auch der Aus-

druck gekürzt, wo ein Wort überflüssig, schleppend oder sonst entbehrlich schien (36, 2. 3. 6. 7. 11. 15. 17. 18. 19. 21. 37, 20. 21. 36. 37, 25. 38, 6, oft in demselben Verse mehrere Mal). Was hier der Text 2 Kön. mehr hat, das sind, wenn es Sachen betrifft, kleine, meistens unerhebliche, aber sicher echthistorische oder echttraditionelle, Nebenzüge, weit entfernt von denjenigen Zusätzen, die etwa die Chronik zu der früheren Relation gemacht hat, und bey welchen sich überall ein gewisser, meistens unhistorischer, Zweck und Gesichtspunct derselben zeigt. Wir haben also sicherlich in *dieser* Recension *Auslassungen* vor uns, und nicht etwa in *jener Zusätze*. Dasselbe thut sich auch in den den Ausdruck betreffenden Abkürzungen kund. Dagegen hat

2) das Buch wenigstens *Einen bedeutenden Zusatz: das Lied des Hiskia* (37, 9—20).

3) Wo im Texte 2 Kön. *kleine Schwierigkeiten* für den Leser waren, sind sie im Texte des Jesaia häufig durch kleine Aenderungen *erleichtert*, oft richtig, oft so, daſs man den Text 2 Kön., wofern man ihn nur richtig versteht, vorziehen muſs. Vgl. 36, 2. 5. 14. 15. 37, 6. 13. 17. 18. 24. 26. 38, 2. 39, 8, selbst in grammatischen Formen z. B. 36, 11. Alles irgend ungewöhnliche in der Sprache ist weggeschafft (37, 2), auch wohl kleine Zusätze zum Zwecke der Erleichterung gemacht (36, 20). Nun aber ist das Leichtere und Concinnere ein fast sicheres Kriterium des Jüngeren (s. oben die Einleitung zu Kap. 15. 16, *no. III*, und über das ähnliche Verhältniſs der Bücher der Könige und der Chronik, Gesch. der hebr. Spr. S. 39). Auch findet sich hier dieselbe Erscheinung, wie bey der Chronik, daſs die Recension im Jesaia öfter die Lesart *Keri* hat, wenn in dem Texte 2 Kön. ein *Chethib* und *Keri*, und letzteres dann das Leichtere ist (37, 24. 26. 39, 7, vgl. Gesch. der hebr. Spr. S. 40. Anm. 46).

4) In der Recension des Buches Jesaia zeigt sich das deutliche Bestreben nach einer gewissen *Gleichförmigkeit* in der Wahl der Formen und Constructionen. Ist z. B. einmal in einem Verse oder einer Verbindung der Plural, oder עַל, oder אֶל gebraucht, so ist es gewöhnlich auch das andere Mal gewählt, während in der andern Relation darin eine freyere, gleichsam nachlässigere Bewe-

dem Propheten in den Mund gelegte etwas längere Orakel (37, 22–35) betrifft, so ist darin nichts, was auf Unechtheit führte, und nur in einigen sehr bestimmten Prädictionen möchte ein Verdacht späterer Verdeutlichung durch die Tradition entstehen (37, 7. 39, 3).

Eine dritte, ohne Vergleich kürzere, Relation über diese geschichtlichen Begebenheiten findet sich 2 Chron. 32. Die Nachrichten aus 2 Kön. sind, und zwar nicht auf die geschickteste Art, ins Kurze gezogen, der Styl oft sehr nachlässig, und einiges ist aus einer anderen Quelle hinzugethan (s. über 2 Chron. 32, 32 oben S. 24), nämlich von Hiskia's Anstalten zum Behuf der Belagerung (V. 2–6, vgl. oben zu 22, 9 ff.), einer Anrede an das Volk, um ihm Muth einzusprechen (V. 7. 8) und seinen übrigen Einrichtungen (V. 27–30). Dagegen sind die Verhandlungen zwischen den assyrischen Feldherren und Hiskia ganz ins Kurze gezogen, manches, z. B. die Vertilgung der Assyrer, anders erzählt, und von dem Wunder des Jesaia am Sonnenzeiger nicht einmal gesagt, worin es bestanden habe (V. 24. 31).

Die Bearbeitung dieses Stückes bey Josephus folgt der alexandrinischen Uebersetzung von 2 Kön. mit Vergleichung der Chronik, deren Nachrichten er zuweilen zusammenschmilzt, z. B. in der Nachricht über den Untergang der Assyrer. Er combinirt damit aber auch die Nachrichten des Herodotus und Berosus über den Sanherib und dessen ägyptische Expedition. — Auf beyde, die Chronik und Josephus, soll unten in der Erklärung zugleich Rücksicht genommen werden.

Eine gedrängte Andeutung dieser Begebenheiten befindet sich auch *Sir.* 48, 17–25 (19–27).

Kap. 36.

1 Sanherib schickt, nachdem er die Vesten von Juda eingenommen den Feldherrn Rabsake mit einem Heere vor Jerusalem (V. 1. 2), welchem Hiskia eine Gesandtschaft entgegen schickt (V. 3). Gegen diese führt Rabsake eine sehr übermüthige Sprache, indem er theils Hiskia's geringe Macht verspottet, theils sein thörichtes Vertrauen auf Aegyptens Hülfe, theils der Juden Vertrauen auf Jehova, der vielmehr auf der Assyrer Seite sey (V. 4—10). Die jüdischen Gesandten, welche von diesen Reden

einen nachtheiligen Einfluſs auf das von der Mauer herab zuhörende Volk fürchten, bitten ihn aramäisch zu reden (V. 11). Er verweigert dieses aber, da er eben zum Volke zu reden habe, und richtet an dieses eine Rede, worin er ihm sein Vertrauen auf Jehova und den König zu nehmen sucht, mit den Schrecken einer langwierigen Belagerung droht, für den Fall einer Uebergabe aber in schlau gewählten Ausdrücken das Exil als etwas Wohlthätiges, wenigstens nicht zu fürchtendes, ankündigt (V. 12—20). Er erhält keine Antwort, und die Gesandten kehren in die Stadt zurück (V. 21. 22).

1. Die Expedition des Sanherib, von welcher hier die Rede ist, war ihrem letzten Zwecke nach nicht gegen Juda, sondern gegen Aegypten gerichtet, mit welchem die assyrischen Eroberer schon seit längerer Zeit in Krieg verwickelt waren (s. Kap. 18. 20. und die Einleitungen zu denselben, ferner zu Kap. 28—33). Herodot (2, 141) redet blos von seinem Zuge nach Aegyten, ohne Juda's zu erwähnen, unser jüdischer Geschichtschreiber aber erwähnt gerade hier Aegyptens nicht (vgl. jedoch 37, 25), da es ihm blos auf die Schicksale seiner Nation ankommt. Der Grund, weshalb er Jerusalem belagerte, lag in dem Abfalle des Hiskia (2 Kön. 18, 7). Nach der hier ausgelassenen Stelle 2 Kön. (s. die Note zu V. 2) demüthigte sich dieser zwar vor Sanherib, und zahlte einen mit groſser Anstrengung zusammengebrachten Tribut, aber dessenungeachtet folgte die Aufforderung Jerusalems, wahrscheinlich weil es die Assyrer bedenklich fanden, bey der Fortsetzung ihres Kriegszuges nach Aegypten eine so bedeutende, und ihnen feindlich gesinnte Stadt, wie Jerusalem, im Rücken zu lassen. Des Tributs erwähnt auch die Chronik nicht, vielleicht absichtlich, weil er eben nicht ohne ein Zuziehen der Tempelschätze, welches immer schimpflich war, hatte zusammengebracht werden können. Doch könnte es auch blos, wie

---

1. ויהי fehlt 2 Kön.

wahrscheinlich hier, wegen des Strebens nach Kürze geschehen seyn. Was die Chronik sonst von den Belagerungsanstalten anführt, die Hiskia getroffen habe (2 Chron. 32, 2 ff), ist durch Jes. 22, 9. 10. 11. wohl hinlänglich gesichert.

Sanherib heifst bey Herod. 2, 141: *Σαναχάριβος, βασιλεὺς Ἀραβίων τε καὶ Ἀσσυρίων*. Josephus muſs in seiner Handschrift die Worte *τε καὶ Ἀσσυρίων* nicht gelesen haben, da er ausdrücklich sagt (Archäol. X, 1. §. 4): *πλανᾶται γὰρ κατὰ τοῦτο Ἡρόδοτος, οὐκ Ἀσσυρίων λέγων τὸν βασιλέα ἀλλ' Ἀράβων*. Da sich beym Herodot keine vollkommene Genauigkeit in diesen Dingen erwarten läſst, und der Name *Arabien* zuweilen in sehr weitem Sinne gebraucht wird (*Relandi Palaestina* 1, 16), so lieſse sich dieses vertheidigen, aber alle heutige Handschriften lesen die Worte. Auſserdem erwähnt dieses Königs und seiner ägyptischen Kriege *Berosus* nach Josephus a. a. O.: *ἀλλὰ καὶ Βηρωσσὸς, ὁ τὰ χαλδαϊκὰ συγγραψάμενος, μνημονεύει τοῦ βασιλέως τοῦ Σεναχηρίβου, καὶ ὅτι τῶν Ἀσσυρίων ἦρχε, καὶ ὅτι πάσῃ ἐπεστράτευσατο τῇ Ἀσίᾳ καὶ τῇ Αἰγύπτῳ, λέγων οὕτως* .... (über den Schluſs s. zu 39, 1). Die Etymologie des Namens ist natürlich, wie die aller assyrischen Wörter, in dem Persischen zu suchen. Zu willkührlich aber ist die von Görres (Vorrede zum Schahnameh S. XCVII): „Sen, heilig, oder von *Sena*, Licht; darum Sennacherib wohl Senakir, Lichthalter.“ Die Sylbe *San*, die sich auch in *Sanballat* findet, kann schwerlich mit سنا Licht verglichen werden, da dieses arabischen Ursprungs ist, wohl aber mit سن *heilig*; die Sylbe *Herib* lieſse sich wohl mit هريك und هربد *Ehrwürdiger*, *Priester* vergleichen, also: heiliger Priester, wie *Sanballat* heilig-erhabener (vgl. *balideh* hoch, erhaben). Bey der priesterlichen Würde und Heiligkeit der assyrischen und persischen Könige wäre dieser Name nicht unpassend. Als Name

eines armenischen Fürsten kommt *Barhebr.* S. 265 *Bar, Sanherib* vor. — Ueber das *Heranziehen* (עָלָה) s. zu 7, 1. Wenn hier von *allen* festen Städten die Rede ist, so ist dieses gerade nicht genau zu nehmen, da außer Jerusalem noch Lachis und Libna (37, 8) übrig waren. Die Vestungen von Juda hatte Rehabeam angelegt, s. 2 Chron. 11, 6 — 12, wo deren funfzehn in Juda und Benjamin genannt werden.

2. Die vollständigere Relation nennt außer *Rabsake* noch 2 andere Feldherren *Rabsaris* und *Tartan*, hier wird nur der erstere als der Wortführer genannt. Ueber den Namen *Tartan* s. zu 20, 1. Die beyden Namen רַבְשָׁקֵה und רַבְסָרִיס scheinen allerdings mehr Namen von Aemtern, als Eigennamen zu seyn, nämlich רַבְשָׁקֵה, رب شقا aramäisch s. v. a. שַׂר הַמַּשְׁקִים Obermundschenk (Luther: der Erzschenke), und רַב סָרִיס eig. رب سريسا Oberster der Verschnittenen. Zwar sind dieses nicht Kriegs- und

2. Vor diesem Verse steht 2 Kön. 18, 14: Da sandte Hiskia, der König von Juda, an den König von Assyrien nach Lachis und liess sagen: ich habe mich vergangen, wende dich von mir: was du mir auflegest, will ich tragen. Da legte der König von Assyrien dem Hiskia, König von Juda, dreyhundert Talente Silbers auf, und dreyssig Talente Goldes. 15: Und Hiskia gab alles Silber, das sich fand im Hause Jehova's und in den Schätzen des Königs-Hauses. 16: Zu dieser Zeit nahm Hiskia (das Goldblech) von den Thüren des Tempels Jehova's und von den Pfosten, welche Hiskia, der König von Juda, überzogen hatte, und gab es dem König von Assyrien.

אֶת־רַבְשָׁקֵה) 2 Kön. אֶת־תַּרְתָּן וְאֶת־רַב־סָרִיס וְאֶת־רַבְשָׁקֵה

מִלָּכִישׁ יְרוּשָׁלַיְמָה אֶל־הַמֶּלֶךְ) 2 Kön. מִן־לָכִישׁ אֶל־הַמֶּלֶךְ יְרוּשָׁלָיִם

וַיַּעֲמֹד) 2 Kön. וַיַּעֲלוּ וַיָּבֹאוּ יְרוּשָׁלַיִם וַיַּעֲלוּ וַיָּבֹאוּ וַיַּעַמְדוּ

בִּמְסִלַּת) 2 Kön. אֲשֶׁר בִּמְסִלַּת.

Feldherrenstellen, sondern Hofämter, aber es war auch morgenländische Sitte, und ist es noch heut zu Tage, dafs Grofsbeamte des Hofes den König als Feldherrn in den Krieg begleiteten, und umgekehrt, dafs Feldherren mit einträglichen Hofämtern begnadigt wurden, und von ihnen den Titel führten. So erscheinen Jer. 39, 3 im Gefolge des Königs von Babel *Sarsechim*, der Oberste der Verschnittenen (רַב סָרִיס wie hier), und Nergal Sarezer, der Oberste der Mager (רַב מָג); so ward der königliche Mundschenk Nehemia als jüdischer Statthalter ausgesandt; so erscheint, um der neuern Perser und Türken nicht zu erwähnen, bey *Barhebr.* S. 516 im mogolischen Heere der Emir *Buka*, königlicher Oberbäcker, als Feldherr (ܒܘܩܐ ܐܡܝܪܐ ܕܗܘܐ ܪܒ ܢܚܬܘܡܐ ܗܘܐ der Emir *Buka*, welcher Oberbäcker war). Vgl. *Brisson de regio Persarum principatu I, p.* 66. 138 (*ed. Sylb.* 1595). Wahrscheinlich waren diese assyrischen Feldherren gewöhnlicher bey ihren Amtsnamen benannt worden, als bey ihren Eigennamen, so dafs nur jene zur Kenntnifs der Hebräer kamen, von denen sie auch wohl für Eigennamen genommen wurden. Besondere Bemerkung verdient hier noch, dafs hier und Jer. 39, 3 die nicht ganz hebräischen Formen, wie רַב סָרִיס, רַבְשָׁקֵה, רַב מָג gebraucht sind, so dafs man sie wahrscheinlich so beybehielt, wie man sie aus dem Munde der Assyrer auf aramäisch hörte (s. zu V. 11).

Was die übrigen Abweichungen des Textes von 2 Kön. betrifft, so hat der Ueberarbeiter den früheren allerdings schleppenden Text nicht unzweckmäfsig gekürzt. Das vollständige מִן־לָכִישׁ ist wahrscheinlich seiner Ungewöhnlichkeit wegen in מִלָּכִישׁ zusammengezogen worden, denn מִן kommt fast nur vor dem Artikel vor (s. *Nolde concord. partic.* S. 510). יְרוּשָׁלַמָה ist das deutlichere und bezeichnendere.

Lachisch (לָכִישׁ) war schon eine alte cananitische

Königsstadt (Jos. 10, 31), welche dem Stamme Juda zufiel, in dessen ebener Gegend sie lag. Nach 2 Chron. 11, 9 hatte sie Rehabeam befestigen lassen. Eusebius setzt sie 7 römische Meilen von Eleutheropolis in den Landstrich Daromas (דָּרוֹם Süden), so daſs sie etwa 5 deutsche Meilen von Jerusalem auf dem Wege nach Aegypten hin lag. Josephus drückt sich hier so aus, als ob Sanherib geradezu gegen Aegypten gezogen sey: ἀλλ' αὐτὸς μὲν ἐστράτευσεν ἐπ' Αἰγυπτίους καὶ Αἰθίοπας, τὸν τε στρατηγὸν Ῥαψάκην μετὰ πολλῆς ἰσχύος σὺν καὶ δυσὶν ἄλλοις τισὶν ἐν τέλει κατέλιπε, πορθήσοντας τὰ Ἱεροσόλυμα. Ueber das Topographische der Gegend von Jerusalem s. zu 7, 2.

3. Der Nebenumstand 2 Kön., daſs die assyrischen Fürsten zuerst den König heraus rufen lassen, ist hier ausgelassen. Von des hier genannten *Eljakim* Einsetzung in sein Amt, und von Sebna's Absetzung s. oben 22, 15—25 und bes. S. 694. Für אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת setzen die *LXX* ganz richtig: οἰκονόμος, aber Josephus völlig willkührlich τὸν τῆς βασιλείας ἐπίτροπον, was einen falschen Begriff gibt. שֶׁבְנָא ist in unserem Abschnitte hier und V. 11. 22. 37. 2, immer mit א geschrieben, wie 22, 15; 2 Kön. auch zuweilen mit ה (18, 18. 26), wobey das Streben unseres Ueberarbeiters nach Gleichförmigkeit nicht zu verkennen ist. Dieser *Sebna* war jetzt סֹפֵר d. i. königlichen Geheimschreiber, Staatssecretär (2 Sam. 8, 17. 20, 25. 2 Kön. 12, 11), der öfter eine Art Kanzley unter sich hatte, und mit dieser die Ausfertigungen im Namen des Königs machen lieſs. Bey den Persern heiſst dieser Beamte دواتدار *Dewattar* eig. Tintenfaſs-Führer (Olear. pers. Reisebeschr. II, S. 446), bey den Türken entspricht der *Re-is ol Kuttab*, Haupt der Schreiber, welches mit dem *Reis-Effendi* Eine Person ist. S. v. Hammer Staats-

3. וַיֵּצֵא אֵלָיו) 2 Kön. וַיִּקְרְאוּ אֶל־הַמֶּלֶךְ וַיֵּצֵא אֲלֵיהֶם.
שֶׁבְנָא) 2 Kön. שֶׁבְנָה.

verfassung des osmanischen Reichs II, S. 109, vgl. Paulsen Regierung der Morgenländer S. 292. Davon verschieden ist הַמַּזְכִּיר der *Kanzler*, welcher die Protocolle führte und die Reichsgeschichte schrieb, *ὑπομνηματόγραφος*, bey den Persern واقعة نويس *Waka Nuvis* (s. *Chardin Voyage T. V.* S. 258 mit *Langlès* Anm.) vgl. Herod. 6, 100. 7, 90 und Paulsen a. a. O. S. 290.

4. Der *grosse König*, ein stolzer Beyname, wie *König der Könige* (s. zu 10, 8), den auch die Könige von Persien sich gern beylegten, so dass sie selbst von den Griechen vorzugsweise *μέγας βασιλεύς* (Arist. Plutus V. 170 und das. die Ausleger), *βασιλεὺς ὁ μέγας* (Arist. Vögel V. 486. Acharn. V. 65. 113) genannt wurden. Auch die Könige in Yemen nannten sich الملك الاعظم *der grosse König* (Pococke *Spec. hist. Arabum* S. 67. ed. *White*). Bey späteren orientalischen Schriftstellern braucht man es zur Bezeichnung für: *Kaiser* z. B. *Barhebr.* 334: ܡܠܟܐ ܪܒܐ ܕܐܠܡܢܝܐ *der deutsche Kaiser*. In der arabischen Uebersetzung von Napoleon's Armee-Bulletins (4 Bde. 4.) ist dieses aber noch überboten, und Napoleon immer القيصر المعظم *der grosse Kaiser* genannt. — Die Wendung, wie מָה הַבִּטָּחוֹן ist häufiger bey Vorwürfen, vgl. 1 Kön. 9, 13: מָה הֶעָרִים הָאֵלֶּה *was für* (elende) *Städte sind das?*

5. Wenn man nach 2 Kön. אָמַרְתָּ liest, so ist zu erklären: *du sprichst* (*aber es ist nur ein leeres Wort*): *Rath und Kraft zum Kriege* sc. haben wir. Jene Auffassung der Worte entging dem Ueberarbeiter, und er setzte dafür das auf dem ersten Anblick leichtere אָמַרְתִּי, welches aber nicht so passend ist, denn überall ist in dieser Rede *Hiskia* angeredet, und noch öfter sind seine Worte da angeführt und widerlegt. Fälschlich haben *Koppe* und *Döderlein* verbunden: sind denn leere Worte Rath und Nachdruck im Kriege d. i. besteht denn Rath

---

5. אָמַרְתִּי) 2 Kön. אָמַרְתָּ.

und Nachdruck im Kriege in leeren Worten? עֵצָה וּגְבוּרָה sind ebenso verbunden 11, 2, שְׂפָתַיִם Lippen gibt aber häufig den Nebenbegriff thörichten Geschwätzes (Sprüchw. 24, 23. 10, 8. Ps. 106, 33).

6. Dasselbe Bild von Aegypten Ezech. 29, 6. 7, vgl. auch Jes. 42, 3. Die Vergleichung Aegyptens mit einem *Rohre* lag um so näher, da dieses dort zu Hause ist. Daſs das Rohr aber auch sonst Symbol Aegyptens sey, wie *Sanctius* und nach ihm *Vitringa* und *Rosenmüller* bemerken, dafür vermisse ich den Beweis. Sowie Rabsake von Aegypten urtheilt, thut es oben auch unser Prophet, vgl. 30, 5. 7. Man construire übrigens die Worte: אֲשֶׁר יִסָּמֵךְ אִישׁ עָלָיו וּבָא וגו׳ welcher, lehnt sich jemand darauf, in die Hand geht, und sie durchsticht, so daſs *wenn* vor יִסָּמֵךְ hinzugedacht wird, vgl. zu 5, 4.

7. Das 2 Kön. stehende תֹאמְרוּן als Anrede an das Volk, ist weit passender als das תֹאמַר, wobey die Anrede an den König gerichtet ist, nicht sowohl (nach Vitringa), weil unmittelbar folgt: Jehova wird *uns* retten, denn auch der König konnte auf diese Art communicativ reden, sondern weil hierauf von Hiskia in der dritten Person die Rede ist, welches eine Anrede an das Volk voraussetzt, nicht an den König. Dieser ganze Gedanke paſst auch weit mehr als Anrede an das Volk, um diesem in den Kopf zu setzen, daſs der Gott, dessen Höhen und Altäre Hiskia kurz vorher so eingeschränkt habe, darüber erzürnt und beleidigt seyn müsse, und schwerlich gesonnen, zur Rettung der Stadt wirksam zu seyn. Der Ueberarbeiter schrieb aber תאמר, damit alles *gleichförmig* an den *König* gerichtet sey (vgl. V. 4). Die Assyrer hatten offenbar von den Religionsreformen Hiskia's (2 Kön. 18, 4. 2 Chron. 29, 16) gehört, nach

6. חִנֵּה) 2 Kön. עַתָּה הִנֵּה.
7. וְכִי תֹאמַר) 2 Kön. וְכִי תֹאמְרוּן.
תִּשְׁתַּחֲווּ) 2 Kön. תִּשְׁתַּחֲווּ בִּירוּשָׁלָםִ.

welchen namentlich die illegalen Höhenopfer verboten und auf den ausschliefslichen Cultus im Tempel gedrungen wurde. Sie mifsverstanden dieses, oder wollten es mifsverstehen, und konnten in jedem Falle dadurch auf das Volk wirken, dessen Anhänglichkeit an diese Höhenopfer die ganze frühere Geschichte bezeugt, und welches vielleicht auch in der Vertilgung dieses bis dahin geduldeten Cultus eine die Gottheit beleidigende Bilderstürmerey fand. In der ganzen Rede ist übrigens eine Art von Ellipse: wenn du sagst — (so mufs man entgegnen): ist es es nicht —? So auch im Syrischen häufig *Barhebr. Chron. p.* 418: *Wenn du aber von Jerusalem sagst, dafs dieses der Ort eurer Anbetung sey* (so erwiedere ich) ܐܦ ܗܘ ܕܘܟܬ ܣܓܕܬܢ *es ist auch der Ort unserer Anbetung.* — In der Parallelstelle 2 Chron. 32, 12 ist die etwas verworfene Construction dieses Verses ganz mifsverstanden, so dafs der Vers nicht auf Jehova, sondern auf Hiskia geht. *Siehe! derselbe Hiskia hat seine* (Jehova's) *Höhen und seine Altäre abgeschafft, und sprach zu Juda und Jerusalem: vor Einem Altare sollt ihr anbeten und auf ihm räuchern.* Der Anfang ist hier weggelassen, und der Vers mit einem anderen in Verbindung gesetzt, der hier als V. 12 steht, wo von Hiskia die Rede war. Die Erwähnung des Einen Altars bezieht sich auf die im Deuteronomium so scharf anbefohlene Einheit des Cultus (5 Mos. 12, vgl. de Wette's Beyträge I, S. 285 ff.). Ueber die Zusammensetzung *Juda* und *Jerusalem* s. zu 1, 1.

8. הִתְעָרֶב eig. lafs dich ein *sc.* in einen Wettstreit, oder eine Wette (wie Clericus erklärt). וְאֶתְּנָה לְךָ eig. *so dafs ich dir gebe.* Er will nicht sagen, dafs er nicht 2000 Mann überhaupt aufbringen werde, sondern 2000 Mann, die als Reiter dienen konnten. Die Juden hatten zwar unter Ahas einige Reiterey (2, 7), und auch unter

---

8. אֶת־הַמֶּלֶךְ אַשּׁוּר 2 Kön. (בַּמֶּלֶךְ אַשּׁוּר.

Hiskia hielt eine Partey im Staate viel darauf (30, 16), aber die Nation im Ganzen war im Reiterdienst ungeübt; und Hiskia, ein theokratischer Regent, wird diese Art von Kriegsdienst nicht gefördert haben. אם תוּכַל לָתֵת לָךְ eig. wenn du dir darauf liefern kannst. — Die Verbindung הַמֶּלֶךְ אַשּׁוּר mit dem Artikel vor dem *Nomen regens* hat unser Ueberarbeiter hier für אֶת מֶלֶךְ אַשּׁוּר und unten V. 16 für den Nominativ gesetzt. Obgleich dieses, wenn der Genitiv ein *Nomen proprium* ist, auch in älteren Schriftstellern vorkommt (1 Mos. 31, 5. 24, 67. Lehrgeb. 657), so gehört doch diese unregelmäſsigere Artikelsetzung im Allgemeinen im Hebr. und Arabischen der späteren Sprache an.

9. פַּחַת אַחַד עַבְדֵי הַקְּטַנִּים für פַּחַת אֶחָד מֵעַבְדֵי וְגוֹ׳ einen Befehlshaber von den geringsten Knechten meines Herrn. Der doppelte *stat. constr.* für das Substantiv und Adjectiv, wie פַּחַת אַחַד, ist übrigens ohne ähnliches Beyspiel. פֶּחָה Unterstatthalter, Verwalter einer Provinz unter den Satrapen (אֲחַשְׁדַּרְפָּן), war eig. ein Civilbeamter, der aber auch Militärgewalt hatte, wie etwa die Pascha's und Bay's der Pforte beyde Gewalten verbinden. Er wird hier als einer der geringsten Diener des Staates bezeichnet, und wirklich ward Judäa nach dem Exil nur einem einzigen solchen Unterstatthalter (פֶּחָה), nämlich Nehemia, unterworfen. Man darf nicht construïren: einem Befehlshaber der geringsten Knechte meines Herrn, so daſs letzteres auf schlechtere, geringere Truppen ginge. Die Knechte des Königs sind *Beamte*. Beym *Barhebraeus* sind die ܥܒܕܐ ܕܡܠܟܐ die Saladin's Person umgebenden Magnaten (S. 421. 425) und nicht verschieden von dem ܐܣܛܪܛܝܘܛܐ. — *Wegen Wagen und Reitern*) לְ hier *wegen*, vgl. 14, 9. 15, 5. 30, 1. 60, 9. 1 Mos. 4, 23, wie im Arab. des لم علة *Lam causae*, vgl. auch לָכֵן deswegen.

10. Die *Assyrer* hatten vielleicht gehört, daſs unter den Hebräern Weissagungen umherliefen, die einen Einfall der Assyrer als bevorstehendes Strafgericht verkündigten; oder der assyrische Sprecher erdichtete dieſs mit Berechnung auf die Stimmung des Volkes, welches von einem solchen Befehle seines Schutzgottes besonders betroffen werden muſste. In jedem Falle waren die Worte richtig berechnet, und dieses ist auch der Grund, weshalb hier die jüdischen Gesandten einfallen, und den Wunsch zu erkennen geben, daſs nicht alles gerade vor den Ohren des Volkes auf der Mauer verhandelt werden möge. Sie fürchten nämlich doch, daſs die eine oder die andere dieser Vorspiegelungen Wirkung thun möge. Wenn statt להשחיתה in der andern Recension steht על המקום הזה להשחיתו, so hat der Ueberarbeiter dieses vermuthlich dem folgenden gleichmachen wollen. Zu verwundern ists, daſs er hernach wieder abweicht, und statt על הארץ הזאת setzt אל הארץ הזאת. Hier wäre ich geneigt anzunehmen, daſs er dieses אל in seiner Quelle vorgefunden, und daſs dieses 2 Kön. 18, 25 die richtige Lesart sey, welche nicht wenige *Codd.* haben (freylich auch aus Jes. haben können).

11. Das Aramäische war nicht die Muttersprache des eigentlichen Assyrien, wo wahrscheinlicher ein medisch-persischer Dialekt gesprochen ward, wie aus der Gestalt und Etymologie der assyrischen Personennamen zu schlieſsen ist. Aber das Aramäische ward in dem ganzen Theile des assyrischen Reichs diesseits des Tigris, in Syrien, Mesopotamien, Babylonien gespro-

---

10. עַל־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְהַשְׁחִיתָהּ) 2 Kön. עַל־הַמָּקוֹם הַזֶּה לְהַשְׁחִיתוֹ.
אֶל־הָאָרֶץ) 2 Kön. עַל־הָאָרֶץ.

11. אֶלְיָקִים) 2 Kön. אֶלְיָקִים בֶּן־חִלְקִיָּהוּ.
וְשֶׁבְנָא) 2 Kön. וְשֶׁבְנָה.
אֵלֵינוּ) 2 Kön. עִמָּנוּ.

chen, und mufste als die so nahe an die Hauptstadt selbst gränzende Sprache den assyrischen Groſsen nothwendig geläufig seyn; auch der persische Hof schrieb seine Edicte an die vorderasiatischen Provinzen aramäisch (Esra 4, 7). Wie groſs der Einfluſs des Aramäischen auf die dortigen medisch-persischen Dialekte gewesen seyn müsse, sieht man unter andern aus der groſsen Zahl aramäischer Wörter, welche in den Pelvi-Dialekt aufgenommen waren (s. Zend-Avesta Th. 3. S. 168 ff.). Die hier auftretenden Groſsen waren vielleicht auch wirkliche Aramäer, wie sich oben aus ihren aramäisch klingenden Namen *Rabschake* und *Rab-Saris*, mögen es nun Eigennamen oder Amts-Namen gewesen seyn, abnehmen läſst. Dann ist es auch um so leichter zu begreifen, daſs sie auch hebräisch reden, wie umgekehrt die jüdischen Magnaten aramäisch, was vom Volke nicht verstanden wurde (Jer. 5, 15). Der Ausdruck יְהוּדִית *auf jüdisch* für *auf hebräisch*, setzt wenigstens eine geraume Zeit nach Wegführung der 10 Stämme voraus. S. Gesch. der hebr. Spr. S. 8. — Statt אַל־תְּדַבֵּר עִמָּנוּ hat der Ueberarbeiter אֵלֵינוּ א׳ ת׳ gesetzt, weil vorherging אֶל־עֲבָדֶיךָ, um eine gleichförmige Construction zu gewinnen.

12. *Die auf der Mauer sitzen, um ihren Koth zu essen* u. s. w.). Die letzten Worte hat man gewöhnlich fälschlich mit einer Ellipse übersetzt: (*um ihnen zu sagen*) *daſs sie essen werden* (*Lowth*, *Hensler*), oder: (*die gezwungen sind*) *ihren Koth zu essen* (*de Wette* 2 Kön.). Es ist nichts hinzuzudenken, denn die Construction ist gerade wie 28, 13: *da war ihnen das Wort Gottes hier und da zu viel, auf daſs sie hingingen und strauchelten* u. s. w. Hier und dort ist der Sinn: sie thun dieses, um

12. וַיֹּאמֶר רַבְשָׁקֵה הַאֶל אֲדֹנֶיךָ וְאֵלֶיךָ (2 Kön. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם רַבְשָׁקֵה הַעַל אֲדֹנֶיךָ וְאֵלֶיךָ
את חראיהם (2 Kön. את חריהם.

sich unglücklich zu machen, sie stürzen sich gleichsam *absichtlich und muthwillig* in ihr Verderben. Für האל אדניך ואליך hat unsere Recension wieder *conformirend* האל אדניך ואליך, und für חריהם (lies חֲרֵיהֶם) ihren Koth (vgl. חרי יונים 2 Kön. 6, 25) das mehr *etymologische* und *deutlichere* חֲרָאֵיהֶם, sofern das Stammwort חרא, خرى *cacavit* ist. Die Keri's צוֹאָתָם und מֵימֵי רַגְלֵיהֶם sind Euphemismen, deren sich die Rabbinen beym Vorlesen der Schrift statt des für obscön geltenden Ausdrucks im Texte bedienten. S. zu 13, 16. Der euphemistische Ausdruck מֵימֵי רַגְלַיִם hat Analogie mit der Umschreibung des Harnens bey Ezech. 7, 17. 21, 12: כָּל־בִּרְכַּיִם תֵּלַכְנָה מַּיִם. *Vulg. omnia genua fluent aquis.* Im Syrischen ist derselbe Ausdruck z. B. ܝܬܒ ܥܠ ܡܝܐ ܕܪܓܠܘܗܝ *sedens ad aquam pedum* für *mingens* (*Assem. bibl. orient. T. II.* S. 422. *A.*, *Barhebr.* S. 106) und ܡܝܐ *Wasser*, geradehin für: Harn (*Barhebr.* S. 139). Auch im Rabbinischen sagt man: הטיל מימי רגלים für: das Wasser abschlagen (s. *Salomo ben Melech* bey 1 Sam. 25, 22), daher auch der Chaldäer hier: מֵימֵי רַגְלֵיהוֹן, unter allen Versionen allein das Keri ausdrückend. Ein paralleler Ausdruck mit רַגְלַיִם ist שְׂעַר רַגְלַיִם 7, 20 von den Schaamhaaren, und mit מַיִם gibt es deren im Arabischen, z. B. ما المحيا *Wasser des Gesichtes* für: Thränen (*Abulf. Ann. ed. Reiske-Adler T. III.* S. 484), *Wasser der Wolken*, für: Regen (*Hamasa* S. 470. *Motanabbi* 100, V. 25).

In der Chronik ist dieser Vers dem ungefähren Sinne nach, aber sehr matt, wiedergegeben, mit Vermeidung der anstöfsigen Ausdrücke, nämlich V. 11: *siehe Hiskia täuscht euch, um euch Preis zu geben dem Tode durch Hunger und Durst, wenn er sagt: Jehova unser Gott wird uns retten aus der Hand des Königs von Assyrien.*

13. וַיַּעֲמֹד *er trat auf, trat hin*, neigt sich zum spätern Sprachgebrauche für: וַיָּקָם. (S. mein Wörterb. Art. קוּם *no.* 6). *Chald.* und *Syr.* קָם, ܩܡ. — Das וַיְדַבֵּר וַיֹּאמֶר 2 Kön. mochte dem Bearbeiter pleonastisch scheinen.

14. Weggelassen ist hier das schwierige מִיָּדוֹ 2 Kön. am Ende, welches aus der Construction herausfiel und wofür viele *Codd.* מִיָּדִי lesen, welches aber Verbesserung seyn dürfte, wie es auch die *LXX.* im *Cod. Vatic.* nicht hat. Unser Diaskeuast las wahrscheinlich nur jene schwerere Lesart und liess sie eben deshalb aus, um die Rede concinner zu machen.

15. 2 Kön. אֶת־הָעִיר, also אֶת beym Passivo. Aus den Lehrgeb. S. 682 gesammelten Beyspielen ersieht man, daſs את bey dem Passivo in früheren Schriftstellern viel häufiger, und dieser Gebrauch allmählich abgekommen zu seyn scheint.

16. Sie sollen sich ergeben und ruhig bleiben; wenn er von seiner (ägyptischen) Expedition zurückgekehrt ist, dann will er sie in das Exil führen. Das letztere sucht er ihnen nun aber durch seine Vorspiegelungen möglichst zu versüſsen. Es war die gewöhnliche Politik der morgenländischen Eroberer, unterjochte Völker aus einer Gegend des Landes in andere zu verpflanzen, um sie leichter im Zaume zu halten, indem man sie vom heimischen Heerde und ihren Landsleuten trennte. Ein Beyspiel dieser Maſsregel in der ältesten ägyptischen Geschichte s. schon 1 Mos. 47, 21, sodann aus der persischen *Herod.* 6, 3. *Ctes. Pers.* 9, aus der römischen, wo man es so mit germanischen Völkern machte *Suet. Aug.* 21.

---

13. וַיֹּאמֶר) 2 Kön. וַיְדַבֵּר וַיֹּאמֶר.
אֶת־דִּבְרֵי הַמֶּלֶךְ) 2 Kön. דְּבַר הַמֶּלֶךְ.

14. אֶתְכֶם) 2 Kön. אֶתְכֶם מִיָּדוֹ.

15. הָעִיר הַזֹּאת), 2 Kön. אֶת־הָעִיר הַזֹּאת.

16. הַמֶּלֶךְ אַשּׁוּר) 2 Kön. מֶלֶךְ אַשּׁוּר.

Vgl. Heeren's Ideen über die Politik, den Verkehr und Handel der alten Welt I, S. 454. Aug. 2. Meine *Comment. de Pentat. Sam.* S. 39. — *Machet mit mir Friede*) בְּרָכָה *Segen, Heil*, hier wahrscheinlich s. v. a. שָׁלוֹם, ein sehr verwandter Begriff. *Chald.* עֲבִידוּ עִמִּי שְׁלָמָא. *Saad.* صالحوني dass. Die übrigen Versionen haben die gewöhnliche Bedeutung beybehalten. *LXX.* εἰ βούλεσθε εὐλογηθῆναι. *Syr.* ܥܒܕܘ ܥܡܝ ܛܝܒܘܬܐ vielleicht in dem Sinne; *thut mir den Gefallen*, was aber schwerlich im Hebräischen gesagt seyn soll. — יָצָא *herauskommen* hier s. v. a. sich ergeben, von einer belagerten Mannschaft. Ebenso im Syr. ܢܦܩ, z. B. *Barhebr.* S. 278: ܠܐ ܢܦܩܐ ܗܕܐ ܡܕܝܢܬܐ *diese Stadt wird nicht herauskommen* d. i. sich ergeben. S. 282: (*die Franken*) *zogen nach Emesa und auch Ganaheddaula* — ܢܦܩ ܠܘܬܗܘܢ *kam heraus zu ihnen und wurde ihnen unterthan.* — *So sollt ihr essen ein jeglicher von seinem Weinstocke*) אָכַל mit dem *Accus.* hier *von* etwas essen. S. 1 Mos. 3, 17: בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה *mit saurer Arbeit sollst du von ihr* (*der Erde*) *essen* für: von ihren Früchten. So hat es *Saad.* hier aufgelöst: وياكل كل امرء منكم ثمرة جفنته وتينته *so soll jeder von euch die Frucht seines Weinstockes und seines Feigenbaums geniessen.* Ueber die Imperativen: gehet heraus und esset, trinket, für: wenn ihr herauskommt, so sollt ihr essen, trinken s. 45, 22. 55, 2.

17. Bey der Auslassung in unserer Recension ist der Zweck der Abkürzung offenbar.

18. Vgl. 10, 9—11. Der Chronist hebt diese Vergleichung ganz besonders hervor, wenn er sagt (32, 19):

---

17. Am Ende dieses Verses steht noch 2 Kön. אֶרֶץ זֵית יִצְהָר וּדְבַשׁ וִחְיוּ וְלֹא תָמֻתוּ וְאַל תִּשְׁמְעוּ אֶל־חִזְקִיָּהוּ כִּי יַסִּית אֶתְכֶם. Die letzten Worte stehen dann für פֶּן־יַסִּית אֶתְכֶם zu Anfange von V. 18.

18. הַהִצִּילוּ) 2 Kön. הַהַצֵּל הִצִּילוּ.

und sie redeten vom Gott Jerusalems, wie von den Göttern der Völker der Erde, welche Werke von Menschenhänden sind.

19. Ueber *Hamath* und *Arpad* s. zu 10, 9. *Sepharvaim* (37, 13) wahrsch. *Sipphara* im südlichen Mesopotamien, 34° der Länge, 61° der Breite, aus welcher nach 2 Kön. 17, 24 Colonisten nach Samarien geführt wurden. Vitringa und Koppe wenden dagegen ein, daſs eine mesopotamische Stadt unweit Babylon wohl ohnehin längst im Besitz Assyriens gewesen sey, daſs der Ort auch hier und 37, 13 mit *syrischen* Ortschaften verbunden sey, wodurch es wahrscheinlich werde, daſs eine syrische den Juden nahe gelegene und bekannte Stadt gemeint sey, die man aber nicht nachweisen könne. Aber 37, 13 und 2 Kön. auch hier steht es ja neben הֵנַע, einer Stadt, die eben dort zu suchen ist. — *daſs sie Samarien gerettet hätten aus meiner Hand*) וְכִי ist einerley mit כִּי, welches in der anderen Recension steht, wie im folg. Verse, vgl. Richt. 10, 10. 1 Chron. 29, 14. *Sie*, ungenau: nicht die Götter dieses Landes, sondern die von Samarien. Sinn: so gut ich jene θεοὺς ἐπιχωρίους besiegt hatte, so gut konnte ich es von Samarien hoffen. Gerade so im folgenden Verse. Gew. übersetzt man וְכִי gar nicht: „und haben sie Samarien gerettet aus meiner Hand?“

20. Sehr ausführlich und breit ist der Sinn dieses Verses ausgedrückt 2 Chron. 32, 14. 15. Das הָאֲרָצוֹת הָאֵלֶּה in unserer Recension ist bestimmter und beschränkender, als wenn אֵלֶּה fehlt, in der Chronik steht: אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה. — הִצִּילוּ steht distributiv, vgl. Lehrgeb. S. 713. Er hatte schon früher V. 7. 10 gesagt, daſs Jehova nicht helfen *wolle*, sondern auf Seiten Assy-

---

19. סְפַרְוָיִם) 2 Kön. סְפַרְוַיִם הֵנַע וְעִוָּה.
וְכִי) 2 Kön. כִּי.

20. הָאֲרָצוֹת הָאֵלֶּה) 2 Kön. blos הָאֲרָצוֹת.

riens sey; hier heifst es (im Widerspruch gegen die obige Rede) worauf es freylich dem Prahler nicht ankommt, dafs er nicht könne, falls er auch wolle.

Kap. 37.

Hiskia begibt sich in Trauerkleidern in den Tempel, und schickt eine Gesandtschaft an Jesaia, der den baldigen Abzug Sanheribs und dessen Tod im Vaterlande verheifst (V. 1 — 7). Sanherib, nachdem er Kunde erhalten, dafs Tirhaka, König von Aethiopien, im Anzuge gegen ihn sey, schickt eine neue Gesandtschaft an Hiskia, worin er abermals brieflich zur Uebergabe auffordert (V. 8 — 13). Hiskia betet darauf vor Jehova im Tempel (V. 14 — 20), worauf dieser ein ausführliches Orakel gegen Sanherib ausspricht des Inhalts: der Assyrer lästerte und höhnte Jehova, nicht wissend, dafs er ein Werkzeug in der Hand Jehova's war, welches dieser längst zur Ausführung seiner Pläne ausersehen (V. 21 — 27). Aber zur Strafe seines Uebermuthes werde ihn Jehova zurückführen in sein Land (V. 28. 33.), und er werde nicht nach Jerusalem kommen (V. 32 — 34). Nach zweyjähriger Beunruhigung des Landes, wo nicht gesäet und geerndtet wurde, werde man im dritten wieder säen und erndten (V. 29). — In derselben Nacht erschlägt der Würgengel 185000 Mann im assyrischen Heere, worauf Sanherib nach Ninive abzieht, wo er später von seinen Söhnen erschlagen wird (V. 35 — 37).

2. Es kommt öfter vor, dafs die Propheten durch förmliche Gesandtschaften von Vornehmen von Seiten der Könige beschickt werden. S. 4 Mos. 22, 5 ff. 1 Kön. 22. 13. 2 Kön. 1, 9 ff. 22, 12 ff. — Die Umstellung der letzten Worte des Verses durch den Ueberarbeiter rührt von der Ungewöhnlichkeit der Stellung 2 Kön. her.

3. *Die Kinder sind bis an den Muttermund gekommen*) sprüchwörtlicher Ausdruck zur Bezeichnung höch-

---

21. וַיַּחֲרִישׁוּ) 2 Kön. וְהֶחֱרִישׁוּ הָעָם.

2. אֶל־יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ הַנָּבִיא) 2 Kön. אֶל־יְשַׁעְיָהוּ הַנָּבִיא בֶּן אָמוֹץ

ster Noth; und einer fast verzweifelten Lage, hergenommen von der Gebährenden, die bey der Geburtsarbeit ihre Kräfte soweit aufgerieben hat, dafs ihr die nöthige Kraft zum Hervortreiben des endlich vor den Muttermund getretenen Kindes fehlt. Aehnlich Hos. 13, 13. Bey *Hieron. filii venerunt ad partum.* Unrichtig aber der Chald. *sicut mulier, quae sedet in sella parturientium* (מַתְבְּרָא). Ein ähnliches Sprüchwort haben die Araber: انشق في البطن السلا *die Haut ist im Mutterleibe zerrissen*, wo dann die höchste Lebensgefahr da ist. S. *Schultens* zu Hiob S. 31. *Origg. hebr. T. II.* S. 56. 57.

4. *Vielleicht hört Jehova*) שָׁמַע *auf* etwas hören, von Gott gebraucht, darauf achten, vgl. 2 Mos. 2, 24. 3, 7. — *zu schmähen*) וְהוֹכִיחַ für וּלְהוֹכִיחַ. Das לְ ist aus dem vorhergehenden wieder hinzuzudenken.

6. נַעֲרֵי für: Knechte, hier vielleicht verächtlich, wie: die *Bursche*, *Buben*.

7. Die Worte: *ich will ihm einen Geist eingeben, und er wird ein Gerücht hören, und zurückkehren* — müssen eng verbunden werden, zu dem Sinne: ich will ihm einen Geist eingeben, dafs er auf ein Gerücht, welches er hören wird, zurückkehrt d. i. ich will ihn dahin stimmen, will seinen Willen dahin lenken. רוּחַ behält hier seine Bedeutung der göttlichen Kraft, die im Menschen wirksam ist, ihn führt und leitet (Ps. 143, 10. Nehem. 9, 20). Nicht Unrecht haben die jüd. Ausleger, wenn sie רוּחַ durch *Willen* erklären, und Secker, wenn er es hier durch πνεῦμα δειλίας erläutert; aber beydes erschöpfte doch die Sache nicht. — Das Gerücht ist von der Ankunft des Tirhaka (V. 9) zu verstehen, und trifft sogleich darauf ein, auch der Rest der Weissagung ward erfüllt (V. 38). Man kann hier sagen, dafs der Prophet,

---

4. אֶת־דִּבְרֵי) 2 Kön. אֶת־כָּל־דִּבְרֵי.
6. אֲלֵיהֶם) 2 Kön. [illegible]לָהֶם
7. אֶל־אַרְצוֹ) 2 Kön. לְאַרְצוֹ.

dessen Blick weiter drang, als der des Königs und Volkes, sowohl von der Annäherung oder feindlichen Stellung des Tirhaka gegen Sanherib, als auch von den politischen Factionen und Verschwörungen im assyrischen Reiche, die dem Eroberer nach seiner Rückkehr späterhin den Untergang bereiteten, unterrichtet war: und das Zutreffen der ziemlich speziellen Prädiction ist erklärt. Da indessen die Aussprüche des Propheten, die er selbst aufgezeichnet hat, selten oder nie so spezielle Prädictionen enthalten, und in den historischen Büchern es so höchst gewöhnlich ist, dafs die nur traditionell aufbewahrten Orakel dann *post eventum* verdeutlicht und spezieller erzählt werden, als sie ursprünglich lauteten (s. vorzüglich de Wette's Lehrb. der Einleit. in das A. T. S. 206), so ist auch hier ein solcher Verdacht an seiner Stelle. Eine noch speziellere Prädiction finden wir 38, 5. Auffallend ist übrigens, dafs weder hier noch im zweyten Orakel dieses Kapitels die Niederlage durch den Würgengel (V. 36) vorausgesagt wird. Man möchte hier fast vermuthen, dafs dieses eine Ausschmückung der Relation sey, die Anfangs noch fehlte: daher auch in der Prädiction nicht vorkommt.

8. *streitend wider Libna*) Ob er Lachis erobert hatte, oder unverrichteter Sache abgezogen war, ist nicht gesagt. Uebrigens lag Libna näher nach Jerusalem zu, wodurch eben Hiskia's Furcht zunehmen mochte. Josephus läfst den Sanherib von Lachis zur Belagerung von Pelusium vorrücken, was er ohne Zweifel aus dem Herodot nahm, und wegen dieser Uebereinstimmung, und um einen den Römern und Griechen bekannten Ort zu haben, vorzog.

9. Von *Tirhaka* oder Tarakos ist oben zu 18, 1 (vgl. S. 599) ausführlicher die Rede gewesen. Er war einer

---

9. תִּרְהָקָה (עַל־תִּרְהָקָה) 2 Kön. אֶל־תִּרְהָקָה.
וַיִּשְׁלַח (וַיִּשְׁמַע וַיִּשְׁלַח) 2 Kön. וַיָּשָׁב וַיִּשְׁלַח.

der gröſsten Eroberer der alten Welt, und obgleich eigentlich König von Aethiopien, doch zugleich Inhaber eines Theils von Oberägypten, wahrscheinlich mit der Hauptstadt Theben. Von der dereinstigen engen Verbindung Oberägyptens mit Aethiopien und dem heutigen Nubien, zeugen neben vielen Andeutungen der biblischen Bücher (s. 20, 3—6) die Reihe von Monumenten der alten Architectur, welche sich nach den neuesten Durchforschungen jener Gegenden von Theben weit über Syene hinunter und tief nach Nubien hinein erstrecken, und alle genau denselben Charakter an sich tragen.

Wenn auſser den übrigen ägyptischen Dynastieen noch dieser mächtige Eroberer als ein zweyter Feind gegen Sanherib auftrat, so konnte ihn dieses um so leichter zur Rückkehr stimmen, wenn sich obendrein Spuren der Pest in Palästina zeigten, wie dieses aus der folgenden Relation deutlich wird (s. V. 36). Er macht aber trotz seiner schon wankenden Lage einen zweyten Versuch, Jerusalem zur Uebergabe zu bewegen, weil er dadurch einen festen Punkt gewonnen haben würde. Wie nahe oder wie fern Tirhaka damals gewesen sey, ist nicht gesagt: und man hat keinen Grund, mit Michaëlis zu vermuthen, daſs er habe über Arabien in sein Reich einfallen wollen, oder daſs er gerade in Arabien gestanden habe u. dgl. Der Ausdruck יצא setzt allerdings ein Ausziehen aus seiner Heimath voraus. Die Verschiedenheit אֶל־תִּרְהָקָה und עַל־ת׳ ändert den Sinn nicht, da beyde Partikeln in dieser Verbindung für *de, über* vorkommen.

10. 11. Dieser zweyte Antrag Sanheribs wiederholt namentlich das schon 36, 18. 19 vorgebrachte Argument, zunächst in Bezug auf das von Hiskia eingeholte Orakel, welches ihm Trost eingesprochen hatte.

---

11. עָשׂוּ אֲשֶׁר) 2 Kön. עָשׂוּ אֲשֶׁר אֵת.

12. *Gosan* (גּוֹזָן), Gegend des nördlichen Mesopotamien am Chaboras, unter assyrischer Herrschaft (2 Kön. 17, 6. 18, 11), *Γαυζανῖτις* des Ptolemäus (B. 5. Kap. 18), wahrscheinlich auch im Syrischen *Gurzon* (ܓܘܪܙܢ) in *Assemani bibl. orient. T. I.* S. 355. *T. III. P. II.* S. 752 mit eingeschobenem *R*, wie im Aramäischen häufig. S. *Michaëlis Suppll.* S. 279. Jetzt heisst sie *Kauschan*. *Saad.* بَلْخ, Hauptstadt in Chorasan. S. *Assemani bibl. orient. T. III. P. II. p.* 727. *Abulfedae tabula Chorasanae*, in Büschings Magazin V, S. 347. Zend-Avesta von Kleuker II, S. 300. — חָרָן Carrä der Römer, wobey Crassus seine Niederlage litt. S. *Abulfedae Mesopot. ed. Rosenmüller*, in Paulus n. Repertorium III, S. 15. *Schultens ind. geogr. ad vitam Salad. s. v. Charrae. Golius ad Alfragan.* S. 249. *Assemani biblioth. orient. III. T. II. p.* 755. Im *Cod. Nasar. T. III.* S. 72. Z. 4 wird es sprüchwörtlich als reich an Fichten angeführt, wie der Libanon an Zedern. — *Rezeph*, רֶצֶף) Es gibt mehrere Städte des Namens رُصَافَة, eine in Palmyrene (die wegen des benachbarten חרן hier am passendsten wäre), eine andere unweit Bagdad. *Abulfeda tab. Syriae ed. Köhler* S. 119, vgl. mit den *Addendis*. — עֶדֶן ohne Zweifel das assyrische *Eden* (Ezech. 27, 23), nicht das damascenische (Amos 1, 5). *Söhne* sind: Einwohner, wie im Syrischen häufig, z. B. ܨܘܪ ܒܢܝ Tyrier, ܐܫܩܠܘܢ ܒܢܝ Askaloniter. תְּלַשָּׂר Name einer assyrischen Provinz, vielleicht derselben, welche 1 Mos. 14, 1 אֶלָּסָר heisst. Der Syrer gibt es hier und dort durch ܕܠܣܪ, welches ich aber nicht nachzuweisen weiss. *Saad.* ارمينية Armenien. Vgl. noch mein Wb. II, S. 1212. — Wenn

12. אֲשֶׁר שִׁחֲתוּ אֲבוֹתַי. 2 Kön. (אֲשֶׁר הִשְׁחִיתוּ אֲבוֹתַי. בִּתְלַאשָּׂר 2 Kön. (בִּתְלַשָּׂר

der Ueberarbeiter statt שִׁחֵת gewählt hat הִשְׁחִית, so ist dieses wahrscheinlich blos Conformation nach 36, 19. Aber es scheint auch, als ob *Hiphil* in diesem Verbo später gebräuchlicher geworden sey, als *Piel*, weshalb der samaritanische Text es fast constant für *Piel* setzt (s. meine *Comment. de Pentat. Samarit.* S. 53).

13. הֵנַע nur hier und in den Parallelstellen, am wahrscheinlichsten عانة eine Stadt Mesopotamiens an einer Furth des Euphrat, mit einem Arme desselben umgeben. *Abulfedae tab. Mesopotamiae* im N. Repert. III. S. 33. *Assemani bibl. orient. III. P. II. p.* 717. — עִוָּה nur hier und 2 Kön. 18, 34, s. v. a. עַוָּא oder עַוָּה (nach anderen Handschriften) 2 Kön. 17, 24 Eigenname einer Stadt oder Gegend des assyrischen Reichs. Man sollte sie nach der Analogie der übrigen in Mesopotamien suchen, aber nur in Syrien an der Küste läſst sich ein *Avatha* (*Relandi Palaestina* S. 232. 233) nachweisen. Die Punctation עִוָּה ist wahrscheinlich unrichtig, und geht von der Erklärung aus, die von den alten Verss. *Symmachus* und der Chaldäer ausdrücken, nach welcher nämlich הֵנַע וְעִוָּה Appellativa sind. *Symmachus* 2 Kön. 18, 34 und hier: ἀνεστάτωσεν καὶ ἐταπείνωσεν, und *Chald.*: הֲלָא טַלְטְלִנּוּן וְאַגְלִיאוּנוּן, und mit geringer Veränderung 2 Kön. הָא טַלְטְלוּנוּן וְאַגְלִיאוּנוּן *siehe, sie haben sie hinausgejagt und in die Gefangenschaft geführt.* Man hat dann הֵנַע als *Hiph.* von נוּעַ, und עִוָּה als *Pi.* von עָוָה genommen, welcher Erklärung auch *J. D. Michaelis* beytritt (*Supplemm.* S. 562. 1650), nur daſs er הֵנַע von ونى *schwach, matt seyn* ableiten will. Die ganze Erklärung paſst aber nicht in den Zusammenhang, besonders 2 Kön. 18, 34 nicht, und man thut wohl, עַוָּה zu punctiren, wie 2 Kön. 17, 24. — Im Anfange des Verses liest unsere Recension אַיֵּה für אַיּ, der Gleichförmigkeit wegen mit 36, 19.

---

13. (אַיֵּה מֶלֶךְ) 2 Kön. אַיּוֹ מֶלֶךְ.

14. Statt וַיִּקְרָאֵהוּ 2 Kön. וַיִּקְרָאֵם *er las sie*, welches das Leichtere scheinen könnte. Aber gleich darauf steht in beyden Abschriften ויפרשהו, und hiernach schrieb der Ueberarbeiter auch das erste Mal ־ֵהוּ. Der Singular ist als *Neutrum* aufzufassen: er las *es*, breitete es aus. *Chald.* וּקְרָא חֲדָא מִנְּהוֹן *und las einen derselben.* Das Ausbreiten der Briefe vor Gott hat keine andere Absicht, als dafs dieser sie lesen und sich von ihrem Inhalte überzeugen soll; wobey man freylich an die Gebetmaschinen der Tibetaner erinnert wird, in welchen ebenfalls die Gebete der Gottheit zum Selbstlesen vorgelegt werden. Daher auch V. 17: „*thue deine Augen auf, und sieh.*" In einem Treffen, welches Sultan *Murad* oder *Amurath II.* bey Varna in der Bulgarey 1444 gegen die Ungarn lieferte, welche den Frieden auf Anrathen des päbstlichen Legaten treulos gebrochen hatten, breitete der Sultan ähnlich die Friedensurkunde vor Gott aus (nach And. hielt er sie auf die Spitze einer Lanze gesteckt zu Gott empor), und rufte ihn zum Rächer des Meineids auf, worauf sich das Treffen zu seinem Vortheil entschied. *Bonfinii Rer. Hungar. Dec. III. lib. 6. p. 464. ad annum* 1444.

16. יְהוָה צְבָאוֹת hier und V. 32. 39, 5 gehört als eine den prophetischen Büchern unendlich häufige (s. zu 1, 9), dagegen in den historischen Büchern fast gar nicht vorkommende Verbindung (vgl. 1 Kön. 18, 15. 2 Kön. 3, 14) ohne Zweifel dem Ordner des prophetischen Buches an, dem sie sehr geläufig seyn mufste. Dieser Umstand ist aber auch für andere kritische Erscheinungen in unserem Buche wichtig, z. B. das in echten und unechten Stücken gleichmäfsig vorkommende קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל (s. Th. 2. S. 29); denn es wird klar, dafs sich der Sammler beym Umschreiben erlaubt hat, dem Texte gewisse

---

14. וַיִּקְרָאֵהוּ) 2 Kön. וַיִּקְרָאֵם.
15. אֶל־יְהוָה לֵאמֹר) 2 Kön. וַיֹּאמַר יְהוָה לִפְנֵי.
16. יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) 2 Kön. יְהוָה אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל.

ihm geläufige Formeln aufzutragen. — אַתָּה הוּא הָאֱלֹהִים du *bist* Gott 2 Sam. 7, 25, vgl. Jes. 43, 25.

17. *Oeffne, o Jehova, dein Auge*) עֵינְךָ mit der ausdrücklichen Bemerkung der Masora חסר י׳ im Vergleich mit עֵינֶיךָ 2 Kön. gibt einen deutlichen und unterrichtenden Beweis von dem Streben des Ueberarbeiters nach Gleichförmigkeit, welches aber hier nicht richtig angebracht seyn dürfte. In jener Relation heifst es:

neige *dein Ohr* und höre,
öffne *deine Augen* und siehe,

wo zuerst der Singular, sodann der Plural absichtlich und richtig, und ebenso sprach- als sachgemäfs steht. Man neigt, wenn man etwas hören will, Ein Ohr dem Sprechenden zu, dagegen öffnet man beyde Augen; daher beständig הַט אָזְנְךָ *neige dein Ohr* Ps. 17, 6. 31, 3. 45, 11. 71, 2. 86, 1. 88, 3. 102, 3. Sprüchw. 4, 20. 5, 1, selbst im Plur. הַטּוּ אָזְנְכֶם *neiget euer Ohr* Ps. 78, 1. Jes. 55, 3; dagegen immer פָּקַח עֵינַיִם *die Augen öffnen* Hiob 14, 3. 27, 19. Sprüchw. 20, 13. Dan. 9, 18. Zach. 12, 4 u. öfter. Dieses überlegte der Diaskeuast nicht, wenn er, um die Glieder recht genau zu conformiren, עֵינְךָ schrieb, wie אָזְנְךָ.

Die Worte, die er uns entboten) Der Hebräer sagt: jemandem Worte schicken, von dem, was man ihm schreibt, oder durch Boten sagen läfst (entbietet). Sprüchw. 26, 6: שֹׁלֵחַ דְּבָרִים בְּיַד כְּסִיל *wer Worte sendet durch einen Thoren* d. i. Aufträge bestellet durch einen Thoren. 1 Kön. 20, 9: כֹּל אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ אֶל־עַבְדְּךָ *alles, was du deinem Knechte geschickt hast* d. i. hast sagen lassen. Daher kommt es, dafs nach שָׁלַח vor dem Auftrage selbst לֵאמֹר fehlen kann (1 Sam. 20, 21); denn man schickt geradezu die folgenden Worte. So auch im Syrischen. *Barhebr. Chron.* S. 183. Z. 9. 219. Z. 5. 243. Z. 10.

---

17. עֵינְךָ) 2 Kön. עֵינֶיךָ.
כָּל דִּבְרֵי) 2 Kön. דִּבְרֵי.
אֲשֶׁר שָׁלַח) 2 Kön. אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ.

nicht nothwendig von dem einen Volke auf das andere schliessen kann. So kommt auch Zeph. 2, 15 das *Schütteln der Hand*, Ezech. 25, 6 das *Stampfen mit dem Fusse* als Gestus des Spottes vor, und unten 58, 9 das Zeigen mit dem (Mittel-) Finger. Wie nun die Höflichkeitsbezeigungen bey verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten so höchst verschieden sind, wie z. B. der Südseeinsulaner mit Berührung der Nasenspitze grüsst, so könnte es sich auch mit anderen Gebehrden, z. B. der des Spottes und der Verachtung, verhalten.

23. *Und deinen stolzen Blick gerichtet*) eig. *und zur Höhe* (מָרוֹם, ἄνω) *erhobest deine Augen*. *Hohe Augen* sagt der Hebräer für *stolze Augen*, *Stolz* Ps. 18, 28. Sprüchw. 6, 17.

24. Man nimmt den Inhalt dieses Verses fast allgemein ganz eigentlich, so dass der Sinn wäre: er habe sein Heer über die unzugänglichen Höhen des Libanon geführt, wie etwa Hannibal über die Alpen. Theils liesse sich aber gar kein Grund denken, weshalb er über den steilen Libanon vorgedrungen wäre, theils spricht auch die Analogie der übrigen Prahlereyen, die *in den eigentlichen Orakeln* ihm in den Mund gelegt werden, für die stärksten *Hyperbeln* und *Tropen*. Vgl. nur oben 14, 13. 14. und die hier folgenden Verse. Am wenigsten will es in diesen Zusammenhang passen, das Umhauen der Zedern und Tannen eigentlich zu nehmen. Der Ausdruck scheint lediglich eine durchgeführte Ausschmückung des sonst häufigen רָכַב עַל־בָּמֳתֵי אָרֶץ *einherfahren auf den Höhen der Erde*, d. i. die Höhen oder Vesten

23. [illegible]) 2 Kön. [illegible]

24. בְּיַד עֲבָדֶיךָ) 2 Kön. בְּיַד מַלְאָכֶיךָ. — בְּרֹב רִכְבִּי) 2 Kön. im Chethib [illegible] רִכְבִּי, nur im Keri בְּרֹב רִכְבִּי. — מִבְחוֹר בְּרֹשָׁיו) 2 Kön. [illegible] בְּרֹשָׁיו. — וְאָבוֹא מְרוֹם קִצּוֹ) 2 Kön. וְאָבוֹאָה מְלוֹן קִצֹּה.

der Erde als Sieger besitzen (58, 14). Statt des allgemeinen Ausdrucks ist hier der Libanon, eine der unersteiglichsten Höhen, genannt; das Umhauen der Zedern und Tannen bezeichnet aber den Untergang, den er den Fürsten, Königen und Kriegern dieser Vesten gebracht hat. Genau derselbe Tropus findet sich Jer. 22, 6. 23. Zach. 11, 1—3, vgl. oben 14, 8. Vielleicht könnte der Libanon insbesondere Bild des Zehnstämmereiches seyn, welches Zach. 10, 10 אֶרֶץ לְבָנוֹן d. i. *Land unter dem Libanon* genannt wird, und auch Zach. 11, 1—3. Hab. 2, 17 unter *Libanon* verstanden zu seyn scheint.

Mit meiner Wagen Menge) 2 Kön. hat im Chethib die schwierige Lesart בְּרֶכֶב רִכְבִּי, welche auch wohl die richtige seyn mag, wenn gleich die Verss. alle das Keri ausdrücken, und viele *Mss.* es im Texte haben. Der Ausdruck bezeichnet nämlich eine Menge und ist analog mit גֹּבַי גּוֹב Nah. 3, 17 eine Menge Heuschrecken, דּוֹר דּוֹרִים *γενεαὶ γενεῶν*, viele Geschlechter u. dgl. Hiernach wäre eigentlich wohl רֶכֶב רִכְבִּי zu lesen, und es würde uns frey stehen, so zu punctiren; aber רֶכֶב ist an sich schon ein Pluralbegriff, und läfst keinen grammatischen Plural zu. Dennoch hat man zu übersetzen: eig. *mit meinen Wagen über Wagen*, was auf jeden Fall ausgesuchter und dichterischer als die andere Lesart ist. *Den äussersten Libanon* d. i. den höchsten Theil. *Vulg.* gut: *juga Libani*. מִבְחוֹר 2 Kön. מִבְחַר ist eine seltenere Form, die nur noch 2 Kön. 3, 19 vorkommt. — *Ich bin gekommen bis zu seiner äussersten Höhe*) 2 Kön. in aller Rücksicht besser und dichterischer: *dass ich käme zu seiner äussersten Herberge*. וְאָבוֹאָה dafs ich käme, passender als אָבוֹא, die im *Futuro* fortgesetzte Erzählung. מְלוֹן verdient schon der Schwierigkeit wegen den Vorzug. Die äusserste Herberge, Wohnung ist aber nur s. v. a. *Gegend*, vgl. חָצִיר 35, 7, und ich möchte nicht mit *Vitringa* und *Rosenmüller* auf diesen Grund ein wirkliches Gebäude oder eine kleine Hütte dort oben annehmen. וָאָבוֹא ist ältere

Orthographie für פָּרֶק, welche die Masorethen überall gegen die gewöhnliche vertauscht haben (s. *Hilleri Arcanum Keri et Chethib* S. 34). Den *Gartenwald* versteht man gewöhnlich mit *Vitringa* von der Gegend des Libanon, wo seine Gärten sich in Wald verlieren. Besser: sein gartenähnlicher Wald, in Bezug auf den berühmten Zedernwald auf dem Libanon, der auf einer der höchsten Bergspitzen oder genauer in einer kleinen Ebene zwischen den höchsten Spitzen noch jetzt von Reisenden bewundert wird, und hier sehr zweckmäſsig ein כַּרְמֶל d. i. ein Baumgarten, Paradies genannt werden kann. S. die Beschreibungen des Zedernwäldchens, welches freylich jetzt ohne Vergleich unbedeutender seyn mag, als im Alterthum, bey *Korte* (in Paulus Sammlung II, S. 116 ff.), *Pococke* (Beschreibung des Morgenlandes II, S. 215 ff.), *Büsching* (neue Erdbeschreibung V, Abtheil. I. S. 307); *Oedmann* (verm. Sammlungen aus der Naturkunde II, S. 211) und dem neuesten Reisenden *Meier* (Schicksale eines Schweizers auf seiner Reise nach Jerusalem, B. III. S. 76—79).

25. *Ich habe Wasser gegraben und getrunken*) In dem parallelen Gliede ist von dem weiten Kriegeszuge und seinem ungeheuren Heere die Rede, und hiernach sind auch diese Worte höchst wahrscheinlich so zu verstehen, daſs für sein ungeheures Heer, wo ich hinkam, das vorgefundene Wasser nicht hinreichte, und man, um diesem Mangel zu steuern, noch neue graben muſste. 2 Kön. ist hinzugesetzt: זָרִים *fremdes* Wasser, woraus noch deutlicher wird, daſs es auf das Durchziehen *fremder* Länder zu beziehen sey. Die Abkürzung war hier kaum an ihrer Stelle, da sie den Sinn erschwert. Nicht unpassend ist Vitringa's Vergleichung von Sprüchw. 5, 15, wo aus seinem eigenen Brunnen trinken für *ehelich bleiben* gebraucht wird. Andere fassen das Ganze als sprüch-

wörtlich für: alle meine Wünsche sind erfüllt worden, sofern es ein Glück für den Wassergrabenden sey, auch das Gesuchte zu finden (*Drusii proverb. hebr. I. class.* 1, *no.* 39), aber gegen den Parallelismus und die Absicht des frühern Verfassers. — *Und trockene — die Ströme Aegyptens*) So heifst es im Lobgesange der Judith (B. Jud. 16, 4): ἦλθεν (Ἀσσοὺρ) ἐν μυριάσι δυνάμεως αὐτοῦ, ὧν τὸ πλῆθος αὐτῶν ἐνέφραξε χειμάῤῥους, καὶ ἡ ἵππος αὐτῶν ἐκάλυψε βουνούς. Vgl. die Prahlerey des Alarich bey *Claudian. de bello get.* 526:

. . . . cum cesserit omnis
Obsequiis natura meis? subsidere nostris
Sub pedibus montes, arescere vidimus amnes.
. . . .
532. Fregi Alpes, galeis Padum victricibus hausi.

In ähnlichen Hyperbeln erzählten ja selbst die Griechen, wenn sie von des *Xerxes* Heeren sprachen, worüber sie Juvenal verspottet (*Sat. X*, 176):

. . . . credimus altos
Defecisse amnes, epotaque flumina Medo
Prandente, et madidis cantat quae Sostratus alis.

Vgl. die Ausleger zu d. St. Uebrigens ist das *Praeteritum* im ersten Hemistich wirklich als *Praeteritum*, und das *Futurum* im zweyten als zukünftig zu fassen, denn Sanherib war noch auf dem Wege nach Aegypten.

26. Vgl. für den Sinn 10, 5. 22, 11, für den Ausdruck auch 46, 11. „Es war längst von Jehova beschlossen, die Völker durch Assyrien zu strafen, und jetzt liefs er es in Erfüllung gehen. לְמִימֵי קֶדֶם 2 Kön. ist das ungewöhnlichere לְמִן für כִּין s. oben 7, 17. תְּהִי לְהַשְׁאוֹת blos Umschreibung des *Verbi finiti*, für: dafs du zerstörtest (Lehrgeb. S. 787). לַהְשׁוֹת ist eine zusammengezo-

---

26. מִימֵי קֶדֶם) 2 Kön. לְמִימֵי קֶדֶם.
הֲבֵאתִיהָ) 2 Kön. הֲבִיאֹתִיהָ.
לְהַשְׁאוֹת) 2 Kön. לַהְשׁוֹת, mit dem Keri לְהַשְׁאוֹת.

gene, schwierige Form, die der Ueberarbeiter verdeutlichte, wie im Arab. يرى und ترى für يراى, تراى *er siehet, du siehest.* Das Verbum *verwüsten* steht mit dopp. *Accus.*, sofern darin der Begriff liegt: zu etwas machen.

27. Derselbe Sinn war oben 10, 14. 15 unter einem anderen Bilde dargestellt. Worin die Vergleichung der Ohnmächtigen und Furchtsamen mit dem *Grase an sich* in den ersten beyden Versgliedern bestehe, ist nicht sogleich klar. Aber aus den letzteren, welche den Sinn vervollständigen und wiederholen, erhellt, daſs von *welkendem* Grase die Rede sey, welches häufig als Bild des plötzlichen Sturzes eines sonst im blühenden Glück lebenden vorkommt (Ps. 37, 2. 90, 5. 92, 3. Jes. 40, 6. 7). Die Vergleichung des Verzagten und Traurigen mit einem welkenden Gewächse liegt auch sonst in dem Worte אֻמְלַל, welches von beyden Dingen gebraucht wird. In den Worten חציר גבשׁו hat dieser Concipient die *Tempora* conformirt. — *wie Gras auf den Dächern*), welches schneller welkt, sofern es keine Wurzel hat, vgl. Ps. 129, 5. — שְׁדֵמָה s. v. a. שְׁדֵפָה Brandkorn, also hier: Korn, das brandig wird, ehe es zu Halmen aufsproſst. Weshalb unser Concipient jene Form vorgezogen, wage ich nicht zu bestimmen. Denselben Fall, daſs er für das verwandte פ ein מ setzt, s. unten 39, 1. Ueber die Verwechselung dieser Buchstaben selbst vgl. *Schröder de vestitu* S. 24. 25. Mein Wb. unter ב.

28. *Dein Sitzen, deinen Ausgang und deinen Eingang* d. i. dein ganzes Thun und Lassen. Vgl. Ps. 139, 2. Gewöhnlicher ist aus- und eingehen. 5 Mos. 28, 6. Ps. 121, 8. 1 Kön. 3, 7. Im Arab. sagt man ähnlich غدا وراح

---

27. חָצִיר (וָבֹשׁוּ) 2 Kön. חָצִיר גָּבְשׁוּ.
שְׁדֵמָה (שְׁדֵפָה) 2 Kön. שְׁדֵפָה.

des Morgens ausgehen und des Abends zurückkehren' von allen Verrichtungen des Lebens, z. B. لا تترك من ابيه مغدا ولا مراحا *er läſst nicht von seinem Vater im Ausgehen und Wiederkehren* d. i. ist ihm in allen Stücken ähnlich. S. *Schultens ad Har. Cons. I.* S. 6. 7.

29. *So lege ich meinen Ring in deine Nase*) Das Bild ist von einem unbändigen Thiere, z. B. Büffel, Bären, Löwen hergenommen, denen man zur Bändigung einen Ring in die durchbohrte Nasenwand legt, an welchem ein Zaum befestigt wird. Vgl. Ezech. 19, 4. 29, 4. Auch noch heut zu Tage geschieht es mit wilden Thieren in Menagerieen. *Bocharti Hieroz. I.* S. 764. *T. II*, S. 75. *ed. Lips.*

30. Sinn: zwey Jahre lang ist nun das Land vom Feinde verwüstet gewesen, und also, daſs nicht gesäet, nicht geerndtet wurde, in *diesem dritten* (oder *künftigen dritte* Jahr) werdet ihr vom Feinde befreyet wieder säen und erndten. Das Wahrzeichen ist hier von derselben Art, wie oben 7, 11. 14 (woselbst die Note), und verschieden von dem 38, 4. 7 vorkommenden: nämlich nicht eine Begebenheit, die sich vor der Erfüllung des Geweissagten zutragen soll, sondern mit ihr zugleich, die aber der Prophet erwähnt, um zu zeigen, mit welchen genauen Umständen ihm der Erfolg des Geweissagten bekannt sey. Ueber סָפִיחַ 3 Mos. 35, [illegible] 7 und das ἅπαξ λεγόμενον שָׁחִיס s. das Wb. Für letzteres 2 Kön. die Form סָחִישׁ. Da die Etymologie des Wortes bis jetzt unbekannt ist, so läſst sich nicht sagen, welche Form die eigentliche, und welche die transponirte ist. *Abulwalid* erklärt letzteres: هو الذي تقول العرب له الواحد وهو ما توالد من اصل

[illegible]

الزرع es ist *dasselbe, was man im Arabischen* والصة *nennt, nämlich das, was aus der Wurzel der Saat ausschlägt.* (Dieses Wort والصة, welches im *Ms.* sehr deutlich steht, findet sich in den Wörterbüchern nicht, und ist vielleicht ein Vulgärausdruck der maurischen Araber).

Statt daſs wir אָכוֹל als absoluten und historischen Infinitiv auffaſsten, verschieden von den nachfolgenden Imperativen זִרְעוּ, קִצְרוּ, נִטְעוּ, nehmen ihn schon die alten Vers. ebenfalls als *Imperat.* und denken sich dieses alles als zukünftig. Die Sprache erlaubt dieses allerdings wohl, allein dann entsteht ein Widerspruch mit V. 36. 37, nach welchem Sanherib unmittelbar nachher, nicht erst im dritten Jahre, abzog, auch mit dem frühern Orakel V. 7. Sehr gezwungen und künstlich ist aber die Art, wie man das Säen und Erndten im dritten Jahre mit dem Abzug im ersten in Uebereinstimmung zu bringen gesucht hat. Man hat nämlich angenommen, daſs das damalige Jahr ein Sabbathsjahr, und das darauf folgende Jahr ein Jobeljahr gewesen seyn möge (s. J. Ode in *Oelrichs Opusc. hist. theol. phil. II,* S. 401 — 484), wo denn allerdings erst im dritten Jahr gesäet werden konnte. Diese Vermuthung hat schon deshalb nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, weil es überhaupt so sehr zweifelhaft ist, ob die Feyer der Sabbath- und Jobeljahre vor dem Exil Statt gefunden hat (1 Kön. 21, 2. Jes. 5, 8. 3 Mos. 26, 34. Jer. 34, 11. Vgl. Michaelis mos. Recht II. §. 76. Vaters Comment. üb. d. Pentateuch III. S. 855), und dieses nach einer allgemeinen Verwüstung des Landes doppelt unwahrscheinlich ist, und eine Theuerung und Hungersnoth ohne Gleichen zur nothwendigen Folge gehabt haben würde. — Des zweyfachen, selbst dreyfachen Erndtens nach Einer Aussaat erwähnt auch in andern Ländern *Strabo XI,* 4. §. 3. Es rührt theils von dem ausgefallenen Saamen, theils von dem her, was aus der Wurzel der

reihenartig und dünngepflanzten Getreidestauden (s. 28, 25) ausschlägt.

32. Der Gedanke, daſs bey einer allgemeinen Verheerung auf Zion Heil und Rettung seyn und von dort ausgehen werde, findet sich öfter. Joël 3, 5. Obad. 17, vgl. oben 2, 3. — *Der Eifer Jehova's der Heerschaaren u. s. w.*) Dieselben Worte 9, 6. צְבָאוֹת fehlt 2 Kön., wie V. 16.

33. Daſs er keinen Wall gegen Jerusalem aufwerfen solle, scheint im Widerspruch zu stehen mit 29, 3. Aber wenn auch früherhin eine solche Drohung ausgesprochen war, so konnte doch Jehova auf die Fürbitte des Propheten (V. 4) Verzeihung ankündigen und die frühere Drohung zurücknehmen, welche Lehre ja das Buch Jona einschärft. קִדֵּם, قدم wird auch im Arab. gern von dem feindlichen Entgegengehen mit einem Heere gebraucht. So *Conj. II. hist. Tim. ed. Mang. T. I.* S. 442. Z. 1. *Conj. V. T. I.* S. 604. Z. 6.

34, 35. Die beyden Lesarten, worin unsere Recension von 2 Kön. abweicht, enthalten in philologischer Rücksicht das Genauere, und zeigen die bessernde Hand des Ueberarbeiters. בָּא ist das bestimmtere *Tempus* für יָבֹא, ebenso עַל die eigenthümliche Construction nach einem Verbo des Bedeckens und Schützens (גָּנַן).

36. Die ausdrückliche Angabe 2 Kön. *und es geschah in derselben Nacht*, ist genau genommen auch in unserer Relation enthalten, nämlich in den Worten: *als man am Morgen aufstand, waren sie alle todt.* Die Bela-

32. קִנְאַת יְהוָה צְבָאוֹת) 2 Kön. קִנְאַת יְהוָה. צְבָאוֹת ist nur im Keri, aus Jesaias, hinzugesetzt.

34. אֲשֶׁר בָּא בָהּ) 2 Kön. אֲשֶׁר יָבֹא בָהּ.

35. וְגַנּוֹתִי עַל) 2 Kön. וְגַנּוֹתִי אֶל.

36. וַיֵּצֵא מַלְאַךְ יְהוָה וַיַּךְ) 2 Kön. וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיֵּצֵא מַלְאַךְ יְהוָה וַיַּךְ.

tion ist also dort nicht wunderbarer, als hier, woraus, nach *Paulus* richtiger Bemerkung, eine spätere Abfassung folgen würde. 2 Chron. 32, 21 wird der Zahl nicht erwähnt, sondern es heifst: *Jehova sandte einen Engel und vertilgte alle Kriegshelden und Anführer und Fürsten im Lager des Königs von Assyrien.* Wahrscheinlich ist diese Nachricht auf die vorige gebaut, verallgemeinert aber die spezielle Angabe. Vielleicht könnte auch, weil hier insbesondere die Anführer und Fürsten hervorgehoben sind, ein Mifsverständnifs zum Grunde liegen, so dafs der Chronist statt אֶלֶף — אַלֻּף aussprach (vgl. Wepler philol. und krit. Fragmente I, S. 48). Josephus (Archäol. X, 1. §. 4. 5.) hat sich aus unserer Relation, combinirt mit der in der Chronik, Herodot und eigenen Erklärungen, folgende Darstellung zusammengesetzt: Sanherib habe sich lange Zeit mit der Belagerung von Pelusium aufgehalten, und als er endlich im Begriff gewesen, sie zu berennen, habe er erfahren, dafs Tirhaka im Begriff sey, durch die Wüste nach Assyrien einzufallen. Daher sey er unverrichteter Sache zurückgekehrt. Vor Jerusalem aber habe er das unter Rabsake zurückgelassene Heer von einer fürchterlichen Pest befallen angetroffen, welche in der ersten Nacht der Belagerung 185000 Mann nebst den Fürsten und Hauptleuten aufgerieben habe. Deshalb habe er sich schnell mit dem Reste seines Heeres nach Ninive aufgemacht. — Man sieht ohne Erinnern das Willkührliche in dieser Relation. Namentlich ist es wohl Mifsverstand der Urrelation, dafs die Niederlage das Heer des Rabsake vor Jerusalem betroffen habe; da in der hebräischen Darstellung das grofse assyrische Heer des Sanherib gemeint zu seyn scheint, wenn gleich der Ausdruck nicht ganz bestimmt ist.

Nur in Einem Stücke hat Josephus die mythische Einkleidung des alten Referenten richtig und dem sonstigen biblischen Sprachgebrauche gemäfs gedeutet, nämlich darin, dafs er den *Würgengel* geradezu als Bezeichnung

der *Pest* nimmt, wie aus 2 Sam. 24, 16. 2 Chron. 21, 14, 15, vgl. 2 Mos. 12, 9 erhellt (s. Jahn's Archäol. I, 2. S. 387). Der Hebräer läſst den Pestkranken vom Engel des Herrn erschlagen, wie der Grieche ihn von den Pfeilen des Phöbus schieſsen läſst (*Iliad.* I, 45—154), ein Bild, das auch die Muhammedaner haben, wenn sie von Pfeilen Gottes reden, denen der Gläubige nicht entgehen könne (Lüdecke Beschr. d. türk. Reichs S. 65). Daſs selbst geschichtlich eine Pest im assyrischen Lager anzunehmen sey, welche auch auf die Einwohner des Landes überging, wird aus der tödtlichen Krankheit Hiskia's wahrscheinlich, welche man den Symptomen und Mitteln nach (38, 21. 22) für eine Pest erklären muſs. Hierdurch werden nun auch die zum Theil wunderlichen Meinungen beseitigt, nach welchen unter dem Engel des Herrn ein *fürchterliches Gewitter* (nach Vitringa); oder ein *Samum* (nach Prideaux Connexion der heil. und Profangeschichte I, 32 und *Faber* zu Harmer's Beobachtungen üb. d. Orient I, S. 65), der aber nur am Tage wehet; oder eine wirkliche Kriegsniederlage durch Tirhaka (nach R. Jose in *Seder Olam Rabba*, Herm. von der Hardt in *Aenigm. prisci orbis* S. 673, dagegen Michaëlis Vorrede zur deutschen Uebers. des Jes. S. 30. 31); oder Vergiftung der Nahrungsmittel zu verstehen seyn soll. Es fehlt nun auch in der sonstigen Geschichte nicht an Beyspielen, daſs ganze bedeutende Heere von pestartigen Seuchen hingerafft worden sind, und welches die Geschichtschreiber ebenfalls dem alten Volksglauben gemäſs als Strafe der Götter wegen entweihter Heiligthümer oder sonstiger Frevel gegen dieselben darstellen. So ward nach Justin. XIX, 2. Diodor. 14, 70 ff. ein karthaginensisches Heer von 150,000 Mann unter Himilco in Sicilien aufgerieben, „weil es die Tempel der Götter und Weihgeschenke unehrerbietig behandelt hatte." Des Prusias, Königs von Bithynien, Heer ward durch eine ruhrartige Seuche aufgerieben, und seine Schiffe durch Sturm ver-

nichtet, nachdem er einen Tempel bey Pergamus zerstört hatte (*Diod.* Fragm. 31, 24. in *Excerpt. Valesii.* S. 336). Und hat denn der Bewohner Rufslands die Niederlage der Franken in seinem Gebiet anders angesehen, als eine Niederlage vom Rach-Engel Gottes, wegen seiner entweihten Heiligthümer verhängt? Wie grofs die Sterblichkeit bey der Pest, namentlich in Aegypten, und in den benachbarten Gegenden, wo sie am stärksten wüthet, zu gewissen Zeiten gewesen sey, zeigen die von *Jahn* (Archäol. I, 2. S. 391. 392) gesammelten Beyspiele, nach welchen z. B. Kahira in einer freylich sieben Monate dauernden Epidemie 1580 an 500000 Menschen, Constantinopel im Jahr 1714 an 300000 verloren hat. — Die Zahl dürfte also hier gerade nicht als unmöglich in Anspruch genommen werden können, wiewohl die Volkstradition hier immer und oft sehr übertreibt *) (s. die Beyspiele selbst bey *Jahn*); nur die Angabe, dafs diese alle in Einer Nacht gefallen, gehört der mythischen Einkleidung an, war aber auch von derselben fast unzertrennlich, eben weil das Ganze als ein Act der strafenden Gerechtigkeit dargestellt werden sollte, wie 2 Mos. 12, 9 das Tödten der Erstgeburt in Aegypten.

Von den Versuchen, den Umstand, dafs dieses in Einer Nacht geschehen, aus dem Text herauszuerklären (s. Döderlein und Koppe), verdient nur der von *Hensler* Erwähnung, nach welchem (abgesehen von der Stelle 2 Kön.) hier übersetzt werden soll: וַיַּשְׁכִּימוּ בַבֹּקֶר וְהִנֵּה כֻלָּם פְּגָרִים מֵתִים *wenn der Morgen anbrach, so sahe man lauter Leichen.* Die Pest möge längere Zeit gewährt haben,

*) *Barhebraeus* S. 270 erzählt von der Pest zu Constantinopel 1089, dafs einer der Todtenbestatter, welcher für jeden Todten einen Quadrans erhielt, in den 4 Monaten der Pest 160,000 Quadranten nach seiner Angabe eingenommen habe. „Einer der Chronikenschreiber, setzt er hinzu, sagt, dafs diese Summe unglaublich sey, aber ich habe geschrieben, wie ich es gehört habe.“

und an jedem Morgen habe man das Lager mit Leichen bedeckt gesehen. Dieses sey am Morgen am auffallendsten gewesen, weil man die in der Nacht verschiedenen bey einander sah. Allein der Ausdruck כֻּלָּם *sie alle* läſst diese unbestimmte Erklärung durch *lauter* auf keinen Fall zu, und bezieht sich nothwendig auf die vorhergehenden 185000; dazu kommt, daſs das Ausgehen des Engels Jehova's gleichsam *Einen* Act voraussetzt.

Noch müssen wir endlich der hier schon von den meisten Erklärern verglichenen Relation des Herodot (II, 141) erwähnen, die allerdings wohl eine nur auf anderen Wegen und nach einer anderen Richtung hin ausgebildete und entstellte Tradition derselben Begebenheit ist. „Sanherib's Invasion, erzählt dieser, habe sich unter der Herrschaft des Sethon, eines Priesters des Hephästos, zugetragen. Da dieser die Kriegerkaste beleidigt hatte, und ihm solche nicht beystehen wollte, flüchtete er in höchster Angst zu dem Bilde der Gottheit, um Hülfe flehend. Im Schlafe erschien ihm die Gottheit mit der Erklärung, daſs ihm nichts Leides geschehen werde, wenn er den Feinden entgegenziehen werde. Er that dieſs und lagerte sich, nur von einem zusammengelaufenen Heer von Krämern, Handwerkern und Pöbel begleitet, bey Pelusium, wo der Einfall geschehen muſste. In der Nacht aber verbreiteten sich unter den Feinden *Mäuse*, welche die Köcher, Bögen und Riemen der Schilde zerfraſsen, so daſs sie am andern Morgen ohne Waffen fliehen muſsten, und viele niedergemacht wurden. Zum Andenken stehe der König, aus Stein gehauen, im Tempel des Hephästos, eine Maus in der Hand haltend." Beyde Relationen treffen in der Hauptsache zusammen, daſs Sanherib an den Gränzen von Aegypten, aber ohne es noch wirklich betreten zu haben, und im Begriffe in dasselbe einzufallen, plötzlich von einem durch die Gottheit gesandten Verderben getroffen und geflohen sey. Die Volks- und Priestersage beyder Völker eignete nun

die Vernichtung des Feindes ihrem Nationalgotte und dem Gebete ihres frommen Königs zu, wie das Wunder der Donnerlegion von den christlichen Geschichtschreibern dem Gotte der Christen und ihrem Gebete (Euseb. Kirchengesch. 5, 5. *Tertull. apologet. cap.* 5), von den heydnischen dem Gebete ihrer Zauberer zugeschrieben wurde (*Dio Cass.* 71, 8. *Capitolin. Aur. cap.* 24). Bedeutend scheint nur die Differenz, daſs die Flucht hier durch *Pest* und den Engel des Herrn, dort durch *Mäuse* motivirt wird. Bochart (*Hieroz. T. II. p.* 434. *ed. Lips.*) erinnert hier an die Aehnlichkeit der Worte λαμὸς, Maus (bey Hesychius) und λοιμὸς Pest, wodurch ein Miſsverständniſs habe entstehen können; allein dieses wäre nur bey Benutzung einer griechischen Geschichtsquelle denkbar und fällt also ganz weg. Gewiſs sehr scharfsinnig ist aber Michaëlis Bemerkung, daſs die *Maus* bey den Aegyptiern Hieroglyphe der *Verheerung* und *Vernichtung* sey (*Horapoll. Hieroglyphica I,* 50), und daſs Herodot's Erzählung vielleicht auf falscher Deutung dieser Hieroglyphe von der Maus beruhe, welche das Königsbild im Tempel in der Hand trug. Wie viele Nachrichten über Aegypten aus den Zeiten des ersten Eindringens der Griechen in dieses sonst verschlossene Land auf solcher falschen Hieroglyphendeutung beruhen mögen, haben Geschichtskenner schon längst erkannt. Nur ist Michaëlis selbst, und sind *Vitringa* und *Jahn* (Archäol. II, 1. S. 191) viel zu weit gegangen und unkritisch verfahren, wenn sie meinen, daſs auch Setho bey Herodot Verwechselung mit Hiskia, Vulcan als Demiurg Verwechselung mit Jehova u. s. w. sey. Warum soll nicht auch der König von Aegypten, der seines individuellen Verhältnisses wegen nicht minder von Sanherib zu fürchten hatte, als Hiskia, gleich jenem seine Nationalgottheit angerufen haben? Auf jeden Fall haben wir hier zwey verschieden ausgebildete mythisch-traditionelle Nachrichten, die von Einem geschichtlichen Puncte ausgehen, wie sich noch

manche andere Berührungen dieser Art in der Sagengeschichte der Bibel und der Klassiker finden. Da eine plötzliche Vertilgung der Assyrer durch Jehova so oft geweissagt worden war (s. 10, 33. 34. 14, 24—27. 29, 5. 6. 30, 27 ff. 32, 19. 33, 1 ff.), so dürfte man der Vermuthung einigen Raum geben, daſs diese Orakel einen Einfluſs auf die mythische Gestalt dieses Ereignisses gehabt haben; und auffallend bleibt es nur, daſs V. 7 unseres Kapitels davon nicht die Rede ist, sondern lediglich von der Rückkehr nach Assyrien in Folge eines Gerüchts.

38. Ueber das assyrische Idol *Nisroch* (נִסְרֹךְ), welches nur hier vorkommt, läſst sich nur soviel im Allgemeinen vermuthen, daſs es gleich den übrigen assyrischen (2 Kön. 17, 30, 31) und babylonischen Göttern (s. Beylage II) zu dem Gestirncultus dieser Nationen gehört haben möge. Der Etymologie nach erklärt es Görres (Vorrede zum Schach-Nameh S. 97) durch *Riesen-Adler*, wie schon früher *Jurieu* (*hist. des dogmes et des cultes T. IV. tr. 4. cap. 11*) durch *Adler* überhaupt, welcher auch in der persischen Religion ein vorzüglich heiliger Vogel und ein Symbol des Ormuzd und des Königs war (s. *Jurieu* a. a. O. und Creuzer's Mythologie und Symbolik Th. 1. S. 723. 724). Die Form *Nisr* für *Adler* ist freylich semitischen Ursprungs, und im Pelvi finden sich andere Namen für diesen Vogel, nämlich *Dalman*, *Tchetcha*, *Tcheronatschia* (Zend-Avesta Th. 3. S. 177. 186), da sich aber im Pelvi ausdrücklich viele aramäische Wörter finden, so soll diese Ableitung nicht weiter bezweifelt werden. Die Sylbe *och* und *ach* kommt in den assyrisch-babylonischen Namen häufig vor (vgl. *Arjoch*, *Merodach*, *Mesach*, *Sadrach*, *Sesach*), und es scheint eine

---

38. (אַדְרַמֶּלֶךְ וְשַׂרְאֶצֶר בָּנָיו). Das Wort בָּנָיו findet sich 2 Kön. blos in der Randlesart, und ist Keri ohne Chethibh.

Bildungssylbe des Dialekts gewesen zu seyn, vielleicht verwandt mit dem ك als Deminutivendung der Perser. Ist die Etymologie richtig, so läſst sich dann *der Adler* auch als ein Idol der alten heydnischen Araber nachweisen (s. *Dschauhari* bey *Golius* u. d. W. نسر); auch kennt die echtmorgenländische Astrognosie (s. zu 13, 10) zwey Sternbilder des Himmels *Adler* benannt (s. Ideler über den Ursprung der Sternnamen S. 416). Eine Verwandtschaft zwischen dem alt-arabischen Sterncultus und dem der Assyrer und Babylonier findet auch nach sonstigen Spuren Statt. Andere Vermuthungen s. in *Ikenii diss. de Nisrocho. Bremae* 1747.

Des gewaltsamen Todes von Sanherib wird auſser dieser Stelle noch Tob. 1, 21 und beym *Berosus* (s. zu 39, 1) erwähnt, wo der Mörder *Ardumasanus* genannt wird. Der Name אַדְרַמֶּלֶךְ ist nach 2 Kön. 17, 31 auch Name eines assyrisch-babylonischen Idols, nämlich der Einwohner von Sepharvaim (37, 13), worüber Hall. Encyclop. I, S. 440 einige Vermuthungen vorgetragen worden sind. Der Königssohn führt den Namen einer Nationalgottheit, worüber oben die Note zu 7, 6. Nach derselben Analogie wird dann der Name שַׂרְאֶצֶר vielleicht durch *Fürst des* (heiligen) *Feuers* erklärt werden können, vergl. آذر, آتش Feuer. Dieses אצר scheint auch ferner einerley zu seyn mit אסר in anderen assyrischen Eigennamen, als: שַׁלְמַנְאֶסֶר, תִּגְלַת־פִּלְאֶסֶר, אֵסַר־חַדּוֹן, welches sich auch auf phönizischen Inscriptionen als Göttername findet, nämlich in dem Eigennamen עבדאסר (*Inscr. Cit. II. Melit. II.*), wofür im Griechischen der *Melit.* steht *Διονύσιος*, so daſs ihn also die Griechen mit *Διόνυσος* verglichen haben mögen. *Ararat* (1 Mos. 8, 4. Jer. 51, 27) ist der einheimische Name eines armenischen Gebirges, welches zu den höchsten Berggipfeln Asiens gehört, und noch jetzt den alten Namen führt, zugleich aber

auch Name der umliegenden Gegend, armen. Արարատ, vgl. *Mosis Chorenensis hist. Armeniae ed. Whiston p.* 289. 308. 358. 361. *Schroeder dissert. de lingua armen.* S. 55 des *thes. ling. armen.* Wahls Vorder- und Mittelasien S. 518. 806 ff. *Morier Yourney from Teheram to Constantinople (London* 1809). S. 306 (woselbst auch eine Ansicht des Berges). Ritters Erdkunde Th. 2. S. 747. *LXX* Ἀρμένια, und ebenso *Joseph. Archaeol.* X, 1. §. 5. Die *Targg.* hier und *Gen.* קַרְדוּ, קַרְדוּן, und *Arabs Erp.* in der *Gen.* قردى, *Saad.* hier: قردى d. i. *gordiäische* Gebirge. Nach derselben Quelle läfst das Buch Adams die Arche Noah's auf dem Berge *Kardu* (ܩܪܕܘ) sich niederlassen. Der Name des *Esar-Haddon* kommt aufser unserer Stelle noch Esra 4, 2 vor, und Tob. 1, 20, wo er Σαχερδονὸς heifst (*Cod. Alex.* Σαχερδὼν, *Compl.* Ἀχερδονος), vielleicht Ἀσαρχεδὼν. Die *LXX* haben hier und 2 Kön. Ἀσορδὰν, beym Esra Ἀσαραδὰν, und im Kanon des Ptolemäus *Assaradinos.* Der Syrer hat hier ܐܣܪܚܕܘܢ, und beym Tobias ܐܣܪܚܐܕܘܢ. Vielleicht dafs die eine oder andere dieser Formen sich der persischen Aussprache noch mehr anschliefsen sollte; namentlich findet sich die Form Ἀσορδὰν auch beym *Berosus* in dem unten bey 39, 1 anzuführenden Fragmente. Ueber die Etymologie läfst sich wenig irgend wahrscheinliches sagen, als dafs אֲסַר Name einer Gottheit ist. Das letztere hält *Görres* a. a. O. für s. v. a. *hadim* Zerstörer. Nach Berosus (s. zu 39, 1) war *Esar-Haddon* zuvor unter seinem Vater *Sanherib* Vicekönig von Babylonien gewesen.

Kap. 38, 1–8. 21. 22.

Hiskia wird krank, und der Prophet kündigt ihm den Tod an (V. 1. 2). Auf seine demüthige Bitte an Gott verheifst ihm dieser durch den Propheten noch 15 Lebensjahre und zugleich Schutz gegen Assyrien (V. 3–6).

Der Prophet heilt ihn nun (V. 21), und gibt ihm auf sein Verlangen (V. 22) ein wundervolles Wahrzeichen am Sonnenzeiger (V. 7. 8).

Es folgt hierauf das *Danklied des Hiskia* (V. 9 — 20). Nach einer Ueberschrift (V. 9) schildert er zuerst die Leiden seiner Krankheit, und seine Trauer, dem Leben so früh entrissen zu werden (V. 10 — 14). Darauf Dank für die Rettung, und Gelobung ferneren Dankes (V. 15 — 20).

Ueber die Echtheit oder Unechtheit des Liedes dürfte sich wenig sagen lassen. Es hat viele Aehnlichkeit mit den sonstigen Dankpsalmen, aber keinesweges einen klar nachgeahmten Charakter, sondern manche eigenthümliche Bilder und eine nicht allzu leichte Diction. Wenn es sich hiernach vollkommen zu der Zeit des Hiskia und Jesaia schickt, so bliebe freylich die Frage, ob es vom Könige selbst gedichtet, oder ihm von dem Propheten oder einem andern Sänger in den Mund gelegt sey, wie etwa der Lobgesang der Hanna (1 Sam. 2). Das erste ist keinesweges unwahrscheinlich, da Hiskia seiner ganzen Handlungsweise nach eine theokratische Erziehung gehabt hatte, und auch nach anderen Spuren Interesse für Poësie und Literatur zeigt (Sprüchw. 25, 1). Man erinnere sich nur, wie auch bey den frühern Arabern die Fürsten häufigst zugleich als Dichter berühmt waren, z. B. *Amralkeis*, *Amru ben Kelthum*, *Ali ben Abi Thaleb*, und wie dieses noch in der spätern Geschichte des Morgenlandes so häufig ist. Auch paſst das Gedicht auf seine Verhältnisse vollkommen, was z. B. mit dem Liede der Hanna nicht der Fall ist. Uebrigens möchte ich von diesem Gedichte und dessen Aehnlichkeit mit Ps. 6. 30. 41 ein Argument gegen die Behauptung hernehmen, daſs diese Gedichte nicht auf wirkliche Krankheit zu beziehen, sondern lediglich von Leiden überhaupt zu verstehen wären. Besondere Bearbeitungen dieses Gedichtes sind:

Ever. Scheid. dissert. philol. exeget. ad canticum Hiskiae. Accessit specimen observatt. ad quaed. loc. V. T. Lugd. Bat. 1769. 8. (mit sehr gelehrten lexicalischen Ausführungen).

Velthusen in Cramers Kielschen Beyträgen St. 1. S. 1 ff.

Hagemann eucharistia regis Hiskiae. Upsalae 1788. 8.

Justi Nationalgesänge der Hebräer III. S. 157 ff.

1. Die Formel *in diesen Tagen* bezeichnet die folgende Relation als der vorigen beynahe gleichzeitig, aber allerdings *nach* derselben erfolgt 2 Mos. 2, 23, wie das griech. ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (Marc. 13, 25). Gegen die Meinung des R. Jose (*Seder Olam Rabba cap.* 23) und Usser's, daſs diese Begebenheit *vor* die Niederlage des Sanherib gehöre, s. Vitringa zu d. St. und *Scheid. ad Cant. Hiskiae* S. 5. Man kann hinzufügen, dafs im Liede des Königs V. 10 ein deutlicher Bezug darauf ist, dafs der König nun Ruhe gewonnen von seinen Feinden. — Ueber des Königs Krankheit V. 21. 22. Aus dem Symptom der Beule und dem angewandten Mittel der aufgelegten Feigen erhellt, dafs von einer *Pest* die Rede sey, welches geschichtlich wiederum mit der Pest 37, 36 combinirt werden kann. Das Erscheinen der Pestbeule wird als ein gutes Zeichen angesehen und kein Kranker geneset ohne Beule, wiewohl nicht umgekehrt jeder mit der Beule geneset (s. Jahn Archäol. I, 2. S. 393). *Feigen* werden aber auch von arabischen Aerzten unter erweichenden und zertheilenden Breyumschlägen in der Pest empfohlen, und ebendieselben werden, wie mir griechische Aerzte gesagt haben, noch heut zu Tage in der Türkey angewandt. Andere haben an eine Krankheit der Halsdrüsen denken wollen, wobey man selbst das Zirpen der Stimme V. 14 zu Hülfe genommen hat (!) (*Barthol. de morb. bibl. p.* 47. *Mead med. sacra. cap.* 5, vgl. Schmidt's bibl. Medicus S. 567). Ueber die Phrase צַוֵּה לְבֵיתֶךָ s. mein Wb. II, 966.

2. *Er wandte sein Angesicht zur Wand*, näml. von den Umstehenden weg, um gesammelter zu seyn zum Gebet. Der Chald. erklärt: *Wand des Tempels*, und will hier schon die Sitte finden, sich beym Gebet zum Tempel zu wenden (Dan. 6, 11). So auch Justi Nationalge-

---

2. וַיַּסֵּב חִזְקִיָּהוּ פָּנָיו) 2 Kön. וַיַּסֵּב אֶת־פָּנָיו:

sänge III, 146. Gewiss unrichtig! denn theils liegt davon nichts in den Worten, theils ist diese Sitte sicherlich spätern Ursprungs und setzt eine Trennung des gröfsten Theils der Nation vom Heiligthum voraus (vgl. Bertholdt's Daniel S. 422.).

4. Unser Ueberarbeiter liefs hier einen Nebenumstand weg, den die ältere Relation hatte, und der die *geschwinde* Erhörung des Gebets anschaulicher machen soll. Ich ziehe übrigens in derselben bestimmt das Chethib הָעִיר הַתִּיכֹנָה dem Keri חָצֵר הַתִּיכוֹנָה vor, welches alle Versionen haben. Es scheint topographische Bezeichnung für einen gewissen Theil der Stadt, den Jesaia zu durchgehen hatte, wenn er aus der Burg zu seiner Wohnung zurückkehren wollte, sowie *Zion* die obere Stadt (ἡ ἄνω πόλις) und der Hügel Akra die Unterstadt (ἡ κάτω πόλις) hiefs (*Joseph. b. jud. V*, 4. 1). Das Keri ginge auf die Vorhöfe der Burg.

5. Die Nebenbestimmung, dafs er in 3 Tagen geheilt seyn soll, ist wiederum ausgelassen. Die bestimmte Prädiction der 15 Jahre gehört aber ohne Zweifel der traditionellen Aufbewahrung solcher Orakel an, und ist *ex eventu* hinaufgetragen. יוֹסֵף für יוֹסִף (29, 14).

6. *Aus der Hand des Königs von Assyrien*) Er war schon für den Augenblick durch jene Niederlage von sei-

---

3. לֵאמֹר) 2 Kön. וַיֹּאמַר.
בְּלֵב שָׁלֵם) 2 Kön. בְּלֵבָב שָׁלֵם.
4. וַיְהִי דְּבַר יְהוָה אֶל־יְשַׁעְיָהוּ) 2 Kön. וַיְהִי יְשַׁעְיָהוּ לֹא יָצָא הָעִיר הַתִּיכוֹנָה וּדְבַר יְהוָה הָיָה אֵלָיו.
5. הָלוֹךְ וְאָמַרְתָּ) 2 Kön. שׁוּב וְאָמַרְתָּ.
אֶל־חִזְקִיָּהוּ) 2 Kön. אֶל־חִזְקִיָּהוּ נְגִיד עַמִּי.
הִנְנִי יוֹסִף אֶל־יָמֶיךָ) 2 Kön. הִנְנִי רֹפֵא לָךְ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי תַּעֲלֶה בֵּית־יְהוָה וְהֹסַפְתִּי עַל־יָמֶיךָ.
6. Am Ende des Verses ist 2 Kön. hinzugefügt: לְמַעֲנִי וּלְמַעַן דָּוִד עַבְדִּי.

nem Druck befreyt; allein der mächtige Eroberer konnte mit neu und doppelt gesammelten Kräften wiederkommen. Auch in der Folge soll er also nichts leiden. Keinesweges kann man aus dieser Stelle folgern, dafs die Krankheit des Königs *vor* jene Niederlage falle (s. zu V. 1).

7. 8. Der Text unserer Relation ist an sich vollkommen zusammenhängend mit dem vorhergehenden, und es möchte scheinen, der Ueberarbeiter habe die Heilung des Königs durch den Propheten, sowie den Umstand, dafs der König ein Wahrzeichen verlangt, auslassen wollen. Nun aber finden sich die beyden ausgelassenen Verse noch am Ende des Kapitels nachgetragen, wo sie sinnlos sind, und also hier eingeschaltet werden müssen. Diesen Uebelstand in unserem Texte möchte ich nun nicht einer Ungeschicklichkeit des Ueberarbeiters zuschreiben, die so grofs wäre, dafs man keine Ursache hat, sie ihm zuzutrauen; sondern einem Versehen früherer Abschreiber, wie sich auch sonst noch bestimmte Fälle einer unschicklichen Versetzung einzelner Verse finden, z. B. Hiob 31, 38—40. Sie mögen aus Versehen

---

7. Vor diesem Verse stehen 2 Kön. die beyden Verse, welche hier sich als V. 21 und 22 finden, mit einigen unten anzugebenden Abweichungen.

וַיֹּאמֶר יְהוָה זֶה לְּךָ הָאוֹת. 2 Kön. (וְזֶה לְּךָ הָאוֹת,

כִּי יַעֲשֶׂה. 2 Kön. (אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה,

8. Statt dieses Verses heifst es 2 Kön. ausführlicher: „soll der Schatten zehn Grade vorwärts gehen, oder soll er zurückgehen um zehn Grade? 10: Und Hiskia sprach: Es ist ein Leichtes, dafs der Schatten zehn Grade herniederwärts gehe; das nicht, sondern der Schatten soll vorwärts gehen um zehn Grade. 11: Da rief Jesaia der Prophet zu Jehova, und er liefs den Schatten zurückgehen nach den Graden, die er heruntergegangen war, am Sonnenzeiger des Ahas, rückwärts um zehn Grade.

an der richtigen Stelle ausgelassen worden seyn, und sind dann am Ende des Abschnittes, welches vielleicht auch gerade am Ende der Seite war, nachgetragen, aber ohne genaue Rückweisung, so daſs neue Abschreiber sich nicht finden konnten. Daher hier wie bey Hiob die Stelle am Ende steht, was beym Hiob noch übler ist, als hier, da man ihr die richtige Stelle nicht einmal wieder anweisen kann. Wie nun aber der Text hier steht, nämlich: וְזֶה לְּךָ הָאוֹת וגו׳ *und dieses sey dir das Zeichen*, ist die Lücke desselben durch das eingeschaltete ו gleichsam verdeckt. Dieses muſs späterhin zur Füllung derselben hinzugekommen seyn, wenn es sich nicht vielleicht so verhält, daſs diese ganze Transposition schon in dem Autograph des Sammlers seinen Grund hat. Vielleicht wollte er Anfangs der Kürze wegen jene Verse auslassen, und fuhr sogleich durch die Verbindung: *und dieses sey dir das Zeichen* u. s. w. fort. Er trug aber nachher doch noch das Ausgelassene nach, ohne jene kleine Verbindungspartikel zu tilgen, und die Abschreiber, das etwanige Verweisungszeichen nicht beachtend (wie so häufig in den origenianischen *Codd.* der *LXX*), schrieben die Stelle nachher immer an das Ende.

Die Relation 2 Kön. könnte die wunderbarere, und mithin die spätere, scheinen (s. Paulus Clavis S. 241. 242), allein der sonstige epitomirende Charakter des jesaianischen Sammlers erklärt dieses auch vollkommen. Der hier ausgelassene Zug ist übrigens nicht bedeutungslos. Daſs der Prophet die Wahl läſst zwischen mehreren Zeichen, hatten wir auch oben (7, 11), und es bezeichnet den frommen Glauben des Königs, daſs er theils ein Wunderzeichen fordert, theils unter den dargebotenen das Schwerere wählt. Anders machte es Ahas (7, 12).

Zum äuſseren Verständniſs der Stelle gehört nun die Frage: was unter den מַעֲלוֹת אָחָז, und nachher den שֶׁמֶשׁ מַעֲלוֹת zu verstehen sey? Sehr viele ältere und neuere Erklärer verstehen unter ersterem einen *Sonnenzeiger des*

Ahas, und unter letzterem *zehn Grade* oder *Abtheilungen* auf demselben. So zuerst der Chaldäer, bey welchem der Vers lautet: הא אנא מתיב ית טול אבן שעיא דנחתת במסקנא דאחז שמשא לאחורוהי עסר שעין ותב שמשא עסר שעין בצורת אבן שעיא דנחתת *siehe! ich lasse den Schatten des Stundenzeigers, auf welchem die Sonne an der Treppe* (*Scale?*) *des Ahas heruntergegangen ist, rückwärts gehen um zehn Stunden, und die Stunde kehrte zurück um zehn Stunden auf der Zeichnung* (dem Zifferblatte) *des Stundenzeigers, wie sie hinabgegangen.* (Für Stundenzeiger eig. *Stunden-Stein,* weil dergleichen Instrumente als unter freyem Himmel stehend, gewöhnlich von Stein waren: unter den 10 Stufen sind 10 Stundenabtheilungen verstanden: übrigens ist ungewiſs, was unter der *Treppe des Ahas* gedacht sey: ob die Scale des Sonnenzeigers, oder eine Treppe im eigentlichen Sinne). *Symmachus* gibt את צל חמעלות *umbram linearum,* und במעלות ἐν ὡρολογίῳ. Hiernach *Hieron. Ecce ego reverti faciam umbram linearum, per quas descenderat in horologio Achaz in sole, retrorsum decem lineis et reversus est sol decem lineis per gradus, quos descenderat.* (Ueber seine Vorstellung davon unten). R. Elia Chomer, den Grotius zu 2 Kön. anführt, denkt sich die Uhr als eine halbkugelförmige Höhlung, in deren Mitte eine Kugel war, deren Schatten auf verschiedene in die hohle Rundung eingegrabene Linien fiel, 28 an der Zahl. Dieses ist auch wirklich die Gestalt der Sonnenuhren, die bey den Griechen σκαφὶς oder ἡμισφαίριον hieſsen, und deren Erfindung Vitruv dem Chaldäer Berosus zuschreibt (*Vitruv.* 9, 9. *Salmas. Exercitatt.* S. 639). Unter den Neuern s. *Petav. diss. var.* in *Uranolog.* 7, 9. S. 375 ff. Calmet bibl. Unters. Th. 4. *no.* 30. mit Mosheim's Anmerkungen. *Goguet* üb. den Ursprung der Gesetze, Künste und Wissenschaften Th. 3. S. 85. deutsche Uebers., *Carpzov apparat. ad antiqu. s. cod.* S. 352 ff. *Dav. Theodos. Lehmann de Horologio Achas. Vitеb.*, 1710. *J. D. Michaëlis Supplemm.*

S. 1913, welcher erinnert, dafs auch im Arabischen دَرَجَةٌ *Stufe* und *mathematischer Grad* bezeichne. — Andere verstehen den hebräischen Ausdruck blos von *Treppen-Stufen*, also einer wahrscheinlich von Ahas angelegten und daher von ihm benannten Treppe, oder der Treppe einer Burg des Ahas, auf welche gerade der Blick des Königs und des Propheten gefallen seyn möge, und auf welcher der Sonnenschatten um 10 Stufen herunter gerückt war. So die *LXX*: *ἰδοὺ ἐγὼ στρέψω τὴν σκιὰν τῶν ἀναβαθμῶν, οὓς κατέβη τοὺς δεκὰ ἀναβαθμοὺς τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου κ. τ. λ.*, denen der Syrer und Jos. Archäol. X, 11. §. 1 folgen. Ungewisser ist *Saadias*, welcher für מַעֲלוֹת das erste Mal الدرجة setzt (d. i. *Stufe* und *Grad*), für מַעֲלוֹת אחז, مراقي احز *Treppe des Ahas* und עֶשֶׂר מַעֲלוֹת wieder عشر درجات. Noch Andere haben zwischen beyden Meinungen einen Mittelweg gewählt, und angenommen, dafs die Stufen zum Pallaste des Ahas vielleicht nebenbey durch einen der Gnomonik kundigen Architekten so angelegt worden seyen, dafs der Schatten irgend eines daneben stehenden Gegenstandes, etwa eines Obelisken oder Pfeilers auf die Stufen fiel, und hier die Stunden anzeigte. So *Hieronymus*, unter den Neuern G. H. Martini von den Sonnenuhren der Alten (Leipzig 1777. 8) S. 36 u. A. Ich gestehe nun, dafs mir die Annahme eines eigentlichen Sonnenzeigers weit wahrscheinlicher ist, weil die Hebräer um diese Zeit einen solchen, wenn auch von einfacher Beschaffenheit, sehr wohl kennen konnten, und der Faden der Erzählung es begünstigt. Die Eintheilung des Tages in Stunden, so wie die Erfindung des Sonnenzeigers schreibt Herodot (2, 109) ausdrücklich den Babyloniern zu. Bey dem durch Kriege und politische Verhältnisse bestehenden Verkehr mit Assyrien und Babylonien konnte Ahas diese Einrichtung kennen gelernt und nachgeahmt haben, weshalb sie den Namen von ihm führte. Eine

gewisse Neigung dieses Fürsten für die Einführung fremder Kunstsachen läfst sich selbst aus 2 Kön. 16, 10 ff. folgern. Dafs sich die Monarchen des Morgenlandes gern mit Geschenken beschickten, unter welchen neue, interessante Erfindungen einen vorzüglichen Platz einnahmen, ist bekannt; und von einer babylonischen Gesandtschaft lesen wir gleich nachher (39, 1). Ob die Eintheilung des Tages in 12 Stunden damals schon Statt gefunden habe, was Salmasius (*Exercitatt. Plin.* S. 445 ff.) so gelehrt bestreitet, thut nichts zur Sache, da es Messungen des Schattens und der Tageszeit ohne Stunden gab (s. Martini a.a. O. S. 9); aber auch die Stundentheilung wird man den Chaldäern in jener Zeit schwerlich absprechen dürfen. War jene Einrichtung eine erst von Hiskia's Vater herrührende, zuvor neue und unerhörte, die also das Interesse des Volkes und königlichen Hauses lebhaft beschäftigte, so ist es wohl begreiflich, dafs der Prophet diese erwählte, um sein Zeichen daran zu thun, und man kann nicht einwenden, dafs der Schatten auf der Scale einer Sonnenuhr wenig sichtbar gewesen sey (Justi a. a. O. S. 152), da die an öffentlichen Plätzen stehenden Sonnenzeiger der Alten von bedeutender Gröfse waren, meistens aus einem Obelisken bestehend, dessen Spitze den Schatten auf eine umherstehende steinerne Scale warf. Den Namen *Stufen* (מַעֲלוֹת) oder *Grade* konnte die Vorrichtung von ihrer Beschaffenheit, nämlich der Eintheilung in lauter Grade, führen, in Ermangelung eines eigentlich hebräischen Namens, und es ist passender, dafs Ahas eine solche Erfindung von seinem Namen benannte, als eine blofse Treppe der Burg. Dafs er einen eigenen Pallast erbaut habe, wissen wir wenigstens nicht. Verbreitete sich endlich das Gerücht, dafs an einer astronomischen Einrichtung, die vielleicht aus Babylon stammte, sich ein ungewöhnliches Phönomen zugetragen habe, so hat die Nachricht 2 Chron. 32, 31, nach welcher sich die babylonischen Gesandten darnach

erkundigen, desto mehr Bedeutung. Wie die Grade (מַעֲלוֹת) beschaffen gewesen, und ob es gröſsere und kleinere Eintheilungen des Tages waren, läſst sich nicht bestimmen; doch sollten, dem Zusammenhange nach, die 10 Grade wohl einen bedeutenden Theil des Tages umfassen.

Was nun die Wundererzählung selbst betrifft, so ist die Auffassung derselben nicht schwer, wenn wir sie lediglich nach dem Kreise sonstiger Vorstellungen des biblischen Alterthums zu beurtheilen haben. Sie ist dann parallel mit dem Stillstand der Sonne und des Mondes *Jos. X*, 12—15, und setzt die mythische Idee voraus, daſs die Gottheit, wenn sie es ihren Zwecken angemessen findet, und namentlich auf das Gebet eines ihrer Vertrauten, zuweilen den Lauf der groſsen Himmelslichter (1 Mos. 1, 24) hemmen, zurückführen und beschleunigen könne, wie *Iliad.* 18, 239 Juno dem Helios befiehlt, sich schneller in den Ocean zu tauchen, und Agamemnon nach *Iliad.* 2, 412 betet, daſs dieses nicht früher geschehen möge, bis er die Troer besiegt. Hier ist derselbe Fall, und der Schriftsteller hat mit dem Zurückgehen des Schattens sich gewiſs auch ein Zurückgehen der Sonne gedacht *).

Will man aber weiter gehen, und die Frage aufwerfen, was dieser durch die Tradition fortgepflanzten Prophetensage zum Grunde liege, wieviel davon wahr und wieviel Ausschmückung sey? so könnte man leicht das Unmögliche unternehmen, und ebenso unglücklich seyn, als die vielen Wundererklärer des A. und N. T. Daſs übrigens der Antheil, den die vergröſsernde Tradition an dieser Relation habe, nicht gering ist, mag schon allein

*) So meinten auch von den Kirchenvätern *Gregor. Nazianz.*, *Hieronymus*, *Augustinus*, *Theodoretus*, *Cosmas Indicopleustes in Montfaucon nova coll. patrum II*, 504 und die Rabbinen haben dann zu berechnen gesucht, wie lange dieser Tag gedauert haben möge.

die Analogie der Prophetensagen von Elias und Elisa lehren. Um die Möglichkeit eines solchen Phänomen's zu belegen, hat man Beyspiele ähnlicher Erscheinungen beyzubringen gesucht. *Spinoza* (*tract. theologico-polit.* S. 22) denkt an eine Nebensonne, die allerdings für eine Zeitlang einen falschen Schatten auf den Sonnenzeiger werfen könnte, wenn die eigentliche Sonne verdunkelt wäre. Viele Erklärer berufen sich ferner auf ein am 27sten März 1703 zu Metz in Lothringen von dem Prior des dortigen Klosters, P. Romuald, beobachtetes Phänomen. Es war nämlich durch Strahlenbrechung in der höhern Luft und eine Wolke verursacht worden, dass der Schatten an der Sonnenuhr um 1½ Stunden abwich (s. Cramer's kielische Beyträge Th. 1. S. 11—23. J. J. Schmidt's bibl. Mathematicus S. 537 ff.). Sind indessen diese Beobachtungen auch wirklich sicher, so ist damit für die Erklärung unserer Stelle nichts geholfen, da theils eine solche Abweichung nur höchst gering seyn kann, theils das Vorauswissen derselben von Seiten des Propheten nicht minder wundervoll seyn würde, als das Zurückgehen des Schattens selbst. — Im Allgemeinen vergl. noch ausser Calmet a. a. O. die (freylich nicht werthvollen) Monographieen von *Chr. Sahm de regressu solis tempore Hiskiae, diss. II.* 1689. 1696. 4. *Andr. Geret de sole tempore Hiskiae retrogrado.* 1675. 4.

9. Inschrift: *Lied des Hiskia*) מִכְתָּב *Schrift, Brief,* muss auch für: Lied, Gesang gebräuchlich gewesen seyn. Wenigstens kommt die wahrscheinlich daraus verdorbene Form מִכְתָּם in den Ueberschrr. mehrerer Psalmen vor.

10. *Nun in der Ruhe meiner Tage*) דְּמִי ist ohne Zweifel s. v. a. דֳּמִי Jes. 62, 6. 7. Ps. 83, 2 *Ruhe*, so dass der Sinn ist: jetzt, nun ich Ruhe haben könnte, und in

---

9—20. Das Lied des Hiskia fehlt 2 Kön. ganz.

ruhigem Glücke mein Reich beherrschen, soll ich das Leben verlassen. Alle Ausleger haben diese bey weitem leichteste und einfachste Erklärung übersehen, bestochen von *Scheid's* gelehrter Ausführung, der das Wort durch: *Stillstand* sc. der Sonne am Mittag, daher: *Mittag* erklärt. Für diesen scheinbaren Stillstand der Sonne am Mittag hat die hebräische Sprache schon einen Ausdruck an נְכוֹן הַיּוֹם Sprüchw. 4, 18, welches dem arab. قايمة النهار und قايم الظهيرة entspricht (s. *Schultens ad Prov. l. c.*); auch könnte in jener Bedeutung nach דְּמִי ein Genitiv wie הַיּוֹם oder הַשֶּׁמֶשׁ nicht fehlen, wie er im Arab. neben دام beständig steht. Bey der obigen Erklärung gewinnen wir nun einen bestimmten und sehr sprechenden Bezug auf Hiskia's ganz individuelle Lage, den man öfter mit Recht vermifst hat. Die alten Versionen haben übrigens gröfstentheils blos gerathen. LXX ἐν ὕψει (las: רמי). *Vulg. in dimidio* (vielleicht gerathen nach *demi*). Selbst *Saad. in der Frische meiner Tage*, ohne etymologischen Grund. *Abulwalid*: معنى الهلاك وتلف *Verderben und Untergang*, was zwar aus der Etymologie genommen werden könnte, aber sonst nicht passend ist. — *Soll ich zu des Todtenreiches Pforten gehen*) Das בְּ in שַׁעֲרֵי kann durch: *zu, gen* übersetzt werden, wie 30, 6, und שׁוּב בֵּאלֹהִים sich *zu* Gott bekehren (Hos. 12, 6), oder vom *Durch*gehen durch die Pforten. — *Beraubt des Restes meiner Tage*) wörtl. *desideror reliquias annorum meorum.* Zu פֻּקַּדְתִּי *desideror* paſst nicht die Erklärung von יֶתֶר durch: *Vorzug, Vortrefflichkeit*, welche aber immer noch nicht den Sinn gibt: Blüthe meiner Jahre, den Justi u. A. annehmen.

11. *Gott schauen* ist hier s. v. a. seiner Güter genieſsen, רְאָה בְּטוּב יְהוָה, vgl. Ps. 27, 13: *zu schauen die Güte Jehova's im Lande der Lebenden.* Letzterer Ausdruck ist häufiger für: im Leben (Ps. 52, 7. 116, 9. Hiob 28, 13). — *Bey den Bewohnern des stillen Landes*) Das

ἅπαξ λεγόμ. חֶדֶל erklärt man fast allgemein als Gegens. von אֶרֶץ הַחַיִּים durch: Unterwelt, Einige aber auch als Synonym desselben, durch: Welt. *Saad.* الدنيا. Ich ziehe das erstere vor, leite die Bedeutung aber lieber von חָדַל *ruhen, feyern* ab (vgl. דּוּמִיָּה), als von *flaccidus fuit,* schwach seyn, was im hebräischen Sprachgebrauche nicht vorkommt (s. zu 53, 4). In der Bedeutung: *Oberwelt* liefse es sich als Transposition von חֶלֶד *Welt* betrachten, was besser ist, als es nach Andern durch: Unbeständigkeit, Vergänglichkeit zu erklären, welcher Begriff nicht im Stamme liegt; auch bemerkt Vitringa treffend, dafs der Dichter, dem hier das Leben als ein werthvolles Gut erscheint, es nicht mit einem Namen belegen werde, der sich in die Stimmung des Kohelet, nicht hieher passe.

12. Zwey Bilder für dieselbe Sache, das plötzliche Zerschneiden des Lebensfadens. In dem ersten ist der Körper mit einem Zelte verglichen (dieses ist hier דּוֹר, eig. Wohnung, vgl. בַּיִת, بيت Wohnung, Zelt), welches abgebrochen wird, und weiter wandert. Die Seele mufs ihre bisherige Wohnung verlassen. Dasselbe Bild 2 Cor. 5, 4 und 2 Petr. 1, 12. 13: εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστι ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου —. Aehnlich ist auch Jakob's Ausdruck 1 Mos. 47, 9, wenn er das Leben eine Wallfahrt (מְגוּרִים) eig. das Herumziehen eines Nomaden nennt. Die Araber setzen häufig dieses und jenes Leben einander als zwey *Wohnungen* entgegen (s. *Scheid.* S. 62). Das hier gewählte Bild der Wohnungen ist übrigens ungleich edler, als wenn Dan. 7, 15 der Körper die Scheide der Seele genannt wird. מִנִּי steht übrigens nicht, wie *Justi* bemerkt, ohne Nachdruck, sondern deutet gerade recht schön an, wie der Dichter sein Ich von jener zerbrechlichen Hülle unterschied.

Das zweyte Bild ist vom Abschneiden des fertigen Gewebes hergenommen, und ähnlich dem vom Lebens-

faden der Parzen. Nicht unähnlich sagt *Ebn Arabschah* in der *vit. Tim. T. I. S. 226. Z. 16. ed. Manger:* خرق ستر حياتهم *er zerrifs den Schleyer ihres Lebens,* und mit demselben Bilde, wie Jesaia, *T. I.* S. 138. *Z.* 4: لما درج الموت ثوب عمر شاه شجاع *als der Tod das Kleid des Lebens des Schach Schedschah zusammengewickelt hatte.* Vgl. auch *Amadbddin* hinter der *vit. Salad.* S. 9: وانحلت عرى الارماق *da man die Seile der letzten Athemzüge gelöst hätte.* קִפֵּד (nur hier) nach chaldäischem Sprachgebrauche: abschneiden, wovon קְפָדָה Ezech. 7, 25 *excidium,* Untergang; außerdem: sich verkürzen, zusammenziehen, wovon קִפּוֹד Igel, vgl. ܩܦܕ das Zusammenschrumpfen. *Vulg. praecisa est. Chald.* אִתְקַפַּדוּ es werden abgeschnitten. Ebenso *Syr.* ܐܬܩܦܕܘ, welches auch ebenso zu übersetzen ist. *Abulwalid* bemerkt, daſs קפד in den *Targg.* für קצר stehe, also: kürzen, abschneiden, hier vom Weber, der das Kleid vom Webestuhle nehme (استلال الحايك ثوبة من منوالة). Wörtlich also: *ich schneide, wie der Weber mein Leben ab.* Hier wäre nur die Schwierigkeit, daſs dem Dichter selbst zugeschrieben wird, was von Gott eigentlich gesagt werden müſste, und gleich darauf auch diesem zugeschrieben wird. Indessen könnte *Piel* passiv gefaſst seyn, oder קֻפַּדְתִּי gelesen werden, also *praecidor vitam meam, ut a textore. Vulg. praecisa est velut a textore vita mea.* Im Arab. hat قفد die verwandte Bedeutung: zusammenwickeln, daher in Derivaten, vom Umwickeln des Turbans (s. die Lexicographen bey *Scheidius* a. a. O. S. 67). Dieses könnte hier ebenfalls angewandt werden, so daſs das Bild vom Zusammenwickeln des fertigen Gewebes gebraucht würde — מִדַּלָּה יְבַצְּעֵנִי d. i. im Tagesfrist, vgl. Hiob 4, 20

מִבֹּקֶר לָעֶרֶב *vom Morgen bis zum Abend* d. i. in Tagesfrist. Im Griech. ἐξ ἡμέρας εἰς νύκτα *Eurip. Herc. Fur.* 503.

13. *Ich harrte bis zum Morgen*) שִׁוִּיתִי näml. נַפְשִׁי, nach Ps. 131, 2, eig. ich ebnete mich, ich suchte mich zu beschwichtigen, meine Schmerzen zu bekämpfen. Den Begriff *ebenen*, trägt auch der Araber über auf *beruhigen*, wobey das Bild vom empörten, wogenden und glatten Meere zum Grunde liegt. Vgl. مسطوحة ebenes Land und نفس مطمئنة ruhiges, stilles Gemüth (Cor. 89, 27). *Vulg. sperabam usque mane.* Das Wort כָּאֲרִי gehört mit zum folgenden, wo der Schmerz mit einem Löwen verglichen wird, der die Gebeine zermalmt (Hiob 10, 16). Man kann hiergegen nicht einwenden, daſs dadurch die masorethische Abtheilung ohne Noth verletzt werde, da die rhythmische Periode bey den Hebräern, wie bey Griechen und Lateinern, öfter verschieden ist von der logischen (s. zu 27, 4, vgl. auch Ps. 48, 3). Die andere Erklärung (nach dem Chald. und *Saad.*): *ich machte* (mich) *bis zum Morgen gleich einem Löwen* d. i. ich brüllte einem Löwen gleich, als Bezeichnung des Geächzes (vgl. Ps. 22, 2. 32, 3. 38, 9), kann schon deshalb nicht gefallen, weil von dem, der (nach dem folgenden) zermalmt wird, es nicht gut paſst, daſs er dem Löwen gleich brülle, dasselbe Bild also activ und passiv neben einander gebraucht sey. — *In Tag und Nacht*) Diese Worte bilden gleichsam einen Refrain, und sind nichts weniger als kritisch anzutasten. Der Syrer hat sie freylich nicht, aber er läſst den ganzen Vers aus.

14. *Wie die Schwalbe und der Kranich*) Für das schwierige עָגוּר (Jer. 8, 7) mag die Uebers. *Kranich* verhältniſsmäſsig noch die sicherste seyn. So haben *Targ.* hier und dort: כורכיא und hier *Saad.* كُرْكِي *Kranich*; er ist ein Zugvogel (Jer. a. a. O.) und gibt gewisse Töne von sich, die auch sonst mit den Klagetönen ver-

glichen werden. S. *Talmud. Kidduschin II. fol.* 44. A.: צווח כּכרכּיא *er schrie, wie ein Kranich.* Beyspiele aus den Griechen s. bey *Bochart. T. II.* S. 614, der diese Erklärung vorzüglich empfohlen hat. Andere, aber weit unbefriedigendere, sind von Rosenmüller a. a. O. S. 631 angeführt und geprüft worden. סוּס עָגוּר sind *per asyndeton* verbunden. — *Ich klagte, wie die Taube*) Den Tauben schreiben auch griechische, römische und arabische Dichter ein Seufzen und Klagen zu. *Theocr.* 7, 141:

Ἄειδον κόρυδοι, καὶ ἀκανθίδες, ἔστενε τρυγών.

Virg. Ecl. I, 58: *nec gemere aëria cessabit turtur ab ulmo.* S. 59, 11. Ezech. 7, 16. *Ommija ben abu salt* bey *Abulf. T. I.* S. 90:

ich beweine die Edlen, der Edlen Söhne, die Preiswürdigen,

كما الحمام على فروع الايك في الغصن الجوانح

wie die Tauben weinen auf den Zweigen des Dickichts, auf den biegsamen Aesten:

Daher heißsen sie *die Töchter der Trauer. Abulola* bey *Jones de poesi Asiatica* S. 128:

الا نجهتني قنبات بث

Wehe, es machen mich schlaflos die Töchter der Trauer, d. i. die girrenden Tauben. Viele andere Stellen gibt *Jones* a. a. O. S. 346 ff. der Leipz. oder S. 419 ff. der Originalausgabe. — *Mir ist beklommen*) עָשְׁקָה־לִּי kann als 3 *praet. fem. impers.* betrachtet werden: *es ist mir beklommen* (wo dann *aschka* zu lesen), oder auch, und besser als *Nomen:* Beklommenheit (*oschka*) ist mir., wie עֹשֶׁק auch 54, 14 vorkommt. S. die Anm. Wiefern hier in *antepenultima* das ּ *ā* und *ŏ* seyn könne, ist Lehrgeb. §. 10, 1. Anm. 1 gezeigt worden.

15. *Er verhiefs mir's und er that es*) Denselben Gegensatz von אָמַר und עָשָׂה 4 Mos. 23, 19. — *In Demuth wandeln will ich alle meine Lebensjahre*) אֶדַּדֶּה versteht

man fast allgemein nach Analogie von Ps. 42, 5 von festlichen Wallfahrten *zum Tempel* und denkt letzteren Begriff hinzu. Zu den Worten: *um des Lebens meiner Seele willen* muſs dann ferner hinzugedacht werden: aus dem du mich befreyt hast. Diese Ellipsen sind aber zu hart, und besser erkläre man הִתְדַּדָּה hier durch: הִלֵּךְ אַט 1 Kön. 21, 27, nämlich von dem langsamen Einhergehen des Trauernden. Er will hinfort stets in tiefster Demuth wandeln, gleichsam die Trauerkleider nie wieder ablegen, nie sich stolz seines Glückes überheben. Es ist bekannt, welchen Werth der Hebräer der Demuth beylegt, die ihm mit Frömmigkeit und Tugend fast identisch gilt, und wie er selbst durch äuſsere Zeichen derselben, als Fasten, sich kasteyen, Trauerkleider anlegen, gebückt und traurig einhergehen, der Gottheit einen Dienst zu leisten und zu gefallen glaubte (s. 1 Kön. a. a. O. Jon. 3, 5), wie dieses auch von den meisten biblischen Schriftstellern als Zeichen eines zerknirschten und demüthigen Sinnes gebilligt (s. oben 22, 12), von anderen aber, eben als bloſses todtes Zeichen, verworfen wird (58, 3 ff.). Hieraus bildete sich späterhin die pharisäische Bigotterie, und ein ähnlicher Wahn lieſs im Christenthum das Mönchswesen und so manche andere Sekte von Kopfhängern entstehen! — Das Wort דָּדָה wird von *Abulwalid* erklärt: ومعنى هذا اللفظ الرفع والسوق كما قول في المشنة: מדדים עגלים וסייחים והאשה מדדה את בנה: وفي كلام الاوايل כל דבה ודבור שיצא מפי הקבה חזרו ישראל לאחוריהם שנים עשר מיל והיו מלאכי השרת מדדים אותם *das Wort hat die Bedeutung des Herbeyführens und Forttreibens, wie es in der Mischna steht: die da Kälber oder junge Esel treiben (Schabbath fol. 142, 2), und: die Mutter, die ihren Sohn führt oder gängelt, und bey den Rabbinen: jedes gute oder böse Wort, welches aus dem Munde des Heiligen Gebenedeyten hervorgeht, folgt Israël von hinten auf 12 Meilen nach, und die dienstbaren Engel leiten es.*

16. Sinn des schwierigen Verses: durch deine Wohlthaten lebt alles Fleisch, lebe auch ich. Die Schwierigkeit besteht besonders darin, dafs die *Suffixa* עֲלֵיהֶם, בָּהֵן sich auf kein ausdrücklich vorhergegangenes Subject beziehen. Dieses kommt aber öfter vor (s. 30, 4), und man mufs hier aus den vorhergegangenen Worten: *er verhiefs und that es*, den Begriff der *göttlichen Wohlthaten* herausnehmen. Das verschiedene *Genus* in הֵם und הֵן kann hier nicht befremden, und könnte selbst absichtlich seyn (3, 1). — *Herr! durch solches lebt alles*) Eig. יִחְיוּ leben sie für: lebt man, leben alle Wesen. Vgl. Ps. 104, 27 ff. חָיָה עַל von, durch etwas leben 1 Mos. 27, 40. 5 Mos. 8, 3. — *von dir kommt all' meines Geistes Leben*) Man verbinde לְכָל־חַיֵּי רוּחִי, zwischen welche Worte das בָּהֵן eingeschoben ist (wie 19, 8). בָּהֵן eig. *durch sie sc.* die göttlichen Wohlthaten. — Auf diesem Wege, den schon im Ganzen *Vitringa* eingeschlagen ist, läfst sich der Vers ohne Aenderung zu einem passenden Sinn erklären. Gewöhnlich trennt man im ersten Gliede עֲלֵיהֶם in עֲלֵי הֵם, und bezieht die *Pronomina* הֵם und הֵן auf die Unterthanen des Königs:

Herr! durch dich leben jene,
für sie alle ist meines Geistes Leben.

לְכָל־בָּהֵן eig. für Alle von ihnen s. v. a. לְכֻלָּן. Michaelis ändert auch hier in לְכֻלָּם הֵן *für sie alle siehe!* Allein keine dieser Aenderungen scheint mir nothwendig, auch jener Bezug auf die Unterthanen nicht so passend, als das Lob der göttlichen Wohlthaten. — *Du wirst mich stärken und genesen lassen*) הַחֲיֵנִי ist Imp. der nach dem *Futuro* gleiche Geltung mit demselben hat (54, 10. Ps. 128, 5). Allerdings kann dieses aber nur der Fall seyn, wenn das *Futurum* seine *eigentliche* Bedeutung hat, und so ist es auch hier zu nehmen. Hiskia hatte zwar die Verheifsung der Genesung bekommen, aber sie, und besonders die Stärkung nach der Krankheit, stand doch

noch als künftig bevor. Fälschlich hält *Scheidius* es für einen *Inf.*, der mit *Suffixis* הַחֲיוֹתִי lauten müfste.

17. *Das Leiden nur, das Leiden*) מַר־לִי מָר — Wiederholung desselben Wortes, wie יָהּ יָהּ V. 11, חַי חַי V. 18, und in dem letzten Buche sehr häufig. Also weder nach *Vulg.* und *Vitringa:* bittere Bitterkeit, als Substantiv und Adjectiv, wo es nicht getrennt seyn könnte, noch (nach *Cube* und *Justi*) das erstere מַר als Verbum zu nehmen (von מרר) für מָר, es ist verwandelt worden: wo es dann ein Wortspiel seyn sollte. Für den Sinn vgl. Ps. 30, 12. — *Du zogst mich liebevoll*) *Constr. praegn.* eig. du liebtest (und zogest) mich aus der Grube u. s. w. — *wirfst du hinter dich*) d. i. übergibst sie der Vergessenheit, achtest nicht darauf, vgl. 1 Kön. 14, 9. Ezech. 23, 35. Neh. 9, 26, und mit אַחֲרֶיךָ Ps. 50, 17. Denselben Gebrauch haben die Araber, wie *Scheidius* S. 224—228 ff. trefflich erläutert hat. Sie sagen: جعل الحاجة بظهره eine Sache rücklings werfen, oder: نبذ ورأ ظهره hinter seinen Rücken werfen Cor. 2, 95. 3, 184. *Har.* 50. (S. 200. *ed. Caussin*). Daher: ظِهْرِيٌّ was zurückgeworfen, vernachlässigt wird. *Cor.* 11, 94: وَٱتَّخَذْتُمُوهُ وَرَآءَكُمْ ظِهْرِيًّا *und habt es hinter euch, hinter den Rücken geworfen.* Ferner ولد الظهر *ein Kind des Rückens* d. i. ein von den Seinigen zurückgesetztes. S. die poët. Stelle bey *Dschauhari* und ظهر *Conj. I.* und *IV.* mit dem *Acc.* und بِ vernachlässigen, zurücksetzen. Ganz in derselben Verbindung, wie hier, steht die Phrase *Hariri Cons.* 40. S. 123. *ed. Caussin:* نبذت فعلته ظهريّا وان كانت شيا فريّا *d. i. ich warf seine Uebelthaten hinter den Rücken, ob sie gleich die frevelhaftesten waren,* für: ich vergab sie ihm, achtete nicht mehr darauf. Man sagt auch: *hinter die Ohren werfen,*

für: nicht achten, s. *Meidan. prov. ms. no.* 973: جعل كلامي دبر أذنيه *er hat meine Rede hinter die Ohren geworfen. Hariri Cons.* 40. S. 184. Z. 12. *ed. Caussin*; فجعلت شغلي دبر اذني *da warf ich mein Geschäft hinter mein Ohr.* S. auch den *Kamûs* u. d. W. دبر. Im Hebräischen in einem noch kühnern Bilde Micha 7, 19: *werfen wirst du alle unsere Sünden in des Meeres Tiefe.* Den Gegensatz davon gibt die Phrase: vor sich, vor sein Antlitz stellen (נֶגֶד פָּנָיו, נֶגֶד), d. i. einer Sache gedenken, sie berücksichtigen, z. B. Ps. 109, 14, 15:

Gedacht sey seiner Väter Schuld bey Jehova,
und seiner Mutter Sünde nicht ausgelöscht.
Vor Jehova sey sie stets.

Vgl. Jer. 16, 17. Ps. 90, 8. Hos. 7, 2. Im Arab. *Meidan. prov. no.* 969: جعلته نصب عيني ich habe es vor mein Auge gesetzt d. i. ich werde es nicht vernachlässigen.

18. 19. Nach der Vorstellung, daſs die Gottheit Wohlgefallen hat an Lobpreisungen, macht der Dichter bemerklich, daſs es Jehova's eigener Verlust gewesen seyn würde, wenn er ihn habe umkommen lassen, da man ihn in dem öden Reiche der Schatten nicht preisen könne, wohl aber im Leben. Dieser und ähnlicher Beweggründe bedienen sich die Psalmisten öfter. Vgl. Ps. 6, 6. 30, 10. 88, 11 ff. 115, 17. — *Die Todten preisen dich*) Die Negation ist nämlich aus dem vorigen Gliede hinzuzudenken. Vgl. 23, 4, 28, 27, מָוֶת für: die Todten, oder für: Todtenreich, wie Hiob 28, 22. אֶל־אֲמִתֶּךָ eig. von deiner Treue, אֶל *de*, bey den *Verbis dicendi*.

20. לְהוֹשִׁיעֵנִי, *Gerundium* für das *Futurum* (44, 14). עַל־בֵּית für *im* Hause, auch Hos. 11, 11. In anderen von den Auslegern angeführten Beyspielen bleibt gewöhnlich die eigentliche Bedeutung von עַל. *Golius* führt an,

dafs auch das arab. علي für ب und ﻓﻲ stehe; allein es bedarf noch einer Untersuchung, ob auch dort wirklich der Begriff *in* nothwendig sey.

21, 22. Von der falschen Stelle dieser Verse siehe schon zu V. 7, 8, über ihren Inhalt einiges zu V. 1. Sowohl der Text, als die Punctation von V. 21 ist übrigens nicht so schicklich als 2 Kön. — Auf das וַיֹּאמֶר er sprach = befahl, sollte der Imperativ stehn, wie 2 Kön., oder auch das Verbum *finitum* mit der *Copula* (er befahl und sie thaten es, für: dafs sie thäten). Ferner wäre die Punctation וַיִּמְרְחוּ, וַיֶּחִי ohne Zweifel passender, als die Conjunctiven וְיִמְרְחוּ, וְיֶחִי.

Kap. 39.

Hiskia wird vom König von Babel mit einer Gesandtschaft beschickt, welcher er gutmüthig eitel und unvorsichtig alle seine Schätze zeigt V. 1—3. Dieses rügt der Prophet und weissagt dafür die dereinstige Plünderung des königlichen Hauses und die Wegführung nach Babel V. 4—7. Des Königs naiv-egoistische Aeufserung V. 8.

1. Des babylonischen Königs *Merodach-Baladan* wird nur an unserer Stelle des A. T. erwähnt. Der Name *Merodach* (מְרֹדַךְ) wird als der eines babylonischen Idols genannt (Jer. 50, 2), und findet sich, nach der oben S. 281. 282 durchgeführten Bemerkung, in mehreren assyrisch babylonischen Königsnamen, als *Evil-Merodach*, *Mesessimordachus*, *Sisimordachus*, *Mardocentes*. *Baladan*

---

21. יִשְׂאוּ דְּבֶלֶת תְּאֵנִים) 2 Kön. קְחוּ דְּבֶלֶת תְּאֵנִים.
וְיִמְרְחוּ עַל־הַשְּׁחִין וְיֶחִי) 2 Kön. וַיָּשִׂימוּ עַל־הַשְּׁחִין וַיֶּחִי.

22. Der Vers lautet 2 Kön. vollständiger: וַיֹּאמֶר חִזְקִיָּהוּ אֶל־יְשַׁעְיָהוּ מָה אוֹת כִּי יִרְפָּא יְהוָֹה לִי וְעָלִיתִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בֵּית־יְהוָֹה.

1. מְרֹאדַךְ) 2 Kön. בְּרֹאדַךְ.
וַיִּשְׁמַע כִּי חָלָה וַיֶּחֱזַק) 2 Kön. כִּי שָׁמַע כִּי חָלָה חִזְקִיָּהוּ.

(בַּלְאֲדָן) scheint zusammengesetzt aus בַּל und אֲדֹן = מָרוֹן Herr, und ist aramäisch. Die Lesart בְּרֹאדַךְ 2 Kön. ist ungenauer, und geht von der gewöhnlichen Verwechselung des מ und ב im Munde der Morgenländer aus (37, 27). Der Bearbeiter setzte dafür die correctere Form.

In welchem Verhältnisse stand nun aber dieser *babylonische König* zu Assyrien? War er ein unabhängiger Fürst? oder bloßer Vasallen- und Vice-König unter assyrischer Hoheit? *) Die biblischen Nachrichten sind bestimmt für letzteres. Etwa 9 Jahre vor unserer Begebenheit führt Salmanassar Einwohner von Babel in andere Gegenden (2 Kön. 17, 24), welches bestimmt auf Abhängigkeit dieser Provinz von ihm führt; und nachher wird der jüdische König Manasse durch den König von Assyrien nach Babylon ins Exil geführt (2 Chron. 33, 11), wie auch Micha 4, 10 ein Exil in Babylon weissagt, zu einer Zeit, wo lediglich Assyrien in feindlichem Verhältniß gegen Juda stand. Daß solche Statthalter ganzer Reiche öfter den Königstitel führten, ist oben (10, 8) bemerkt worden, und nach dem Kanon des Ptolemäus war Nabonassar (im J. 747 v. Chr.) der erste in dieser Reihe **). Ueber die Gründung dieser Dynastie durch

*) S. Michaelis deutsche Anmerk. zu Jes. 13, dagegen Gatterer Weltgeschichte in ihrem ganzen Umfange I, S. 154.

**) Die Könige von Babylonien folgen im Kanon des Ptolemäus also auf einander:

Nabonassar	regiert	14	Jahre	seit	747	vor	Christ.
Nadius	—	2	—	—	733	—	—
Chinzerus (Chogirus) und							
Porus (Pyrus)	—	5	—	—	731	—	—
Jugäus		5	—	—	726	—	—
Mardocempadus	—	12	—	—	721	—	—
Arcianus	—	5	—	—	709	—	—
Interregnum	—	2	—	—	704	—	—
Belibus	—	3	—	—	702	—	—
Apraanadius	—	6	—	—	700	—	—
Regebelus	—	1	—	—	694	—	—
Mesessemordacus	—	4	—	—	693	—	—

Assyrien hätten wir vielleicht eine geschichtliche Nachricht oben Kap. 23, 14, vgl. S. 747.

Eine genauere Beantwortung dieser Frage und überhaupt einen überraschend belehrenden Aufschluss über die damaligen Verhältnisse, namentlich auch Merodach-Baladan selbst, liefert uns ein erst kürzlich wieder aufgefundenes und von keinem Historiker benutztes *Anecdoton* des *Berosus*, dieselbe Stelle, welche Josephus Archäol. X, 2. §. 4 anzuführen verspricht (s. oben zu 36, 1), welche aber in seinem Texte fehlt, sey es durch Vergessenheit des Schriftstellers selbst, sey es durch der Abschreiber Schuld. Sie ist nämlich durch die Vermittelung des Alexander Polyhistor, dem eusebianischen Chronicon einverleibt worden, und lautet dort in der armenischen Ausgabe T. I. S. 42. 43 also:

„Nachdem der Bruder des Sanheribs geherrscht, und hernach *Acises* sich der Herrschaft über die Babylonier bemächtigt hatte, sich aber kaum 30 Tage hatte halten können, ward er von *Marodach-Baladan* getödtet; und *Marodach-Baladan* erhielt sich durch Gewaltthätigkeit sechs Monate lang, worauf ihn einer mit Namen *Elibus* tödtete, und nun regierte. Aber im dritten Jahre desselben sammelte Sanherib, König von Assyrien, ein Heer gegen die Babylonier, und siegte in einem ihm gelieferten Treffen, worauf er den König gefangen mit seinen Freunden nach Assyrien bringen liess. Da er so die Herrschaft über Babylon erhielt, setzte er seinen Sohn *Asordan* (*Esar-haddon*) zum König darüber, er selbst aber ging zurück nach Assyrien Da er aber erfahren hatte, dass die Griechen mit kriegerischer Absicht in Cilicien eingefallen seyen, zog er gegen sie; stellte

Zweytes Interreg.		8 Jahre seit 689	vor Christ.
Asaridinus	reg.	13 — — 681 —	—

u. s. w.

Schlachtordnung gegen Schlachtordnung, und nachdem zwar die meisten von seinem Heere gefallen waren, besiegte er dennoch die Feinde, und richtete, zum Denkmale dieses Sieges, sein Bild an jenem Orte auf, liefs auch eine Nachricht über seine Tapferkeit und Kriegsthat zum Andenken für die Nachwelt mit chaldäischen Buchstaben einhauen. Auch gründete er die Stadt Tarsus nach der Aehnlichkeit von Babel, und nannte sie Tarsis *). Nach Erwähnung aller Thaten des Sinnecharim (Sanherib) fügt er auch noch das hinzu, dafs er 18 Jahre geherrscht habe, und durch Nachstellungen seines

*) Diese Nachricht enthalten auch mit einiger Veränderung Arrian. *exped. Alex. M.* 2, 5 und Strabo XIV, 4. §. 8. Sie erzählen nämlich, dafs die Städte *Anchiale und Tarsus* in Cilicien der Sage nach von Sardanapalus erbaut und dort noch zu Alexanders Zeit eine steinerne Statue des Sardanapalus gezeigt worden sey, mit einer assyrischen Inschrift, die den Sardanapalus als Erbauer dieser Städte angebe, und zugleich die Erklärung enthielt, dafs aufser dem sinnlichen Genufs alles übrige werthlos sey (s. die Verse bey 22, 13 und vgl. dazu *Näke ad Choerili fragmenta* S. 196 ff.). Schon *Mannert* (Geogr. der Griechen und Römer Th. 6. H. 2. S. 66) hat bemerkt, dafs die Nachricht nichts unwahrscheinliches enthalte, wenn nur statt des Sardanapal ein späterer assyrischer König angenommen werde, und hierüber hätten wir nun eine bestimmte Nachricht. Dem Sanherib schreibt es auch *Abydenus* beym *Eusebius* (*T. I*, S. 53 der armenischen Ausgabe) zu. — Die Nachricht, dafs Tarsus eigentlich Tarsis geheifsen habe, wird denjenigen Interpreten besonders willkommen seyn, welche das berühmte biblische Tarsis in dem cilicischen Tarsus suchen, deren Ansicht ich freylich nicht theilen kann. Wenn die oben versuchte Etymologie von תרשיש *Unterjochung*, d. h. *unterjochte*, *tributäre Stadt* richtig ist, so würde das cilicische Tarsus (bey *Xenophon* Ταρσοῦς) vielleicht ihren Namen auf dieselbe Veranlassung erhalten haben, wie das hispanische Tarsis. Dafs der Name auch bey den Völkern persischen Sprachstammes in Gebrauch gekommen war, zeigt der Eigenname תַּרְשִׁישׁ Esth. 1, 14.

Sohnes *Ardumusanus* aus der Welt gegangen sey. Soweit Alexander Polyhistor."

Hier ist zuerst der Name des *Merodach-Baladan* auch außer der Bibel erwähnt. Vergleicht man diese Nachrichten mit dem Kanon des Ptolemäus, so findet freylich eine bedeutende Verschiedenheit in Namen und Zahlen Statt. Aber wie kann man dieses anders erwarten, wenn man erwägt, daſs wir die Stelle des Berosus im armenischen Eusebius erst durch die dritte Hand haben, daſs es mit dem Kanon des Ptolemäus nicht besser steht, und daſs überhaupt Erzähler einer fortlaufenden Geschichte selten mit den chronologischen Registern der Könige stimmen, indem sie unberühmte Namen und ganze Perioden auslassen? (Vgl. das Verhältniſs des Herodot zu Manetho in der ägyptischen Geschichte). Uebrigens sind die mit Buchstaben geschriebenen Zahlen beym Ptolemäus ohne Vergleich verdächtiger, und namentlich die Regierung des *Mardocempadus* = *Merodach-Baladan* bey weitem zu lang angegeben.

Ueber den Gewinn, den wir durch dieses Fragment für die geschichtlichen Verhältnisse Babyloniens zu Assyrien und über die einzelnen Könige von Babel machen, sowie über das gegenseitige Verhältniſs der Nachrichten hier nur einige Bemerkungen: 1) Allerdings bestätigt sich hierdurch die aus der Bibel hervorgehende Ansicht, daſs Babylon in diesem Zeitraume häufig assyrische Provinz und seine Könige Vice-Könige waren. Es bestätigt sich selbst Gatterer's Vermuthung, daſs man hierzu assyrische Prinzen, Söhne und Brüder des Königs, gewählt haben möge, denn wir finden einen Bruder und nachher Sohn des Sanherib als babylonischen König angeführt. Nur wird die Annahme bestimmt und beschränkt, denn wir sehen, daſs die Könige von Babel sich auch in gewissen Zeiträumen unabhängig gemacht hatten; und namentlich daſs Merodach-Baladan unabhängig gewesen, oder wenigstens den Tribut verweigert haben müsse, da

Sanherib erst seinen Nachfolger wieder unterjocht. 2) Vergleicht man diese Nachricht mit dem Kanon des Ptolemäus, so bleibt es nach der chronologischen Folge nicht zweifelhaft, daſs *Merodach-Baladan* und *Mardocempadus* Eine Person sind, wie man es auch schon gewöhnlich vermuthet hat. Ebenso ist dessen Nachfolger *Elibus* sicher der *Belibus* des Ptolemäus, und letzteres wegen der Sylbe *Bel* die wahrscheinlich richtigere Form. Der Name *Asordan* d. i. *Esarhaddon* (s. 37, 38), entspräche am besten dem *Asaridinus* des ptolemäischen Kanon, nur liegt zwischen *Belibus* und diesem zuviel Zeit und mehrere Regenten, so daſs man entweder annehmen muſs, *Berosus* habe deren mehrere übersprungen, oder daſs man seinen Namen in dem des *Apraanadius* zu suchen habe. Eine etwas lange Regierungszeit in Babylon schickt sich übrigens für *Esar-haddon*, da nach der Chronologie des *Berosus* noch 14—15 Jahre hingingen, bis er König von Assyrien wurde.

Nun aber scheint 3) eine Differenz zwischen unserer biblischen Nachricht und jener des *Berosus* zu entstehen. Nach letzterer hat Sanherib den Merodach-Baladan bedeutend überlebt, indem er erst seinen Nachfolger stürzte, und darauf Babylonien wieder der assyrischen Krone als abhängiges Reich unterwarf. Nach der biblischen könnte es scheinen, als ob es umgekehrt sey, sofern man sich gewöhnlich die Ermordung des Sanherib als unmittelbar nach seiner Rückkunft nach Ninive erfolgt denkt. Allein 37, 37 steht ausdrücklich: und (Sanherib) *wohnte in Ninive*, was schon einen gewissen Zeitraum voraussetzt. Ferner ist das letzte Schicksal des Sanherib offenbar nur deshalb unmittelbar hinter seinem Rückzuge aus Aegypten und Palästina erzählt, weil es Erfüllung der Weissagung 37, 7 war, weil seiner nun nicht mehr erwähnt wird, und weil die übrigen Begebenheiten desselben dem jüdischen Referenten wohl ebenso unbekannt als unwichtig waren. Die Differenz ist also lediglich

scheinbar, und wir haben uns zur Zeit dieser Gesandtschaft den Sanherib in Assyrien noch lebend zu denken, und zwar wahrscheinlich noch geraume Zeit. Die ägyptische Expedition (714 v. Chr.) fällt nämlich gleich in das erste oder zweyte Jahr des Sanherib, da wir kurz vorher noch einen anderen König *Sargon* finden (s. die Tabelle, Beylage 3). Wenn er nun nach Berosus 18 Jahre regierte, so erstreckt sich seine Herrschaft bis zum Jahre 696 v. Chr. herunter, wo wir auch gerade *Esarhaddon*, seinen Sohn, zuerst als König von Assyrien handelnd finden.

Nach dieser Erkenntniſs der politischen Verhältnisse wird es nun auch nicht schwer, die Absicht einer solchen babylonischen Gesandtschaft nach Juda zu errathen. Der babylonische König, für den Augenblick unabhängig vom Sanherib (welcher mit dem ägyptischen Kriege beschäftigt war und jetzt eben eine Niederlage erlitten hatte), jedoch über lang und kurz mit einer Unterjochung bedroht, da von Sanherib nicht zu erwarten war, daſs er solchen Abfall geduldig ertragen werde, bewirbt sich durch diese Gesandtschaft um die Freundschaft des jüdischen Königs, der das assyrische Joch ebenfalls gern abgeschüttelt hätte, aber dazu zu ohnmächtig war; zugleich wünscht er sich von der Stärke und den Hülfsmitteln Juda's zu unterrichten. Schlau genug sieht er voraus, daſs ein solches Zuvorkommen dem sonst wenig angesehenen jüdischen Könige schmeicheln und ihn für seine Sache gewinnen werde, und während wirklich Hiskia für nichts Sinn hat, als für die Ehre einer so vornehmen und fernher kommenden Gesandtschaft, durchschaut nur der Prophet die heuchlerische Maske der Freundschaft, und sieht voraus, daſs wenn es auch Babylon wirklich gelänge, sich loszureiſsen, oder gar Assyrien zu stürzen, wie es etwa 90 Jahre später geschah (625 v. Chr.), das Schicksal Juda's darum sich nicht verbessern werde, sofern Babylon dann in Assyriens

Fufstapfen tretend, den kleinen tributären Bundesstaat unter einem nicht minder drückenden Joch halten, und bey dem geringsten Versuch nach Unabhängigkeit, vernichten werde. Daher stellt er Babel als einen nicht minder grofsen Feind Juda's vor, als Assyrien, und kleidet dieses in eine Weissagung der babylonischen Gefangenschaft ein (s. zu V. 6). Solche Gesandtschaften um blos freundschaftlicher Zwecke willen, z. B. um wegen einer Genesung Glück zu wünschen, waren sonst nicht ungewöhnlich, wurden aber öfter zu Vorwänden der Politik gemifsbraucht, weshalb man sie doch mit mifstrauischen Augen ansah (2 Sam. 10, 2 ff. *Herodot III*, 17—25. Heeren's Ideen II, S. 371). Dafs des Propheten Rath nicht gehört worden war, und dafs ein freundschaftliches Verhältnifs mit dem babylonischen Reiche eintrat, sehen wir aus dem Umstande, dafs in dem Kriege Necho's gegen die Babylonier sich Josia auf babylonische Seite schlägt und im Kampfe für Babel seinen Tod findet (2 Kön. 23, 29). —

In der Chronik heifst es (2 Chron. 32, 31), dafs die Fürsten von Babel (שָׂרֵי בָבֶל) zu Hiskia gesandt hätten, um über das Wunder zu fragen, welches im Lande geschehen, und dafs Gott den Hiskia dabey verlassen und versucht habe. Diese Nachricht ist insofern in dem sonstigen Geiste der Chronik, als dadurch die Gröfse der Celebrität jenes Wunders wächst, sie hat aber zugleich einen Anschein von Wahrheit, insofern die Babylonier eben von Seiten ihrer astronomischen Kenntnisse bekannt waren, und der Sonnenzeiger gerade eine babylonische Erfindung war. — Die Lesart וַיֶּחֱזָק in unserer Recension ist auf jeden Fall die passendere, da der Vorwand der Gesandtschaft doch in einer Glückwünschung bestand (vgl. 2 Sam. 10, 2 ff.). Ob der Bearbeiter es schon so in seiner Quelle fand, oder ob er statt des vorgefundenen חזקיה so änderte, mufs dahin gestellt bleiben.

2. בֵּית נְכֹתֹה, nach *Aqu. Symm. Vulg.*, οἶκος τῶν ἀρωμάτων, *cella aromatum*, wobey נְכֹת als syn. mit נְכֹאת 1 Mos. 37, 25 genommen ist. Aber theils ist dieses blos ein einzelnes Gewürz, theils ist selbst das allgemeine: *Gewürz* kaum passend, da hernach noch הַבְּשָׂמִים folgt. Besser *Chald.* בֵּית גִּנְזוֹהִי *sein Schatzhaus*. *Syr.* ܒܝܬ ܓܙܗ *Saad.* بيوت ذخايره dass., und ebenso der arab. Uebersetzer der Polyglotten بيت ذخائره, obgleich im griechischen Texte das unhebräische τὸν οἶκον τοῦ νεχωθᾶ beybehalten war. Er folgte wahrscheinlich, wie öfter, dem gerade hier verloren gegangenen Theodotion (S. 102). In den semitischen Sprachen läſst sich zwar kein etymologischer Grund davon nachweisen, aber *Lorsbach* vergleicht das persische نكاهيدن *depositum* (*Jen. A. L. Z.* 1815, *no.* 59), welches auf diesen Sinn führen würde. *Abulwalid* leitet es von נכת *beiſsen* ab, und scheint ein Haus von Mundvorräthen zu verstehen. בֵּית כֵּלִים fassen die alten Versionen von einem Hause, worin kostbare *Geräthe*, von Gold und Silber, aufbewahrt wurden; besser von einem *Waffenhause*, *Zeughause*, dergleichen oben 22, 8 erwähnt worden war. Daſs den Gesandten alle Kostbarkeiten gezeigt wurden, war eine Art Höflichkeit gegen dieselben (vgl. 1 Kön. 10, 6 ff. *Herodot.* 1, 30), noch mehr aber schmeichelte dadurch Hiskia seiner Eitelkeit. Von Hiskia's reichen Schätzen ist auch 2 Chron. 32, 23. 27—29 die Rede, und aus V. 6 erhellt, daſs ein von den frühern Königen allmählich zusammengebrachter Schatz vorhanden gewesen seyn müsse, welchen Hiskia wahrscheinlich bey dem Tribut

---

2. בֵּית נְכֹתֹה) 2 Kön. אֶת־כָּל־בֵּית נְכֹתֹה.
הַשֶּׁמֶן הַטּוֹב) 2 Kön. שֶׁמֶן הַטּוֹב.

an Sanherib sparte, und statt dessen einige Stücke des Tempelschmuckes aufopferte.

3. Der König beantwortet nur die zweyte Frage des Propheten, und entschuldigt dadurch sein zuvorkommendes Betragen gegen die Fremdlinge, da schon in der Frage des Propheten etwas Strafendes zu liegen schien.

6. Der Prophet kleidet hier, wie gewöhnlich, seine Warnung so ein, daſs er gerade von Seiten des Staates, an welchen der König oder das Volk sich durch verderbliches Bündniſs anschlieſsen wollte, Verderben und Untergang für Israël droht. So oben von Seiten Assyriens (zu 7, 18), Assyriens und Aegyptens (7, 18) zu der Zeit, wo Ahas ein assyrisches Bündniſs betrieb; hier also von Seiten Babyloniens, von welchem der Seherblick des Propheten damals schon voraussah, daſs es in politischer Rücksicht in Kurzem ganz in Assyriens Fuſsstapfen treten werde. Ein ganz ähnlicher Fall ist Hos. 9, 3. 11, 5, wo der Prophet mit der Rückkehr Ephraims nach Aegypten droht, an welches man sich gerade damals anschlieſsen wollte. Da nun aber unser Orakel, wie alle in den historischen Büchern befindliche, später aufgezeichnet zu seyn scheint, so ist nun obendrein ein Verdacht da, daſs es bey der Redaction der BB. der Könige im Exil nach dem Eintreffen jener Weissagung bestimmter ausgedrückt seyn möge, als es ursprünglich ausgesprochen war. S. über diese in den BB. der Könige häufige Verknüpfung früherer Weissagungen mit späteren Begebenheiten, wobey es nicht ohne Willkühr abgegangen ist, *de Wette* Einleitung in das A. T. §. 185.

---

3. בָּאוּ אֵלַי) 2 Kön. בָּאוּ.
5. דְּבַר יְהוָה צְבָאוֹת) 2 Kön. דְּבַר יְהוָה.
6. בָּבֶל) 2 Kön. בָּבֶלָה.

7. סָרִיסִים haben *LXX. Vulg. Syr.* durch *Verschnittener*, *Chald.* und *Saad.* überhaupt durch *Höflinge, Diener* gegeben, welches ich hier vorziehe, da die eigentliche Castration doch nur bey Neugebohrnen vorgenommen zu werden pflegte, nicht mit Knaben und Jünglingen, die ins Exil geführt worden waren. Daſs aber die babylonischen Könige einen Stolz darin suchten, sich von Knaben vornehmer und königlicher Abkunft bedienen zu lassen, sieht man aus Dan. 1, 3 ff.

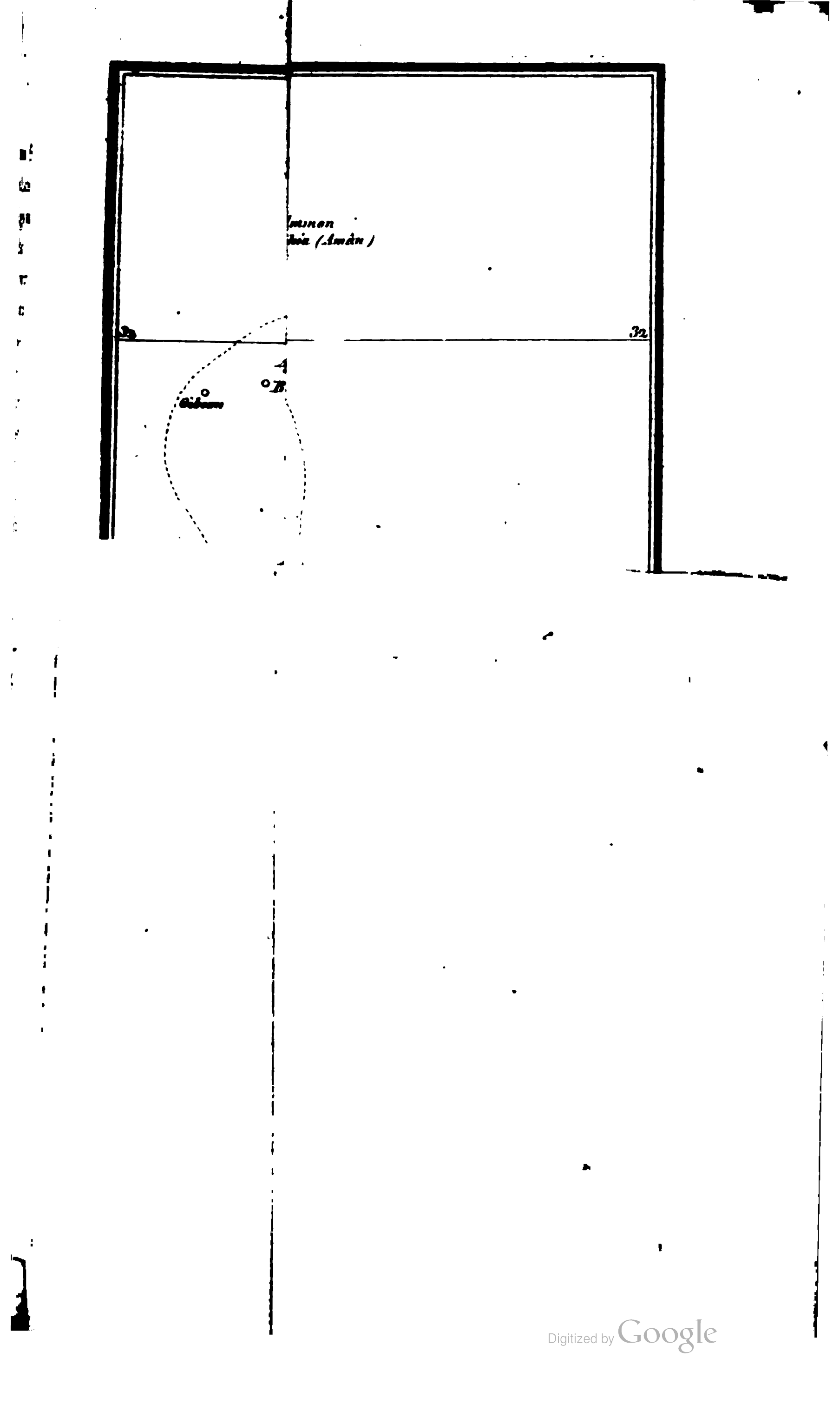
8. Der König ist mit diesem Orakel wohl zufrieden, und freuet sich nur mit naivem Egoismus, daſs das Unglück erst seine Nachkommen, und nicht ihn selbst treffen solle. Man vgl. hiezu 1 Kön. 21, 28. 29, wo der Prophet Elia dem Ahas zuerst persönliches Verderben geweissagt hat, Jehova aber ihn dann in Folge seiner Demüthigung für seine Person begnadigt und das Unglück nur seine Nachkommen treffen läſst. Von dieser Seite, nämlich als gelindere Strafe und Begnadigung von Seiten Gottes sieht es auch Hiskia an. Die Lesart 2 Kön. הֲלֹא אִם וגו׳ ist zu erklären: *wohlan! möge nur Glück und Bestand bleiben in meinen Tagen!* wo אִם den Wunsch ausdrückt. Nach unserer Lesart schärft der König es gleichsam dem Propheten ein, daſs nur wenigstens zu seiner Zeit Ruhe bleiben möge. *Vulg.* richtig: *fiat tantum pax et veritas in diebus meis. LXX.* γενέσθω δὴ εἰρήνη καὶ δικαιοσύνη ἐν ταῖς ἡμέραις μου. Der Syrer hat das zweyte ויאמר ausgelassen, und die beyden Sätze zusammenconstruirt: *gütig ist das Wort Gottes, welches du gesprochen, daſs Glück — seyn wird in meinen Tagen.* Die Verbindung שָׁלוֹם וֶאֱמֶת findet sich ebenso Jer. 33, 6, vgl. שְׁלוֹם אֱמֶת Jer. 14, 13. Um den König von dem Vorwurf des Egoismus zu

---

7. יִקָּחוּ) 2 Kön. יִקַּח Keri יִקָּחוּ.

8. כִּי יִהְיֶה שָׁלוֹם וֶאֱמֶת בְּיָמָי) 2 Kön. הֲלֹא אִם שָׁלוֹם וֶאֱמֶת יִהְיֶה בְיָמָי

befreyen, hat B. H. Bergst (in Henke's Museum für Religionswissenschaft u. s. w. III, S. 345 ff.) die Erklärung gegeben, daſs der Vers den Entschluſs des Königs aussage, dem Propheten zu folgen, und sich nicht mit den Babyloniern in ein Bündniſs einzulassen, wobey dann übersetzt wird: gegründet finde ich, was du mir gesagt, und (nach einer Pause): ja! es soll Friede bleiben, ununterbrochener Friede, so lange ich lebe! Abgesehen davon, daſs die Parallelstelle 2 Kön. und die Vergleichung 1 Kön. 21, 28 diesen Sinn nicht gestattet, ist die Erklärung schon deshalb unstatthaft, weil der Prophet gar keinen Rath ertheilt, und von gar keinem Bündnisse gesprochen hatte. Er hatte die Wegführung geweissagt, und nur die Ausleger haben die (freylich richtige) Combination gemacht, daſs darin indirect eine Abmahnung vom Bündnisse liege. Dabey blieb es aber immer eine Weissagung, und auf diese, nicht auf das, was darin versteckt liegen konnte, hatte der König zu antworten.


32
A
B
Digitized by Google


32101 064798810


Digitized by Google

